

ARMANDO BANDERA, O. P.

*La Virgen María
y los Sacramentos*



171

www.traditio-op.org

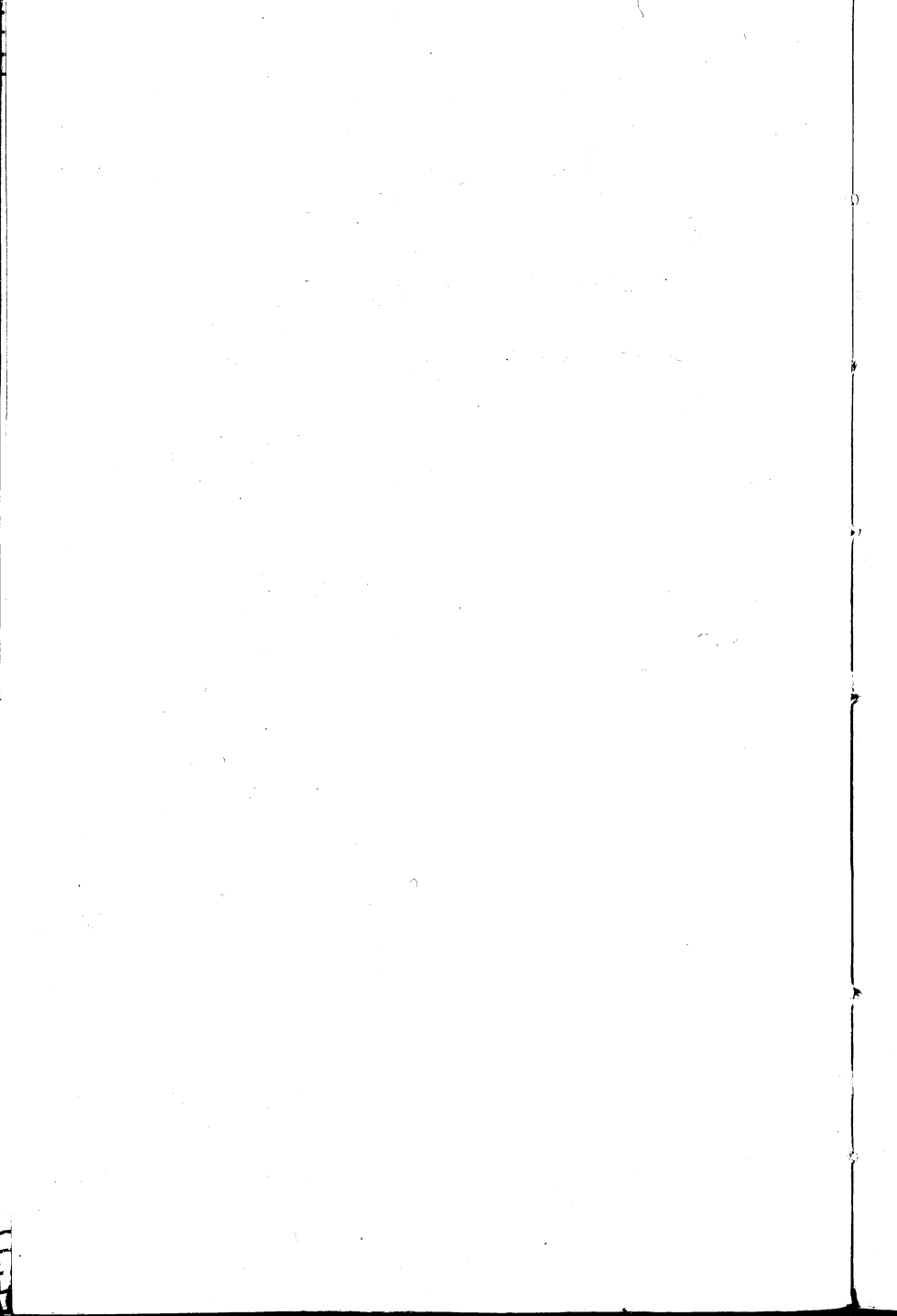
El P. Armando Bandera González, perteneciente a la actual generación de teólogos dominicos, nació en Palazuelo de Torío (León) el 3 de mayo de 1920. Terminados los estudios de Humanidades, hizo profesión en la Orden dominicana el 5 de octubre de 1937. Realizó los estudios de Filosofía y Teología en el célebre Convento de San Esteban, tan ligado a la historia de la Universidad salmantina. Se ordenó sacerdote el 19 de junio de 1943. Después de completar estudios en la Universidad Pontificia de Salamanca y en la Complutense de Madrid, inició su carrera profesoral, dedicándose principalmente a la parte dogmática de la Teología, con preferencia a la Cristología y a la Eclesiología.

18- XII - 83

Al querido Fray Juan Pablo
en el día de su ordenación
con todo cariño

Dina Petró de Murat





LA VIRGEN MARIA Y LOS SACRAMENTOS



PATMOS, LIBROS DE ESPIRITUALIDAD

1. EUGENIO ZOLLI: *Mi encuentro con Cristo*. (Cuarta edición.) Prólogo de FRANCISCO CANTERA BURGOS.
2. RAYMOND-LÉOPOLD BRUCKBERGER, O. P.: *El valor humano de lo santo*. (Quinta edición.) Prólogo de MIGUEL SIGUÁN.
3. GUSTAVE THIBON: *El pan de cada día*. (Cuarta edición.) Prólogo de RAIMUNDO PANIKER.
4. JACQUES LECLERCQ: *El matrimonio cristiano*. (Decimosexta edición.) Precedido de la Encíclica "Casti Connubii", de Su Santidad Pío XI. Prólogo de FRANCISCO MARCO MERENCIANO.
5. REGINALD GARRIGOU-LAGRANGE, O. P.: *La vida eterna y la profundidad del alma*. (Cuarta edición.)
6. JESÚS URTEAGA LOIDI: *El valor divino de lo humano*. (Vigésimo cuarta edición.)
7. NICOLÁS CABASILAS: *La vida en Cristo*. (Tercera edición.) Traducción directa del texto griego y estudio preliminar de los PP. LUIS GUTIÉRREZ VEGA, C. M. F., y BUENAVENTURA GARCÍA RODRÍGUEZ, C. M. F.
8. UN CARTUJO: *La vida en Dios (Introducción a la vida espiritual) y Sermones capitulares*. (Cuarta edición.) Prólogo de JUAN BAUTISTA TORELLÓ.
9. JOSEF PIEPER: *Sobre la esperanza*. (Tercera edición.) Prólogo de JOAN BAPTISTA MANYÁ.
10. EUGENE BOYLAN, O. Cist. R.: *Dificultades en la oración mental*. (Séptima edición.)
11. JERÓNIMO SAVONAROLA: *Última meditación. (Sobre los Salmos "Miserere" e "In te, Domine, speravi")*. (Segunda edición.) Traducción y prólogo de ANTONIO FONTÁN.
12. JOSEF HOLZNER: *El mundo de San Pablo*. (Cuarta edición.)
13. ANSELM STOLZ, O. S. B.: *Teología de la mística*. (Segunda edición.)
14. JEAN GUITTON: *La Virgen María*. (Segunda edición, revisada y aumentada.)
15. JOHANNES PINSK: *Hacia el centro*. (Segunda edición aumentada.)
16. MICHAEL SCHMAUS: *Sobre la esencia del Cristianismo*. (Tercera edición.) Presentación de LUIS PELAYO ARIBAS, C. M. F.

17. GUSTAVE THIBON: *Sobre el amor humano*. (Quinta edición.) Introducción de MIGUEL SIGUÁN.
18. EMMANUEL CARDENAL SUHARD, Arzobispo de París: *Tres Pastorales*. (Cuarta edición.) Prólogo de CARLOS SANTAMARÍA.
- 19-20. DIETRICH VON HILDEBRAND: *Nuestra transformación en Cristo*. (Segunda edición.) (Dos volúmenes.)
21. REGINALD GARRIGOU-LAGRANGE, O. P.: *La santificación del sacerdote*. (Segunda edición.)
22. P. PHILIPPE, O. P.; A. JOURNET, O. P., etc.: *De la vida de oración*. (Segunda edición.)
23. JOSEF CARDENAL MINDSZENTY, Primado de Hungría: *La madre*. (Quinta edición.)
24. JACQUES LECLERCQ y JOSEF PIEPER: *De la vida serena*. (Tercera edición.)
25. SIGRID UNDSÆT, PETER WUST, MAX JACOB, etc.: *Testimonios de la fe. Relatos de conversiones*. (Segunda edición aumentada.)
26. GERTRUD VON LE FORT: *La mujer eterna*. (Tercera edición.)
- 27-28. EUGENE BOYLAN, O. Cist. R.: *El amor supremo*. (Tercera edición.)
29. FRANZ JANTSCH: *José de Nazaret*. (Segunda edición.) Prólogo de ANGEL MARÍA GARCÍA DORRONSORO.
30. ROMANO GUARDINI: *Via Crucis*. (Tercera edición.)
31. JEAN ABD-EL-JALIL, O. F. M.: *Cristianismo e Islam*.
32. JACQUES LECLERCQ: *Siguiendo el año litúrgico*. (Segunda edición.)
33. UN CARTUJO: *La Trinidad y la vida interior*. (Segunda edición.) Prólogo del Excmo. y Reverendísimo señor Doctor Fray JOSÉ LÓPEZ ORTIZ, O. S. A., Obispo de Tuy. Presentación de REGINALD GARRIGOU-LAGRANGE, O. P.
34. SALVADOR CANALS: *Institutos seculares y estado de perfección*. (Segunda edición.)
35. FRANCISCA JAVIERA DEL VALLE: *Decenario al Espíritu Santo*. Edición y presentación de FLORENTINO PÉREZ-EMBED. (Quinta edición.)
36. JOSEF PIEPER-HEINRICH RASKOP: *Catecismo del cristiano*. (Segunda edición.)
37. JOSEPH-MARIE PERRIN, O. P.: *La Virginidad*. (Tercera edición.) Precedido de la Encíclica "Sacra Virginitas", de Su Santidad Pío XII. Prólogo de JUAN BAUTISTA TORELLÓ.
- 38-39. ROMANO GUARDINI: *El Señor*. (Sexta edición.) (Dos volúmenes.)
40. DOROTHY DOHEN: *El mandamiento nuevo*. (Quinta edición.)
41. GEORGES CHEVROT: *Nuestra misa*. (Cuarta edición.)
42. JACQUES LECLERCQ: *Santa Catalina de Siena*.

43. JOSEPH-MARIE PERRIN, O. P.: *El misterio de la caridad (El amor sin medida.)* (Segunda edición.)
44. ROMANO GUARDINI: *Sobre la vida de la fe.* (Tercera edición.)
45. ADOLPHE TANQUEREY: *La divinización del sufrimiento.* (Segunda edición.) Prólogo del Excmo. y Reverendísimo Sr. Dr. D. FRANCISCO JAVIER LAUZURICA, Arzobispo de Oviedo.
46. CHARLES HAURET: *La despedida del Señor (Juan, XIII-XVIII.)* (Segunda edición.)
47. ROBERT DE LANGEAC: *La vida oculta en Dios.* (Segunda edición.) Introducción de Fray FRANCISCO DE SANTA MARÍA, O. C. D.
48. FRANZ M. MOSCHNER: *La oración cristiana.* (Segunda edición.)
49. JOSEPH LÉCUYER, C. S. Sp.: *Nuestro Padre Abraham.*
50. THOMAS MERTON: *La senda de la contemplación.* (Segunda edición.)
51. REGINALD GARRIGOU-LAGRANGE, O. P.: *La unión del sacerdote con Cristo, Sacerdote y Víctima.* (Segunda edición.)
52. ABADÍA DE LA PIERRE-QUIVIRE: *Monjes.* Prólogo de Dom JUSTO PÉREZ DE URBEL, Abad de Santa Cruz del Valle de los Caídos.
53. GEORGES CARDENAL GRENETE, Arzobispo-Obispo de Le Mans: *Padre nuestro.* (Segunda edición.)
54. THOMAS MERTON: *San Bernardo, el último de los Padres.* Nota preliminar de S. E. R. PEDRO, CARDENAL FUMASONI-BIONDI, Prefecto de la Sagrada Congregación de la Propaganda Fide. Con la Encíclica "Doctor Mellifluus", de Su Santidad Pío XII.
55. RONALD A. KNOX: *El torrente oculto.* (Segunda edición.)
56. GEORGES CHEVROT: *Simón Pedro.* (Undécima edición.)
57. FRANZ JOSEPH PETERS: *Espiritualidad sacerdotal.*
58. STÉPHANE PIAT, O. F. M.: *El evangelio de la pobreza.* (Segunda edición.)
59. GEORGES CHEVROT: *Las Bienaventuranzas.* (Séptima edición.)
60. FEDERICO SUÁREZ: *La Virgen Nuestra Señora.* (Dundécima edición.)
61. STANISLAS FUMET: *Mikael. ¿Quién como Dios?*
62. RONALD A. KNOX: *Ejercicios para seglares.* (Segunda edición.)
63. *Oraciones de los primeros cristianos.* Introducción de DANIEL-ROPS.
64. JOSÉ MARÍA HERNÁNDEZ DE GARNICA: *Perfección y Lai-cado.* (Segunda edición.)
65. EUGENE BOYLAN, O. Cist. R.: *El Cuerpo Místico.*
66. FRANZ M. MOSCHNER: *Las parábolas del Reino de los Cielos.*
67. FEDERICO SOPEÑA: *La confesión.* (Segunda edición.)

68. EMILE BLANCHET: *Ausencia y presencia de Dios.*
69. THOMAS MERTON: *El pan vivo.* (Segunda edición.) Nota preliminar de S. E. R. GREGORIO PEDRO XV, CARDENAL AGAGIANIAN, Patriarca de Cilicia y Armenia.
70. ADRIENNE VON SPEYR: *El triunfo del Amor.*
71. ERICK PETERSON: *El libro de los ángeles.*
72. FRANZ M. MOSCHNER: *Rosa mística.*
73. SYLVESTER BIRNGRUBER: *La moral del seglar.* (Cuarta edición.)
74. JEAN DE FABREGUES: *El santo Cura de Ars.* (Segunda edición.)
75. RONALD A. KNOX: *Ejercicios para sacerdotes.* Presentación de PEDRO SANZ, C. M. F.
76. ANTONIO ROYO MARÍN, O. P.: *El misterio del más allá.* (Tercera edición.)
- 77-78. EUGENE VANDEUR: *Retiro.* (Dos volúmenes.)
79. KILIAN J. HEALY: *En presencia de Dios.* (Segunda edición.) Prólogo de JOSÉ MARÍA MARTÍNEZ DORAL.
80. STEPHAN CARDENAL WYSZYNSKI: *El espíritu del trabajo.* Prólogo del Excelentísimo y Rvdmo. Sr. Dr. D. ANGEL HERRERA ORIA, Obispo de Málaga.
81. JOSEPH-MARIE PERRIN, O. P.: *Vivir con Dios.*
82. F. VAN DER MEER: *El símbolo de la fe.* (Segunda edición.) Prólogo de S. E. R. el Cardenal de Jong.
83. HUBERT VAN ZELLER: *El hombre busca a Dios.* (Segunda edición.)
- 84-85. ANTONIO PIOLANTI: *El misterio eucarístico.* (Dos volúmenes.)
86. *La Biblia, libro de oración.* Introducción de DANIEL-ROPS.
87. URBAN PLOTZKE: *Mandamiento y vida.* (Segunda edición.)
88. JOSEPH-MARIE PERRIN, O. P.: *El evangelio de la alegría.* (Tercera edición.)
89. PIERO BARGELLINI: *San Francisco de Asís.*
90. EDWARD LEEN, C. S. Sp.: *¿Por qué la Cruz?* (Segunda edición.)
91. JOSÉ ORLANDIS: *La vocación cristiana del hombre de hoy.* (Tercera edición.)
92. MAURICE HENRY-COÜANNIER: *San Francisco de Sales, su vida y sus amistades.*
93. ANTONIO ROYO MARÍN, O. P.: *El mundo de hoy.* (Segunda edición.)
94. E. E. REYNOLDS: *Santo Tomás Moro.*
95. *Textos de espiritualidad oriental.* Selección de MATTHIAS DIETZ. Introducción de IGOR SMOLITSCH.
96. GEORGES CHEVROT: *En lo secreto.* (Quinta edición.)
97. HILDEGARD WAACH: *San Juan de la Cruz.*
98. SALVADOR CANALS: *Los institutos seculares.*
99. EDWARD LEEN, C. S. Sp.: *El Espíritu Santo.* (Segunda edición.)

100. JESÚS URTEAGA: *Dios y los hijos*. (Duodécima edición.)
101. LOUIS BERTRAND: *San Agustín*.
102. PIE RÉGAMEY: *La cruz del cristiano*.
103. MGR. EMILE GUERRY, Arzobispo de Cambrai: *Iglesia católica y comunismo ateo*. (Segunda edición.)
104. *La gesta de la sangre*. Introducción de DANIEL-ROPS.
105. JOSEPH LUCAS: *Nosotros, hijos de Dios*. (Tercera edición.)
106. JOSÉ ORLANDIS: *El espíritu de verdad*.
107. IGINO GIORDANI: *El mensaje social de Jesús*.
108. PAUL MARIE DE LA CROIX, O. C. D.: *Meditación del Padrenuestro*.
109. JEAN DAUJAT: *Vivir el Cristianismo*. (Tercera edición.)
110. SALVADOR CANALS: *Ascética meditada*. (Decimotercera edición.)
111. SANTO TOMÁS DE AQUINO: *Doctrina teológica*. Adaptación de WALTER FARRELL, O. P., y MARTÍN J. HEALY.
112. C. BARTHAS: *La Virgen de Fátima*. (Cuarta edición.) Adaptación española, introducción y notas por FLORENTINO PÉREZ-EMBED.
113. GERARD MERCIER, O. S. B.: *Cristo y la liturgia*.
114. RONALD A. KNOX: *Sermones pastorales*.
115. EUGENE BOYLAN, O. Cist. R.: *La piedad sacerdotal*.
116. PIERO BARGELLINI: *Los santos también son hombres*.
117. RONALD A. KNOX: *Tiempos y fiestas del año litúrgico*.
- 118-19-20. LUIS MARÍA DE LOJENDIO, O. S. B.: *El testimonio personal de San Pablo*. I. *El hombre y su paisaje*. II. *El hombre interior*. III. *El hombre de acción*. (Tres volúmenes.)
121. *Dios les basta*. Introducción de BERNARD BRO, O. P.
122. ANASTASIO GRANADOS, Obispo Auxiliar de Toledo: *El "Misterio de la Iglesia" en el Concilio Vaticano II*.
123. PIUS-AIMONE REGGIO, O. P.: *Espíritu sobrenatural y buen humor*. (Segunda edición.)
124. JOSEF PIEPER: *La fe*. (Segunda edición.)
125. ELISABETH STOPP: *Historia de una santa: Madame de Chantal*.
126. SYLVESTER BIRNGRUBER: *El Apocalipsis de San Juan*.
127. ANASTASIO GRANADOS, Obispo Auxiliar de Toledo: *La "Palabra de Dios" en el Concilio Vaticano II*.
128. SANTO TOMÁS DE AQUINO: *El hombre cristiano*. Selección y presentación de A.-I. MENNESSIER.
129. FEDERICO SUÁREZ: *El sacerdote y su ministerio*. (Tercera edición.)
130. ALICE SCHERER: *Las mujeres de la Biblia*, I.

131. DIVO BARSOTTI: *La fe en el Amor.*
132. DOMINGO RAMOS LISSON: *El testimonio de los primeros cristianos.*
133. CLAUDE JEAN-NESMY: *La alegría de la penitencia.*
134. JOSÉ MARÍA PICH: *El Cristo de la Tierra.* (Tercera edición.)
135. JOHN DANKELMAN: *La llamada de Dios. El amor creador.*
136. JOHN DANKELMAN: *La llamada de Dios. La gran Esperanza.*
137. ANTONIO OROZCO DEL-CLÓS: *Resurrección.*
138. ANSELM MOYNIHAN y FRIEDRICH VON HÜGEL: *Siempre presencia de Dios.*
139. JOHN DANKELMAN: *La respuesta del hombre. El misterio de la existencia humana.*
140. JOHN DANKELMAN: *La respuesta del hombre. Tarea en el mundo.*
141. FEDERICO SUÁREZ: *La puerta angosta.* (Sexta edición.)
142. MERCEDES EGUIBAR GALARZA: *¿Por qué se amotinan las gentes? (Salmo II).* (Tercera edición.)
143. PIE RÉGAMEY: *Los mejores textos sobre la Virgen María.* Traducción y notas de FEDERICO DEL-CLAUX. (Segunda edición.)
144. DIETRICH VON HILDEBRAND: *Santidad y virtud en el mundo.*
145. JOSEF PIEPER: *El amor.*
146. GUSTAVE THIBON: *Nuestra mirada ciega ante la luz.*
147. RAFAEL MARÍA DE BALBÍN: *Sacrificio y alegría.* (Segunda edición.)
148. CAMILO LÓPEZ-PARDO: *Sobre la vida y la muerte.*
149. ALICE SCHERER: *Las mujeres de la Biblia, II.*
150. FEDERICO SUÁREZ: *La paz os dejo.* (Tercera edición.)
151. JOSEPH-MARIE PERRIN: *Resucitó para mí.*
152. GERALD VANN: *La misericordia divina.*
153. JESÚS URTEAGA: *Cartas a los hombres.* (Tercera edición.)
154. LEO J. TRESE: *La fe explicada.* (Segunda edición.)
155. SANTO TOMÁS DE AQUINO: *Escritos de catequesis.* (Segunda edición.)
156. JOSÉ A. IÑIGUEZ: *Verdad y belleza.*
157. ANDRÉS VÁZQUEZ DE PRADA: *Sir Tomás Moro.* (Tercera edición.)
158. GEORGES CHEVROT: *El pozo de Sicar.*
159. FEDERICO SUÁREZ: *La vida y los sarmientos.*
160. JEAN-BAPTISTE CHAUTARD: *El alma de todo apostolado.* Prólogo de JORGE SALINAS.

161. JOSÉ MARÍA PICH: *La sal de la tierra.*
162. REGINALD GARRIGOU - LAGRANGE: *La Madre del Salvador y nuestra vida interior.* Revisión y notas de FEDERICO DELCLAUX.
163. CHARLES JOURNET: *Las siete palabras de Cristo en la Cruz.* Introducción de JESÚS POLO CARRASCO.
164. DOM VITAL LEHODEY: *El Santo Abandono.*
165. REGINALD GARRIGOU - LAGRANGE: *El Salvador y su amor por nosotros.* Revisión y prólogo de FEDERICO DELCLAUX.
166. FRANZ HENGSBACH: *Un nuevo comienzo. Pláticas sobre la oración y la Eucaristía.*
167. LOUIS BOUYER: *La Biblia y el Evangelio.* Presentación de ANTONIO GARCÍA-MORENO.
168. PH. DELHAYE y J. BOULANGÉ: *Esperanza y vida cristiana.*
169. JOSÉ MIGUEL PERO-SANZ: *La hora sexta.*
171. ARMANDO BANDERA, O. P.:
170. FEDERICO SUÁREZ: *Después.*
La Virgen María y los Sacramentos. Presentación de JORGE IPAS.

ARMANDO BANDERA, O. P.

LA VIRGEN MARIA Y LOS SACRAMENTOS

Presentación de
JORGE IPAS

EDICIONES RIALP, S. A.
MADRID

© 1978 *by* ARMANDO BANDERA, O. P.

© 1978 de la presente edición *by* EDICIONES
RIALP, S. A. - Preciados, 34 - MADRID.

ISBN: 84-321-1962-8

Depósito legal: M. 30.957.—1978

Printed in Spain

Impreso en España

Industrias Gráficas España, S. L. Comandante Zorita, 48. Madrid-20

PRESENTACION

El P. Armando Bandera pertenece a la actual generación de teólogos dominicos. Entre los teólogos más destacados de cada época se encuentran siempre varios de la Orden dominicana. Por ejemplo, en los años más recientes, son bien conocidos, entre los autores españoles, los nombres de los PP. Marín Sola, González Arintero, Santiago Ramírez, Emilio Sauras, Manuel Cuervo, cuyos escritos, estudios teológicos y filosóficos, así como su magisterio, se han extendido por España y fuera de ella. Y entre los nombres no españoles, basta mencionar el de Garrigou-Lagrange, que puede considerarse el mejor teólogo en lo que va de siglo xx, y del que se encuentran publicadas en la Colección Patmos varias de sus obras.

Armando Bandera González nació en Palazuelo de Torío (León), el 3 de mayo de 1920. Terminados los estudios de Humanidades, hizo profesión en la Orden dominicana el 5 de oc-

tubre de 1937. Realizó los estudios de Filosofía y Teología en el célebre Convento de San Esteban, tan ligado a la historia de la Universidad salmantina. Se ordenó sacerdote el 19 de junio de 1943. Después de completar estudios en la Universidad Pontificia de Salamanca y en la Complutense de Madrid, inició su carrera profesoral, dedicándose principalmente a la parte dogmática de la Teología, con preferencia a la Cristología y a la Eclesiología, sobre las que tratan la mayor parte de sus escritos. Este libro sobre la Virgen y los sacramentos abarca precisamente temas de esas dos áreas teológicas.

Es autor de numerosos trabajos y colaboraciones en revistas científicas y otras publicaciones, o en obras de conjunto, como las introducciones y comentarios a las cuestiones sobre los sacramentos de la Penitencia y del Orden en la edición bilingüe de la *Suma Teológica*, de Santo Tomás, tt. XIV (1956) y XV (1957). Entre sus libros se cuentan: *La Iglesia, misterio de comunión* (1965), *El sacerdocio en la Iglesia* (1968), *La Iglesia, imagen de Cristo* (1969), *Siguiendo a Jesucristo* (1970), *La Iglesia, sacramento del mundo* (1971), *La Iglesia ante el proceso de liberación* (1975), *Evangelización. Justicia. Santidad* (1976).

Este libro sobre LA VIRGEN MARÍA Y LOS SACRAMENTOS aborda un tema cuyo interés —grande en sí mismo— se acrecienta por el hecho de ser casi inédito en Teología. El estudio y consideraciones que de él se hacen, al mismo tiempo que recuerdan y profundizan puntos fundamentales del cristianismo, abren sugerencias y perspectivas para obtener los mejores frutos de los sacramentos y para acrecentar el amor a la que,

por ser Madre de Cristo —«primogénito entre muchos hermanos» (Rom 8, 29)—, es Madre de todos los hombres. El P. Bandera estudia con múltiple detalle el influjo de la Madre de Cristo en la vida de cada cristiano, y más concretamente a través de los sacramentos.

Los sacramentos instituidos por Jesucristo llevan al hombre a transformar su vida en vida *cristiana*, hacen crecer en cada uno a Cristo mismo, reproduciendo en cada alma su amor a Dios y —por Él— al prójimo en el trabajo y en el descanso, en las obligaciones familiares y sociales, en las alegrías y penas, y en la muerte, tránsito para la plenitud. En esta línea, son especialmente ilustrativos los diversos análisis que el P. Bandera hace de la acción educativa que María en la humanidad de Cristo; acción educativa que es un aspecto principal de la colaboración de María Virgen en la Redención. La misión redentora ha de continuarla cada cristiano; misión recibida de Cristo, que a través de los sacramentos comunica el modo y las fuerzas precisas para realizarla. Por tanto, a través de los sacramentos el cristiano recibe de Cristo las gracias divinas necesarias para que puedan ser redentoras todas las circunstancias de la vida, y con esas gracias recibimos también lo que María dio a Cristo con su acción maternal educativa.

Todas las circunstancias de la vida de Cristo son redentoras: su nacimiento, su desarrollo humano, su vida de familia y de trabajo en el hogar de Nazaret, su predicación, su pasión y muerte, su resurrección... En todas ellas está presente y actúa de un modo u otro su Madre, la Virgen María. Análogamente pueden ser re-

dentoras, santificantes y santificables, todas las circunstancias de la vida del cristiano; ciertamente, Jesucristo «a cada uno llama a la santidad, a cada uno pide amor: jóvenes y ancianos, solteros y casados, sanos y enfermos, cultos e ignorantes, trabajen donde trabajen, estén donde estén» (J. Escrivá de Balaguer, *Amigos de Dios*, p. 294). Los diversos sacramentos jalonan las circunstancias de la vida, y de ahí que después de la lectura de este estudio, al considerar lo que recibimos en los sacramentos y al comprender mejor el influjo que de María llega a través de ellos, sea más fácil saberse y sentirse acompañado y ayudado por Ella en las tareas cotidianas, y con Ella más fácil compartir la vida de Cristo, su trato con Dios y con los hombres. «A Jesús siempre se va y se 'vuelve' por María» (J. Escrivá de Balaguer, *Camino*, n. 495).

Al leer estas páginas sobre la Virgen y los sacramentos se comprende mejor el crecimiento ininterrumpido de la piedad mariana en la Iglesia universal desde sus orígenes. No en vano la asistencia divina a la Iglesia ha conservado la estimación y frecuencia del uso de los sacramentos en el Pueblo de Dios para hacer crecer la vida *cristiana*; y, por tanto, se entiende bien que conforme esa vida crece, crece el trato con la Madre de Cristo, Madre de Dios y de los hombres. La vida *cristiana*, el crecer «en sabiduría, edad y gracia ante Dios y ante los hombres» (Lc 2, 52), se desarrolló y se desarrolla con la colaboración de la Virgen Madre. Se comprende que cada cristiano, al volver una y otra vez a Cristo, conforme aumenta su identificación con Él, se encuentre cada vez más

cercano a su Madre, más unido a Ella, y que cada vez se encomiende más a su intercesión y ayuda: «Antes, solo, no podías... Ahora, has acudido a la Señora, y, con Ella, ¡qué fácil!» (J. Escrivá de Balaguer, *Camino*, n. 513).

JORGE IPAS



www.traditio-op.org

SIGLAS UTILIZADAS

- AA Decreto *Apostolicam actuositatem* sobre el apostolado de los laicos.
- AAS *Acta Apostolicae Sedis*.
- AG Decreto *Ad gentes* sobre la actividad misionera de la Iglesia.
- ChD Decreto *Christus Dominus* sobre la función pastoral de los obispos en la Iglesia.
- DH Declaración *Dignitatis humanae* sobre la libertad religiosa.
- DV Constitución dogmática *Dei verbum* sobre la divina revelación.
- Dz-Sch DENZINGER-SCHÖNMETZER, *Enchiridion Symbolorum...*
- GE Declaración *Gravissimum educationis* sobre la educación cristiana.
- GS Constitución pastoral *Gaudium et spes* sobre la Iglesia en el mundo actual.
- LG Constitución dogmática *Lumen gentium* sobre la Iglesia.

NAe	Declaración <i>Nostra Aetate</i> sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas.
OE	Decreto <i>Orientalium Ecclesiarum</i> sobre las Iglesias orientales católicas.
OT	Decreto <i>Optatam totius</i> sobre la formación sacerdotal.
PC	Decreto <i>Perfectae caritatis</i> sobre la acomodada renovación de la vida religiosa en la Iglesia.
PO	Decreto <i>Presbyterorum ordinis</i> sobre el ministerio y la vida de los presbíteros.
SC	Constitución <i>Sacrosanctum Concilium</i> sobre la sagrada liturgia.
UR	Decreto <i>Unitatis redintegratio</i> sobre el ecumenismo.

PROLOGO

En la doctrina mariana del Concilio Vaticano II la idea de función materna compendia y cualifica toda la obra que María realiza, en dependencia de Cristo, para contribuir a la salvación de los hombres. Todo cuanto la Virgen hace es una expresión de su maternidad espiritual.

Las relaciones de María con los hombres son relaciones maternas, están cualificadas maternalmente y tienden a comunicar y despertar en todos los hombres aquellas cosas que se reciben a través de la madre y aquellos sentimientos que se experimentan ante la madre, elevados, sin embargo, a un orden superior, que es el de la salvación.

La síntesis realizada por el Vaticano II, centrando la contribución de María a la obra salvífica en la noción de maternidad, ha de ejercer un profundo y decisivo influjo en el desarrollo

de la teología mariana que, de este modo, se pone certeramente en camino de ver las relaciones de María para con los hombres como prolongación de sus relaciones con Cristo, las cuales están determinadas e informadas totalmente por su maternidad.

La doctrina del Vaticano II se complementa con la proclamación de María como Madre de la Iglesia, hecha por Pablo VI al final de la tercera etapa conciliar, justamente cuando era promulgada la Constitución dogmática Lumen gentium sobre la Iglesia. El mismo Pablo VI tuvo cuidado de aclarar que el título por él proclamado es el fruto connatural y propio de las enseñanzas conciliares, según las cuales la maternidad de María se ejercita no sólo en relación con los fieles individualmente considerados, sino también respecto de la comunidad eclesial.

El tema de la maternidad de María tiene una profundidad insospechada. María, en efecto, al presentarse ante los hombres bajo el título de Madre, proclama vitalmente que Dios ha querido imprimir a la redención un aspecto maternal en sentido propio. La asociación de la Virgen a Cristo en la obra salvífica tiene esta finalidad precisa. La cualidad maternal de María manifiesta un aspecto de la redención de Cristo que Él no podía manifestar tan explícitamente en su propia persona. Y, por eso, la manifestación del aspecto maternal del amor redentor de Dios por medio de María es para nosotros un elemento absolutamente irremplazable en el plan divino de la salvación.

La teología no ha reflexionado aún suficientemente sobre la esencial inclusión de María

en el plan salvífico. Y ello repercute desfavorablemente no sólo en el nivel de la teología mariana, sino también en el conocimiento del plan divino de la salvación. Porque, mientras no tomemos conciencia de que en el interior de ese plan Dios mismo colocó la maternidad espiritual de María como un elemento esencial e insustituible, no podremos tener una idea luminosa y plena del modo como Dios quiere salvar a los hombres¹.

Hablar de maternidad espiritual de María no es dirigir una llamada al sentimiento, mucho menos al sentimentalismo, sino plantear un grave problema teológico que exige rigor de método, esfuerzo de penetración y poder de síntesis para esclarecerlo con las luces procedentes de otros campos de la teología.

Mi intento en este libro es hacer un poco de teología sobre la maternidad espiritual de la Virgen, desarrollando el tema especialmente a la luz de sus conexiones con los sacramentos.

No es nada frecuente encontrar juntos los temas marianos y los sacramentales. Más aún, se ha repetido muchas veces que el modo de acción propio de los sacramentos es incompatible con la intervención mariana y la excluye positivamente. La rutina se hace sentir en este campo como en tantos otros. Por eso me parece necesario iniciar decididamente la renovación de este particular sector de la teología.

El Concilio Vaticano II da no sólo el esti-

¹ Sobre el estado actual de la teología en relación con el tema de la maternidad espiritual de María, podrá verse J.-M. SALGADO, O. M. I., *La maternité spirituelle de la très Sainte Vierge: Bilan actuel*, en «Divinitas», 16 (1972), 17-102.

mulo, sino también un cúmulo de enseñanzas y de orientaciones bien precisas en las que me inspiré para escribir esta obra que pretende ser una contribución al «descubrimiento» de las riquezas de teología mariana, contenidas en el vasto magisterio conciliar.

Leyendo atentamente los documentos del Vaticano II se llega a la firme convicción de que la salvación ofrecida por Dios a los hombres en Cristo pasa por María y lleva inserta una cualificación maternal; es salvación de índole familiar que reclama la presencia de una Madre. Y esa Madre es María.

Dios pudo haber dispuesto las cosas de otro modo. Pero las dispuso así.

La cualificación maternal no afecta solamente a algunos bienes de la vida cristiana, sino que informa esta vida en su totalidad. Por eso la Virgen María tiene una presencia activa y operante en todos los momentos y a través de todos los actos en que el cristiano expresa su vida. No puede, por tanto, estar ausente de los sacramentos, que son medios principales dados por Jesucristo para que los hombres se configuren con Él.

Todos los sacramentos están relacionados entre sí. Pero ninguno de ellos es repetición de otro; cada uno tiene su propia «personalidad».

Este principio ha servido para la organización de la materia tratada en el libro. Se hacen unas reflexiones sobre maternidad de María y sacramentos en general, para pasar después al estudio del modo como la maternidad mariana se manifiesta y actúa en cada sacramento. Esto

*da origen a ciertas repeticiones que son prácticamente inevitables, pero tiene la enorme ventaja de permitir contemplar la maternidad de María desde las perspectivas señaladas por cada sacramento, que son, indudablemente, las fundamentales, puesto que los sacramentos, sobre todo la eucaristía, vienen a ser como el quicio en torno al cual gira toda la vida de la Iglesia*².

El establecimiento de una conexión orgánica entre la maternidad de María y cada sacramento es prueba patente de que la Virgen, por razón de su maternidad, tiene un puesto esencial en la vida cristiana, la cual brota de los sacramentos y se nutre de ellos.

Para encuadrar debidamente el tema de la maternidad de María y los sacramentos, me pareció necesario añadir dos estudios de índole general, uno sobre María en el misterio de Cristo y de la Iglesia, colocado al principio, y otro sobre María en el culto de la Iglesia, que sirve de conclusión al libro.

La acción que María ejerce en los sacramentos depende de su posición en el misterio de Cristo y de la Iglesia, puesto que los sacramentos vienen de Cristo y están destinados a la «edificación», en sentido paulino, de la Iglesia.

Supuesta la acción que la Virgen ejerce, los hombres deben corresponderle, reconociéndola por los caminos que Dios dispone, entre los cuales uno de los más importantes es el culto.

La referencia a Cristo y a la Iglesia es constante a través de toda la obra. Jamás la Virgen aparece aislada. Jamás se pretende «encerrarla» dentro de sus perfecciones. Antes bien, los

² SC 2, 6, 10; LG 11a; PO 13c, y en otros muchos lugares.

atributos y funciones de la Virgen son presentados siempre en la connatural abertura hacia la totalidad del misterio cristiano, porque sólo así es posible captar su contenido y su razón de ser.

Este enfoque no sólo responde a la naturaleza de la fe y a los requisitos de una teología científica, sino que, además, y precisamente por ello, da cabida a las perspectivas ecuménicas y misionales del Concilio Vaticano II.

La preocupación ecuménica y misional recorre toda la obra. Cualquier intento de tomar una postura «cerrada» equivale a la negación implícita de la maternidad de María, cuyo horizonte no puede ser otro que el horizonte universal de la redención de Cristo.

I. LA VIRGEN MARIA EN EL MISTERIO DE CRISTO Y DE LA IGLESIA

El Concilio Vaticano II realizó una obra de la máxima trascendencia para el futuro desarrollo de la Mariología por el solo hecho de haber encuadrado la persona y la obra de la Virgen María dentro del plan general de la historia salvífica. Con este procedimiento no se corre el menor riesgo de presentar los privilegios y las funciones de la Virgen como realidades un tanto aisladas o recluidas en sí mismas, antes, por el contrario, se tiene la mejor garantía metodológica de considerar la persona de María a la luz del plan salvífico, esto es, en su relación con Cristo y con la comunidad de hombres redimidos o Iglesia que Él instituyó. El Vaticano II presenta a María *en el misterio de Cristo y de la Iglesia*. No *al lado*, ni *fuera*, ni *encima*, ni *debajo*, sino *en o dentro* del misterio de Cristo y de la Iglesia. Esta importantísima idea informa todo el capítulo octavo de la Constitución dogmática *Lumen gentium* y se destaca

ya en su mismo título: *La Bienaventurada Virgen María, Madre de Dios, en el misterio de Cristo y de la Iglesia.*

DUALISMOS VERBALES Y MISTERIO UNITARIO

Nuestro vocabulario es muy insuficiente para expresar la inserción de María en Cristo y en la Iglesia. Precisamente cuando intentamos dar relieve a la idea de unidad en un aspecto u orden determinado, tenemos que recurrir a expresiones dualistas en otros afines. Queremos realzar el concepto de *presencia, inmanencia, inserción* de la Virgen como medio de integrar orgánicamente su persona y su obra dentro del plan salvífico; pero luego damos a este plan salvífico una expresión *verbalmente dualista*: el misterio de Cristo y de la Iglesia.

Si por inadvertencia se pasa del dualismo verbal a un dualismo conceptual, cualquiera que sea su orientación o tendencia, la visión unitaria resulta imposible. Al decir Cristo y la Iglesia, no se puede pensar que Cristo no está en la Iglesia o que hay posibilidad alguna de entender su misterio prescindiendo de la Iglesia, porque, siendo Él cabeza de esta Iglesia¹, es de todo punto imposible conocerlo a Él sin tener en cuenta sus vínculos con la Iglesia. Y, por lo que se refiere a la Iglesia, carece totalmente de sentido cualquier pretensión de conocerla no tomando en consideración que está unida a Cristo como el cuerpo a la cabeza². Cristo y la Iglesia no son realidades separables.

¹ Col 1, 18; 2, 18; Eph 1, 22-23; 4, 15; 5, 23.

² 1 Cor 6, 15-17; 10, 17; 12, 12-30; Rom 12, 4-5.

Estas consideraciones son bien elementales. Todo el mundo sabe que por hablar de Cristo y de la Iglesia no se introduce ninguna separación, pues nadie piensa que con ello se niegue o se ponga en duda ni la capitalidad de Cristo ni la inserción de la Iglesia en Él como cuerpo suyo.

Sin embargo, esto que es tan elemental cuando el discurso recae sobre Cristo y la Iglesia, para algunos se hace completamente oscuro en cuanto aparece la figura de la Virgen. La sola expresión *María y la Iglesia* suscita dificultades, porque, se dice, es un indicio de que María queda fuera de la Iglesia y la Iglesia fuera de María.

Por mi parte, pienso que esto no pasa de ser un escrúpulo verbal del que no se puede hacer caso, porque si se acepta de manera práctica, es decir, aplicándolo a todos los casos análogos, habría que llegar a la conclusión de que es imposible hablar sobre los misterios, y en concreto sobre Cristo y la Iglesia.

Cierto que María no es Cristo. Pero cierto también que, si la copulativa y resulta dualista cuando va detrás de *María*, nadie será capaz de explicar por qué pierde su dualismo cuando va detrás de *Cristo*. Lo razonable es no inventar inútiles complicaciones verbales y tomar las palabras atendiendo al sentido, en la conciencia de que teología es algo más que simple lenguaje.

En lo sucesivo se hablará sin ningún reparo de María y la Iglesia o de la Iglesia y María. No se pretende con ello introducir separaciones aislantes, sino destacar las funciones que competen a María en el misterio de una Iglesia que

no sería Iglesia sin Ella. María está *en*, no *fuera de* la Iglesia. Pero cuando decimos Iglesia, incluyendo a María, expresamos más que cuando, al pronunciar la misma palabra Iglesia, nos referimos solamente a los hombres pecadores que hemos recibido el bautismo de Jesús y aceptamos plenamente la institución salvífica por Él fundada.

EN CRISTO Y EN LA IGLESIA

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 Lourdes fue prácticamente imposible superar la dualidad, o, más exactamente, el enfrentamiento; las dos tendencias permanecieron irreductibles en sus propias posiciones. El Vaticano II, en cambio, llegó, seis años después, a una síntesis que está expuesta en el capítulo octavo de la Constitución dogmática *Lumen gentium*.

Las dos tendencias, enfrentadas en Lourdes y sintetizadas en el Vaticano II, son conocidas con el nombre de *eclesiotipismo* y *crisotipismo*.

El eclesiotipismo considera a María primariamente en función de la Iglesia: como su figura, su prototipo, 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*. Lo

único que se puede decir es que esta comunidad recibió de Cristo unas prerrogativas cuya mejor expresión se encuentra en María. El orden del plan de Dios no sería Cristo, María, la Iglesia en cuanto compuesta de hombres; sino Cristo, la Iglesia, María en cuanto delegada —por así decir— y encarnación de la comunidad de sus hermanos los hombres.

La expresión compendiada de 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. Recurriendo a la metáfora, podríamos decir que María es la criatura sobre la cual se concentra directamente la luz de Cristo, para ser reflejada desde Ella en haces múltiples sobre la Iglesia en su conjunto y sobre cada hombre individualmente. Así como en el interior de la Iglesia existe una jerarquía en virtud de la cual los fieles reciben los bienes de Cristo mediante el Papa y los obispos³, instituidos para que toda la familia de Dios cumpla el mandamiento nuevo de la caridad⁴; así también, de modo análogo, podemos decir que,

³ UR 3e; LG 14b.

⁴ LG 32d.

considerando el plan universal de Dios, existe un orden según el cual los bienes salvíficos llegan a la Iglesia en dependencia de una acción salvífica que realiza la Virgen bajo Cristo y con Cristo.

He aquí, sumariamente expuesta, la orientación predominante de las dos principales tendencias manifestadas dentro y fuera de los debates del Concilio Vaticano II. Aquí, como en tantos otros temas, el Vaticano II tuvo necesidad de hacerse su propio camino. Para ello se sirvió de las aportaciones de ambas tendencias, aunque en proporción desigual.

El influjo principal del eclesiotipismo en el texto conciliar se manifiesta en el empleo de la expresión característica de esta sentencia. Efectivamente, el Vaticano II proclama que María es la «excelsa Hija de Sión»⁵. Pero, cuando da este título a María, no remite a ningún pasaje bíblico; es más, excluyó, positivamente, toda referencia bíblica, como afirma la Comisión doctrinal al presentar el *texto enmendado* del capítulo octavo para ser sometido a la votación de los Padres. Con ello, el Concilio Vaticano II muestra que no se solidariza con el eclesiotipismo en sus pretensiones de considerarse fundamentado, bíblicamente, en las enseñanzas de la Sagrada Escritura sobre el tema *Hija de Sión*. Esto tampoco quiere decir que el Vaticano II desaprobe formalmente tales pretensiones. Simplemente se abstiene de dar un juicio y adopta una posición de total independencia, dejando el tema a la discusión de los teólogos⁶.

⁵ LG 55.

⁶ Es una aplicación concreta del principio general

Sin embargo, la atribución del título *Hija de Sión* es bien expresiva de la mentalidad del Concilio Vaticano II, atento siempre a destacar los vínculos que existen entre María y la comunidad de donde procede, la cual es designada con el nombre simbólico de *Sión*. La atribución la hace el Concilio por su cuenta, renunciando a darle una fundamentación bíblica en sentido propio. Pero la atribución está hecha y con ella el Vaticano II expresa claramente su pensamiento de que la Virgen no está desligada de la Iglesia, ni es exterior a ella, sino que más bien debe ser saludada como su «miembro excelentísimo y enteramente singular»⁷.

Después del Concilio Vaticano II se puede seguir pensando que el título *Hija de Sión*, atribuido a la Virgen es, bíblicamente hablando, una acomodación. Pero lo que no es acomodación, sino expresión nítida de una doctrina, es la idea que el Concilio expresa por su cuenta, sirviéndose literariamente de dicho título. El reconocimiento de este hecho es indispensable para situarse dentro de la mentalidad del Concilio Vaticano II y recoger una de sus enseñanzas más características en relación con la Virgen María.

Sin embargo, a mi juicio, la orientación fundamental del Concilio Vaticano II en el tema mariano es netamente cristotípica o cristológica. Según el Vaticano II, la función primaria de la teología mariana es mostrar que los oficios y privilegios de la Virgen están siempre

enunciado en LG 54, donde el Concilio declara que no intenta dirimir las cuestiones todavía debatidas entre los teólogos.

⁷ LG 53.

referidos a Cristo⁸. Lo cual quiere decir que el criterio para juzgar de esos oficios y privilegios no se toma en primer lugar de los que posee la comunidad Iglesia, sino de Jesucristo mismo, de quien son instrumento y participación. Pero, aparte de esta y de otras afirmaciones concretas, la propia estructura del capítulo octavo de la Constitución *Lumen gentium* expresa, mejor que ninguna otra consideración, la medida exacta de la orientación cristotípica adoptada por el Concilio Vaticano II. El título mismo es bien significativo: *La bienaventurada Virgen María, Madre de Dios, en el misterio de Cristo y de la Iglesia*. En consonancia con este título, el Concilio declara que «se propone explicar cuidadosamente... la función de la bienaventurada Virgen en el misterio del Verbo encarnado y del cuerpo místico»⁹. Efectivamente, el Concilio expone primero las relaciones de María con Cristo¹⁰, y sólo después las de María con la Iglesia¹¹.

Esta organización de la materia tratada no tiene solamente un valor metodológico, es decir, no depende ni única ni primariamente de la necesidad de poner un orden para evitar confusiones en el tratamiento de un tema complejo; es, más bien, una distribución de la materia determinada por la idea que el Concilio mismo tiene sobre las relaciones existentes entre sus diversas partes. Porque, según el Vaticano II, las funciones que la Virgen ejerce en relación con la Iglesia no son originales o pri-

⁸ LG 67.

⁹ LG 54.

¹⁰ LG 55-59.

¹¹ LG 60-65.

marías, sino derivadas de los privilegios que la unen con Cristo. «La Virgen Santísima, por el don y la prerrogativa de la maternidad, que la une con el Hijo redentor, y por sus singulares gracias y funciones, está también íntimamente unida con la Iglesia»¹². Tratándose de María, el primer término de comparación es Cristo, porque todo lo que Ella es y realiza en orden a la Iglesia se deriva de los especiales vínculos que la unen con Cristo.

El capítulo mariano de la Constitución *Lumen gentium* está informado totalmente por una orientación cristotípica. De tal manera que, si la Virgen representa a la Iglesia, si es su modelo y su figura, si puede ser proclamada la *excelsa Hija de Sión*: todo ello es debido a los privilegios enteramente singulares que la unen con Cristo. María no está cerca de Cristo *por* representar a la Iglesia, ni siquiera *para* representarla, sino que la representa *por* estar cerca de Cristo. Los privilegios eclesiológicos que posee la Virgen son únicamente el reflejo, la derivación, el resultado de los misterios originales que la unen con Cristo.

Este modo de entender las relaciones de María con Cristo y con la Iglesia no sólo está de acuerdo con la explícita doctrina mariana del Concilio Vaticano II, sino que, además, se armoniza perfectamente con el plan general de Dios, en cuyo interior el Concilio sitúa siempre la persona y la obra de la Virgen. El plan de Dios consiste sustancialmente en su voluntad de salvarnos por Jesucristo. Pero si nosotros somos salvos por Jesucristo, se presupone que

¹² LG 63.

Jesucristo en toda su obra salvífica actúa como representante nuestro, es decir, como nuestro único mediador ante el Padre. Este es el hecho. Cuando nuestra mente reflexiona sobre él y penetra hasta su raíz más honda, descubre que Cristo no es Mediador *por* representarnos, ni tan sólo *para* representarnos, sino que nos representa *por* ser nuestro Mediador, y, a su vez, este privilegio de Mediador único es en Él un resultado, una verdadera consecuencia del misterio original consistente en la asunción de la naturaleza humana por el Verbo de Dios que quiso hacerse hombre y salvarnos.

En todo el proceso de salvación lo primero que se ha de considerar es Dios salvador ¹³. De donde se sigue que la relación primaria de todos los elementos integrantes de ese proceso no se orienta hacia los hombres que reciben la salvación, sino hacia Dios que la da. Cristo es, ante todo, el enviado de su Padre; y María, la Madre que Él le destinó para concebirlo, engendrarlo, alimentarlo y presentarlo al Padre mismo en el templo ¹⁴. Y lo mismo, proporcionalmente, debe decirse de todos los demás elementos componentes del plan de salvación.

Hechas estas consideraciones generales, ahora hay que decir algo en particular sobre la inserción de María en Cristo o en el plan salvífico por Él realizado. Después se dirá también alguna cosa especial sobre sus funciones en relación con la Iglesia.

¹³ 1 Tim 2, 4; 4, 10.

¹⁴ LG 61.

INCLUSIÓN ESENCIAL DE MARÍA EN EL PLAN SALVÍFICO

El plan salvífico contiene la persona y la obra de María, no como elemento primario o exigido por la naturaleza misma de la salvación, sino como una persona y una acción que se hacen presentes por una voluntad gratuita de Dios y en omnímoda dependencia de la persona y de la obra de Jesucristo¹⁵. Pero gratuidad y dependencia no significan ni negación de los privilegios recibidos por María, ni de la obra que realiza subordinadamente a Cristo. Se trata de una gratuidad y de una dependencia positivas, es decir, que enriquecen a María y la impulsan a cooperar bajo la suprema acción de Cristo. En el plan de salvación María es una «pieza» esencial y no se puede prescindir de ella sin lesionar esencialmente ese mismo plan.

La Sagrada Escritura contiene claramente esta enseñanza, aunque propuesta de otro modo. Los misterios de la infancia de Jesús, comenzando por el hecho mismo de la encarnación, son incomprensibles e inexplicables sin la presencia y la intervención activa de la Virgen, que no es un mero requisito previo, sino un elemento integrante o perteneciente al contenido de los misterios mismos. Cristo es siempre el Hijo de Dios «nacido de mujer»¹⁶, y, en consecuencia, actúa siempre de este modo preciso. Romper la relación de Cristo con su

¹⁵ LG 60.

¹⁶ Gal 4, 4.

Madre en un momento cualquiera de su vida es un modo de negar parcialmente a Cristo en su realidad histórica, para introducir una parte de ficción inventada por nosotros y que sólo puede servir para desfigurar a Jesucristo.

Ahora bien, los misterios de la infancia de Jesús son redentores o salvíficos, porque Jesús es redentor y salvador de los hombres no por una sola parte de su ser o de su vida, sino por la totalidad de Sí mismo y por todos los misterios y actos que le pertenecen¹⁷. No se puede prescindir de un solo misterio sin arrancar a la redención algo que le pertenece intrínsecamente. Cuando se cree de verdad en Jesucristo tal como es, Hijo de Dios desde la eternidad e Hijo de María a partir de la encarnación, no puede existir la menor dificultad para creer también que su entrada en el mundo y todos los «pasos» que dio mientras vivió entre los hombres tienen una eficacia salvífica propia, de la que no pueden ser despojados por nadie.

Cuando se afirma la presencia y la intervención de María en la redención, lo que en el fondo se busca es salvaguardar la virtud salvífica

¹⁷ Aquí habría que recordar toda la tradición dogmática de la Iglesia que gira en torno a los Concilios de Efeso (431) y de Calcedonia (451), en los cuales quedó esclarecida la relación que existe entre la persona de Cristo, con la dualidad de sus naturalezas, y el misterio de la redención de los hombres. Aparte de las definiciones conciliares, hay que leer, por lo menos, las «cartas sinódicas» de San Cirilo de Alejandría y la carta dogmática o *Tomus ad Flavianum* de San León Magno. Algunos breves extractos de estos documentos pueden verse en Dz-Sch 250-251, 271-273, 290-295.

de *todos* los actos de Cristo, de *todos* sus misterios tal como se realizaron históricamente. Quien sitúe a la Virgen fuera de la obra de la redención y no le reconozca la parte activa que tuvo, se verá irremediabilmente empujado a recortar la obra de Cristo mismo, porque ya no podrá dar cabida en ella a *todos* los actos y misterios de Cristo, tal como ocurrieron y tal como son.

Este razonamiento que toma como punto de partida los misterios de la infancia de Jesús, en los cuales la intervención activa de María es más clara, se puede y se debe aplicar a los demás, puesto que Jesús fue el Hijo de la Virgen no sólo durante la infancia, sino durante toda la vida. Por otra parte, la educación que María dio a Jesús¹⁸, como cualquier tipo de buena educación humana, y con mayor motivo, repercutió en toda la vida de Jesús, de tal manera que los misterios de Jesús perderían algo de lo que son, si se intentase aislarlos de aquella educación.

La Virgen María se hace presente de alguna manera en toda la obra de la redención. Por ser Madre del Verbo encarnado, María está incluida en la misma voluntad predestinante por la que Dios quiso, decretó y realizó la encarnación de su Hijo. María, dice el Vaticano II,

¹⁸ El tema de la educación de Jesús por María se encontrará repetidas veces en lo sucesivo, a partir de lo que se dice para explicar la acción mariana en el sacramento de la confirmación. Me remito, pues, a las explicaciones que se darán más adelante. Jesús era sujeto de educación humana y, en el orden intelectual, aprendía de verdad o progresaba en conocimiento (véase SANTO TOMÁS, *Suma teológica*, III, 9, 4).

«fue predestinada desde toda la eternidad juntamente con la encarnación del Verbo»¹⁹.

La maternidad sobre el Redentor no puede menos de afectar a la redención. El Hijo de Dios que para venir al mundo quiso servirse de la maternidad de María, proclama con este solo hecho que quiere servirse también de esa maternidad para cumplir su obra de Redentor. La Virgen, pues, entra en el plan salvífico, porque la voluntad predestinante del Padre la une indisolublemente a la persona y a la obra de su Hijo. Este es el misterio. Al hombre le corresponde no precisamente cambiarlo, deformarlo, mutilarlo, sino aceptarlo en la plenitud y totalidad de su contenido.

María interviene y está presente en la redención sobre todo por razón de su maternidad. Pero en María la maternidad no sólo no puede ser separada de sus otros privilegios y funciones, sino que los informa todos, les da unidad y los conduce a plenitud. La maternidad de María, considerada en su concreción histórica—solamente así existió—, es la maternidad de una persona inmaculada, virgen, asociada a Cristo, asunta al cielo, «exaltada por el Señor como Reina universal con el fin de que se asemeje más plenamente a su Hijo, Señor de señores y vencedor del pecado y de la muerte»²⁰. Esta maternidad concreta, que lleva consigo todos los demás atributos marianos, es el título por el cual la Virgen se hace presente en la redención. Pablo VI, hablando de María, dice que «la maternidad divina es el fundamento de su especial relación con Cristo y de su presen-

¹⁹ LG 61.

²⁰ LG 59.

cia en la economía de la salvación operada por Cristo»²¹.

Pero la maternidad de María, en su ser concreto, es un atributo que tiene más de cristológico que de mariano, porque, en el plan de Dios, está ordenada a facilitarnos la comprensión del misterio de Jesucristo. María, «en el Concilio de Efeso, fue proclamada solemnemente Santísima Madre de Dios *para que Cristo fuera reconocido verdadera y propiamente Hijo de Dios e Hijo del Hombre según las Escrituras*»²². He aquí una afirmación de importancia capital en la que, por otra parte, se repara poco. La historia de la cristología la comprueba con evidencia inapelable. Los Padres de la Iglesia rechazaron los errores contrapuestos de Nestorio y de Eutiques razonando a partir de la maternidad divina de María, considerada no tanto como privilegio singularísimo de esta persona concreta, cuanto como reflejo en el cual se expresa y se nos da a conocer el misterio de la unidad de persona y dualidad de naturalezas de Jesucristo. A su vez, este misterio que descubre la «constitución» de Jesucristo es la única base sobre la que se apoya la redención de la humanidad, tal como está contenida en la revelación. Cristo es redentor por ser el Hijo de Dios encarnado o hecho hombre.

Y con esto volvemos al punto clave. Quien no toma la maternidad de María con absoluta seriedad, respetando todo su contenido y aceptando todas sus consecuencias, no puede enten-

²¹ PABLO VI, Alocución del 21 nov. 1964 en la clausura de la tercera etapa conciliar: AAS, t. 56, p. 1015.

²² UR 15b.

der bien el misterio de Cristo. «La verdadera doctrina católica sobre la bienaventurada Virgen —dijo Pablo VI— será siempre la clave para la exacta inteligencia del misterio de Cristo y de la Iglesia» ²³.

Creo que de este modo se tiene una idea muy concreta de la medida en que María está «sumergida» en Cristo. De lo cual se siguen dos consecuencias principales. En primer lugar, que prescindir de María es prescindir de algo de Cristo. Y en segundo lugar, que un estudio teológico sobre los privilegios y funciones de María sólo puede haber alcanzado su propio término cuando muestre la inserción de todos ellos en Cristo y los haga aparecer como privilegios y funciones que tienen en Cristo mismo su fundamento y su última razón de ser ²⁴. María pertenece más a Cristo que a Sí misma; la finalidad de todos los dones que posee y de todas las funciones que cumple es más cristológica que mariana, porque no se orienta en primer término a glorificarla a Ella, sino a facilitar el encuentro de todos los hombres con Cristo ²⁵.

El Concilio Vaticano II puso sumo empeño en fomentar una mariología de este tipo, es decir, una mariología cristológica, concebida y desarrollada en total dependencia de los misterios de Cristo. En cierto sentido, cabe decir que el Vaticano II no habla de María y de Cristo, sino de María *en* Cristo, *bajo* Cristo, *con* Cristo, *indisolublemente* unida a Cristo, *re-*

²³ PABLO VI, lugar citado en la nota 21.

²⁴ LG 67.

²⁵ LG 60, 62c.

lativa a Cristo, etc.; pues todas esas expresiones aparecen repetidas veces, a la letra o en cuanto al sentido, en el capítulo octavo de la Constitución *Lumen gentium*.

Una mariología de esta naturaleza es mucho más profunda que cualquier otra y cumple, mejor también que ninguna otra, su destino fundamental de ayudarnos a entender los misterios de Jesucristo y a captar la totalidad de su contenido.

PRESENCIA DE MARÍA Y CONCEPTO DE REDENCIÓN

La redención es un ejemplo concreto que puede servir de base para comprobar las afirmaciones anteriores. Me parece un hecho bastante conocido que gran parte de la teología actual no tiene excesiva preocupación por el estudio y esclarecimiento del misterio mariano. Pero este hecho va acompañado de otro más grave: la idea que ordinariamente se da de la redención es incompleta. Los dos hechos no van juntos por casualidad, sino que mutuamente se influyen. El escaso interés que se tiene por el misterio de María conduce a igual falta de interés en relación con la vida de Jesús durante los años que vivió «sujeto a ellos»²⁶, es decir, a la Virgen y a San José. Pero una vez que se ha dado semejante corte en la vida de Jesús, los misterios de la infancia quedan fuera de la obra salvífica, o, a lo sumo, son vistos como un simple punto cronológico de partida

²⁶ Lc 2, 51.

para todo lo demás. Y la Virgen queda tan lejana que no se puede ni siquiera pensar que tenga participación en la obra redentora. Un fallo conduce al otro y lo agrava.

Algunos gustos actuales identifican la redención con el misterio pascual. Han conseguido algo tan importante como revalorizar este misterio que ocupa el centro de la obra de Cristo y que, sin embargo, en tiempos pasados estaba notoriamente preterido con gran daño para la ciencia teológica y, sobre todo, para la vida cristiana. Pero la revalorización del misterio pascual se ha hecho con criterio unilateral, a costa de infravalorar y, prácticamente, olvidar todo lo demás; en ciertos casos hasta se evita intencionadamente la palabra *redención* por considerarla jurídica, y para expresar la obra de Jesucristo algunos parecen no querer admitir otra fórmula que la de misterio pascual.

Detrás de la fórmula está el contenido, y ello es lo que constituye el verdadero problema teológico. Lo que aquí se ventila no afecta a las palabras, sino a la realidad misma del misterio.

¿Qué es *misterio pascual* y qué expresamos con esta fórmula? La Sagrada Escritura habla frecuentemente de la obra con que Cristo redime a los hombres usando el vocabulario pascual del Antiguo Testamento. Cristo es el *Cordero* que quita los pecados del mundo ²⁷; en la pasión no le fue quebrado ningún hueso, a diferencia de lo que se hizo con sus compañeros de crucifixión, para que se cumpliera en Él una

²⁷ Io 1, 29; 1 Pet 1, 18-19; Apc 5, 6. En el Apocalipsis Jesús es designado muchas veces con el nombre de *Cordero*, porque Él es efectivamente el «cordero» de la nueva pascua.

norma relativa al cordero pascual²⁸. Pero es, sobre todo, San Pablo quien presenta a Cristo inmolado y resucitado como *nuestra pascua*²⁹.

Esta evocación sumaria de las enseñanzas bíblicas basta para comprender que el misterio pascual es una realidad compleja en la que destacan, por una parte, la inmolación o muerte de Cristo, y, por otra, la resurrección o entrada en una vida nueva a la que todos somos llamados. Ni el vocabulario pascual del Nuevo Testamento ni las enseñanzas del mismo sobre la realidad o contenido del misterio dan base alguna para pensar que en la noción de *pascua* esté incluida toda la vida de Jesús, desde la encarnación en adelante. Cristo es *pascua* por unos hechos bien determinados: por haber padecido, muerto y resucitado para nuestra salvación.

La enseñanza explícita del Nuevo Testamento es recogida y formulada con toda precisión por el Concilio Vaticano II cuando dice: «la obra de la *redención humana* y de la perfecta glorificación de Dios, preparada por las maravillas que Él obró en el pueblo de la Antigua Alianza, Cristo Señor la realizó *principalmente por el misterio pascual de su bienaventurada pasión, resurrección de entre los muertos y gloriosa ascensión*»³⁰.

²⁸ Io 19, 36.

²⁹ 1 Cor 5, 7-8.

³⁰ SC 5b. Los subrayados son míos. La terminología del Concilio no es siempre totalmente uniforme. Hablando, por ejemplo, de la inserción en el misterio pascual mediante el bautismo, dice así: «los hombres son injertados en el *misterio pascual* de Cristo: *mueren con Él, son sepultados con Él, resucitan con Él*» (SC 6). Pero la idea es siempre la misma: el misterio

El Vaticano II señala claramente los hechos integrantes del misterio pascual y afirma de modo explícito que la redención está contenida en este misterio *principalmente*. Lo cual presupone que no está toda en él, y que, por tanto, los demás hechos y misterios de la vida terrena de Jesús tienen un valor redentor del que no se puede prescindir sin negar una parte de la obra de Jesús mismo. Esta doctrina es desarrollada más ampliamente por el Vaticano II, y siempre de manera coherente con lo dicho, en otros muchos lugares, sobre todo a propósito del sacerdocio y de la eucaristía.

Como complemento de la enseñanza conciliar, quiero reproducir dos testimonios, uno de Pablo VI y otro del Sínodo Episcopal de 1971. Según Pablo VI, «donde la obra redentora de Cristo, realizada por medio de la cruz, adquiere la importancia que domina la teología y la espiritualidad del Concilio, es en una expresión restituida a nuestro lenguaje con los máximos honores; y esta expresión es *el misterio pascual*, con la que se quiere significar sintéticamente todos los hechos *principales* que constituyen la obra salvadora de Cristo: no solamente *la muerte*, sino también *la resurrección y ascensión al cielo*; hechos realizados no solamente en el interior de la santa humanidad de Jesús, sino, más bien, con la intencional y amorosa virtud de comunicabilidad a quienes creen en Él»³¹.

pascual está integrado por la pasión, muerte y resurrección de Jesús.

³¹ PABLO VI, Alocución en la Audiencia general del 15 sept. 1971: en «Ecclesia» del 25 sept. 1971, p. 6 [1746]. Los subrayados son míos.

El Sínodo Episcopal de 1971 toma otra perspectiva. No especifica el contenido del misterio pascual, como hacen los textos transcritos del Vaticano II y de Pablo VI; pero insiste, juntamente con ellos, en que el misterio pascual no contiene la totalidad de la obra redentora, sino que es solamente su punto culminante. Jesucristo —dice el Sínodo— «anunció al mundo el evangelio de la reconciliación entre Dios y los hombres. Su predicación profética, refrendada por los milagros, *tuvo su momento culminante en el misterio pascual, suprema palabra* del amor divino con que el Padre nos habla»³². El misterio pascual es la *suprema palabra*, el *momento culminante* de la predicación de Jesús, porque no hay palabra capaz de expresar el amor que nos tiene como la que Él «pronuncia» por el hecho de morir y resucitar para nuestra salvación. Pero la palabra suprema no es la única, y el momento culminante no representa la vida entera de Jesús.

La conclusión a que se llega es siempre la misma: el misterio pascual es el núcleo, el centro, la parte principal y suprema de la redención; pero no es toda la redención. Cuando la teología de la redención queda reducida al misterio pascual, la obra de Cristo es mutilada, la fe en su persona se empobrece y se oscurece.

Pero, ¿cómo recuperar para la redención aquellos actos y aquellos años de la vida de Jesús que no tienen humanamente ningún relieve, o que, como el hecho mismo de la encarnación, se desarrollan en el más íntimo secreto de una persona? He aquí el problema. Yo per-

³² SÍNODO EPISCOPAL (1971), *El sacerdocio ministerial*, 1.^a p., n. 1. Subrayado mío.

sonalmente pienso que la recuperación sólo es posible si se recurre a una determinada persona que tiene por nombre María.

Quien se da cuenta de verdad que el hecho original de la encarnación y que la infancia y vida oculta de Jesús tienen valor redentor, no puede menos de pensar en la Virgen y de hacerla intervenir en todo este proceso salvífico. E igualmente, por otra parte, quien toma en serio la presencia de María en la historia salvífica, no puede menos de dar a la encarnación, a la infancia de Jesús y a su vida oculta la importancia que les corresponde en el conjunto de la redención³³.

Yo no conozco ninguna posibilidad de dar realce a la encarnación, a la infancia y a la vida oculta de Jesús, si se prescinde de la persona y de la obra de María; como tampoco encuentro la menor posibilidad de situar la persona y la obra de María en el misterio de la salvación, si se prescinde de la encarnación, de la infancia y de la vida oculta de Jesús. En otros términos, la persona y la obra de María son la mejor ayuda que tenemos para actualizar nuestra fe en una parte de la redención, en aquella concretamente que está integrada por la vida y misterios de Jesús anteriores a la inauguración de su ministerio público. Por prescindir de María, la teología de la redención se está empobreciendo enormemente.

¿Quién habla hoy, por ejemplo, de la obe-

³³ El fenómeno, bajo su doble aspecto, se observa claramente en el Vaticano II. El capítulo octavo de la Constitución *Lumen gentium* destaca muy bien tanto el valor salvífico de todos los misterios de Jesús como la presencia de María en todos ellos.

diencia de Jesús a María y de su valor salvífico en relación con la humanidad entera? ¿Quién se ocupa de las muestras sensibles de amor familiar que Jesús daba y recibía, y quién ve en ellas una parte de la redención que tiene importancia singularísima para regular la vida de familia en la Iglesia, en el mundo entero? ¿Quién piensa hoy en que Jesús practicó las virtudes y consejos evangélicos en el interior de la familia de Nazaret? ¿Quién, al tratar de la redención, menciona siquiera esa práctica de los consejos como una de sus partes integrantes? ¿Quién se refiere, ni de lejos, al hecho de que la práctica de los consejos, tal como aparece en Jesús y, por tanto, tal como pertenece a la redención, tiene índole comunitaria—familiar— y está pidiendo en la Iglesia imitaciones también comunitarias, las cuales sólo son posibles cuando se mira con gran atención hacia la familia de Nazaret? ¿Quién extrae de la familia de Nazaret las normas que configurarían la vida de una familia cristiana?

Estos interrogantes y otros muchos que sería fácil añadir proclaman a grandes voces que la idea de redención expuesta corrientemente es muy incompleta. Ni teólogos ni exegetas parecen estar preocupados por ello.

Cuando se deja de prestar atención a María, se podrá dar verbalmente gran relieve al misterio pascual, se podrá insistir mucho en su principalidad; pero nada de esto puede satisfacer cuando se logra al precio de negar o pasar por alto una parte de la redención. El fallo inicial de introducir cortes, explícitos o tácitos, repercute necesariamente en el misterio pascual mismo, puesto que la vida de Jesús y la reden-

ción que contiene posee una unidad más profunda que la vida de cualquier hombre. Arrancar una parte o simplemente prescindir de ella es deformar el conjunto y privarse de uno o de muchos elementos de comprensión.

En el orden psicológico, se insiste mucho en el principio de globalidad o de totalidad y se ve en él una base de correcta metodología para interpretar con exactitud la vida de un personaje o para la simple comprensión de las reacciones de un hombre cualquiera. Pero cuando se trata de la redención, este principio parece no ser tenido en cuenta. De ello se sigue necesariamente que las interpretaciones que se den de la obra de Jesús y, sobre todo, de su persona no pueden ser exactas. Eliminado alguno de los elementos de comprensión, la desfiguración viene por sí sola, aunque uno, por otra parte, quisiera evitarla. Los hechos tienen su lógica.

La Virgen, por su sola presencia, es una firme garantía de aceptación de todos los datos que se refieren a Jesús y del contenido total de la revelación acerca de la redención. Pero la presencia de María debe aparecer como lo que verdaderamente es, o sea, un elemento auxiliar y subsidiario cuya función sólo puede ser bien comprendida cuando es vista a través de su destino último, que consiste en servir de preparación al misterio pascual, considerado en todas las concretas circunstancias históricas de que está rodeado y afectado según el plan de Dios.

Un misterio tan complejo como es la redención requiere, por parte del creyente que lo acepta y del teólogo que lo explica, una mentalidad integradora que se complace precisa-

mente en recoger todos los datos, anteponiéndolos a cualquier teoría, por seductora que parezca.

MARÍA MADRE DE LA IGLESIA

Después de haber encuadrado sumariamente la persona y la obra de María dentro del plan de la salvación realizada por Cristo, hay que decir algo también sobre las relaciones que la vinculan con la Iglesia. El título *Madre de la Iglesia* las compendia todas y les imprime su nota específica: son relaciones maternas.

Cuando se mira el tema en profundidad, se comprende inmediatamente que las relaciones de la Virgen con la Iglesia son una parte de sus relaciones con Cristo, pues la Iglesia es el cuerpo de Cristo, su esposa, su familia, el templo donde Él mora, donde hace efectiva su salvación y desde donde la hace llegar incluso a quienes todavía no lo conocen a Él. Sin embargo, para dar una idea del tema no basta evocar el fondo al que, en última instancia, se reduce todo, sino que es necesario también considerar en perspectiva más cercana aquel conjunto de relaciones que median entre la Virgen y la Iglesia. Así es como ha hecho el Concilio Vaticano II, mostrando con ello al teólogo el camino o método que debe seguir.

El Vaticano II compendia todos los vínculos que median entre María y la Iglesia en el concepto de influjo maternal o de maternidad espiritual. «No sería exagerado decir que si el Concilio de Efeso fue el Concilio de la maternidad divina de María, el Concilio Vaticano II

ha sido el Concilio de su maternidad espiritual»³⁴. Efectivamente, la insistencia con que aparece esta idea y las múltiples formas que reviste destacan desde el principio hasta el fin del capítulo octavo de la Constitución *Lumen gentium*³⁵. Otras expresiones, por ejemplo, la de mediación, quedan como una derivación. El Vaticano II ha hecho esto intencionadamente y, sin duda, con gran acierto para centrar la atención de los teólogos en un terreno que trasciende las controversias y para resaltar unos conceptos e introducir un vocabulario más fácilmente aceptables por los hermanos separados. La preocupación ecuménica se advierte a cada momento y representa por sí sola un gran enriquecimiento doctrinal y, sobre todo, un poderoso estímulo para integrar armónicamente las exigencias de una mariología profunda y de un sano ecumenismo.

La insistencia del Concilio en la maternidad espiritual de María tuvo su intrínseco complemento en la proclamación de María como *Madre de la Iglesia*, hecha por Pablo VI en presencia de los Padres conciliares, al fin de la tercera etapa de la gran asamblea.

El título de Madre de la Iglesia, dice Pablo VI, «expresa con síntesis maravillosa el puesto privilegiado que este Concilio ha reco-

³⁴ M. LLAMERA, O. P., *La Virgen en el Concilio Vaticano II*: en «Teología Espiritual», 9 (1965), 200.

³⁵ El P. Llamera transcribe nada menos que trece pasajes en los cuales se habla de maternidad de María respecto de los fieles (pp. 201-202). Y éstos son solamente los pasajes explícitos, porque de modo implícito la idea está presente en todas partes.

nocido a la Virgen en la Santa Iglesia»³⁶. No se trata, pues, de un título tendente a corregir cosa alguna de las contenidas en la enseñanza conciliar; por el contrario, su finalidad es la de expresar, en forma sintética y como intuitiva, la rica doctrina del Concilio sobre la Virgen María y sobre las funciones que cumple en la Iglesia.

En algunas partes la proclamación del título por el Papa fue recibida con cierta reserva y hasta se habló de oposición entre el Papa y los restantes Padres conciliares, los cuales habían aprobado un texto del que se había excluido intencionadamente el título proclamado. La atmósfera un poco tensa que reinaba al clausurarse la tercera etapa conciliar puede dar razón de algunas actitudes y de algunos comentarios que, en todo caso, fueron muy escasos. La calurosa acogida prestada a las palabras con que el Papa hizo la proclamación fue contemplada desde todo el mundo, y basta por sí sola para descalificar cualquier intento de hacer especulaciones a base de insignificantes resistencias, más instintivas que razonadas.

Durante los debates conciliares varias veces se apuntó la gran dificultad contra este título: se trata —decían los oponentes— de un título nuevo que carece de tradición en la Iglesia.

El Papa, en las explicaciones dadas sobre él, piensa, más bien, lo contrario. «Se trata, venerables hermanos, de un título que no es nuevo para la piedad de los cristianos; antes bien, con este nombre de Madre y con preferencia a cualquier otro, los fieles y la Iglesia entera prefieren dirigirse a María. En verdad perte-

³⁶ PABLO VI, lugar citado en la nota 21.

nece a la genuina esencia de la devoción mariana»³⁷.

Nos encontramos ante afirmaciones aparentemente antagónicas. De un lado, algunos combaten el título por nuevo. De otro, es proclamado como la expresión más exacta de la tradicional devoción del pueblo cristiano. En el fondo de ello hay no tanto oposición de conceptos cuanto diversidad de perspectivas.

Para situar el tema en su verdadero centro y con ello lograr su razonable comprensión, creo que no hay nada tan a propósito como el comentario dedicado por el Papa al tema de la colegialidad, en la promulgación de la Constitución *Lumen gentium*, y que forma parte del mismo discurso en que se contiene la proclamación del título mariano:

«El mejor comentario que puede hacerse de la promulgación —dice Pablo VI— es afirmar que con ella no cambia en nada la doctrina tradicional. Lo que Cristo quiso, lo queremos nosotros también. Lo que existía, permanece. Lo que la Iglesia ha enseñado a lo largo de los siglos, nosotros seguimos enseñándolo. Solamente, lo que antes estaba contenido en el estilo de vida, ahora se expresa, además, 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. Verdaderamente podemos decir que la divina Providencia nos ha deparado una hora luminosa»³⁸.

Algo semejante hay que decir de la maternidad de María sobre la Iglesia. Si se atiende

³⁷ PABLO VI, *Ib.*

³⁸ PABLO VI, *Ib.* pp. 1009-1010.

solamente a la *vida* cristiana, el título expresa una de las modalidades más tiernas que esa *vida* ha revestido *siempre* y, por tanto, ni es nuevo ni puede ser rechazado como nuevo. Sin embargo, si se atiende sólo al enunciado, es preciso reconocer que se trata de un título reciente y, como tal, sujeto «a reflexión, a discusión y, en parte, a controversia».

El Papa, con la proclamación del título y con las explicaciones dadas, ha logrado un avance semejante al del Concilio en el tema de la colegialidad; es decir, ha hecho que lo que antes «sólo se vivía, ahora tenga, además, una formulación clara».

Antes, el título se encontraba como fragmentado en múltiples partes integrantes. Se hablaba, efectivamente, de la Virgen como Madre de cada una de las categorías o estados de fieles, Madre de los fieles en general, Madre de los redimidos, Madre de los que sufren necesidad, etc.: como cualquiera puede comprobar leyendo escritos relacionados con la Virgen, sean oraciones u otras manifestaciones de piedad, sean escritos teológicos de la más diversa índole, sean, finalmente, los documentos pontificios que se refieren a la Virgen María y a sus funciones en la vida cristiana.

Cuando el esfuerzo teológico redujo a unidad todos estos elementos, en parte dispersos y fragmentarios, brotó espontáneamente el título unitario: *María Madre de la Iglesia*. En el fondo, se trata únicamente del paso de una concepción no sólo individual de la maternidad espiritual de María a una concepción también comunitaria, inspirada en la visión de la Iglesia misma como comunidad.

Si se miran las cosas con serenidad, es preciso reconocer que el título *Madre de la Iglesia* difícilmente podría haber nacido y prosperado en otros tiempos. Porque, en efecto, es un título esencialmente ligado al concepto de Iglesia. La atención explícita al título no es ni siquiera imaginable sin una atención simultánea al misterio de la Iglesia. Y, aunque pueda parecer extraño, es un hecho que la teología no reflexionó sistemáticamente sobre el misterio global de la Iglesia tanto como en nuestros tiempos. Se afirma que el esclarecimiento o formulaciones sobre este misterio son la obra primordial y suprema realizada por el Concilio Vaticano II, aquella que le da razón de ser en la historia de los Concilios y constituye principio unificador de todos los documentos por él promulgados.

Por esto parece un contrasentido exigir una larga tradición literaria a favor del título *Madre de la Iglesia*. Este título no pudo consolidarse literariamente antes de contar con el apoyo de la Constitución dogmática *Lumen gentium*. Porque, efectivamente, el título es tan «nuevo» como la Constitución.

Se incurre en una postura contradictoria cuando se encomia la Constitución y lo que aporta a la vida de la Iglesia, y, por otra parte, se recela del título mariano. Todos debemos congratularnos de la Constitución y recibirla como un extraordinario documento que descubre luz nueva en todo el misterio de la Iglesia. Pero igualmente debemos regocijarnos de la proclamación del título *Madre de la Iglesia* que «con maravillosa síntesis expresa el puesto reconocido por el Concilio a María dentro de la Iglesia». Tan saludable es la novedad de la

Constitución como la novedad del título mariano, porque realmente se trata de una «novedad» única, vista, en un caso, del lado de la Iglesia que formamos los hombres, y, en el otro, del lado de María. Una misma luz que se puede contemplar desde dos distintos puntos de observación.

Estas reflexiones son suficientes para mostrar 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. Por lo cual, es imposible tener una buena mentalidad eclesiológica, si se mira con recelo hacia atrás o si se piensa que lo primero que hay que hacer, en relación con Ella, es evitar los llamados «excesos». Una mentalidad minimista, o con cualquier otra deformación contrapuesta, en materia mariana difícilmente es compatible con una mentalidad eclesiológica serena y equilibrada; no es posible entonces tener una idea exacta sobre el misterio de la Iglesia. Y lo peor de todo es que la deformación doctrinal, en cualquier sentido, conduce fatalmente a empobrecer y oscurecer el misterio de Jesucristo.

Cristo, María, la Iglesia son inseparables. Uno de los principales vínculos de conexión es la maternidad de María, la cual, «por ser Madre de Cristo según la carne, es también espiritualmente Madre nuestra, Madre de la Iglesia»³⁹. Ahora bien, si, como se dijo anteriormente, la maternidad de María respecto de

³⁹ PABLO VI, Alocución del 25 oct. 1969 en Santa María la Mayor, en presencia de los miembros del Sínodo extraordinario que entonces se celebraba: AAS, t. 61, p. 723.

Cristo sirve ante todo para ayudarnos a conocerlo a Él tal como es, Hijo de Dios e Hijo del Hombre, ¿no habrá que decir también algo parecido acerca de las relaciones entre maternidad espiritual de María y misterio de la Iglesia? ¿No será esa maternidad la que nos ayude eficazmente a tener un sentido exacto de Iglesia? Yo creo que sí. Porque las funciones de María para con la Iglesia no son más que prolongación de las que ejerce para con Jesucristo.

Toda la acción de María en la Iglesia lleva el sello de su maternidad y sirve para expresarla⁴⁰. El estudio que sigue pretende esclarecer el tema de la maternidad mariana bajo un aspecto particular, o sea, tal como se manifiesta en y a través de los sacramentos. Claro que, siendo los sacramentos, sobre todo la eucaristía, el centro de la vida de la Iglesia, más de una vez será necesario hacer consideraciones de índole general. Pero, en todo caso, el objeto propio de la exposición queda limitado al esclarecimiento del nexo que existe entre las funciones maternas de María y los sacramentos.

⁴⁰ G. PHILIPS, *La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II*, t. 2.º, Barcelona 1969, pp. 273-280, 363-365.

II. MATERNIDAD DE MARIA Y SACRAMENTOS EN GENERAL

El Concilio Vaticano II habló repetidas veces de la función materna de la Virgen en relación con la totalidad de los fieles. Se trata de una maternidad que dio comienzo por el consentimiento de la Virgen al anuncio del Angel y que no cesará ya nunca jamás, sino que, al contrario, se manifestará cada vez con mayor plenitud hasta que alcance su absoluta consumación el día en que todos los elegidos entren en la «casa» del Padre. Es una función materna enteramente subordinada a la mediación de Cristo, pero, al mismo tiempo, muy real.

«La Iglesia —dice el Vaticano II— no duda en confesar esta función subordinada de María, la experimenta continuamente y la recomienda a la piedad de los fieles para que, apoyados en esta protección materna, se unan con mayor intimidad al Mediador y Salvador»¹. María es

¹ LG 62c.

verdaderamente Madre de los fieles a cuya *generación y formación* coopera con amor materno, como dice también el Concilio ².

Por todo esto, el Papa Pablo VI la proclamó Madre de la Iglesia con el deseo y la esperanza de que los fieles se dirijan a Ella sobre todo con este título de Madre y vivan una piedad basada en el desarrollo de los sentimientos que semejante título despierta ³.

Pero la vida de la Iglesia entera, y la de cada fiel en particular, se centra principalmente en los sacramentos y, sobre todo, en la eucaristía. Si la Virgen es Madre de verdad, como el Vaticano II y Pablo VI proclaman, su acción no puede estar ausente de los sacramentos, sino que debe llegarnos a través de ellos con mayor intensidad que por cualquier otro medio de la vida cristiana.

Según el Vaticano II, el ministerio santificante que la Iglesia realiza por el bautismo está vinculado con la función materna de María ⁴. Pero como el bautismo, a su vez, está ordenado a la eucaristía, la Virgen —continúa diciendo el Concilio— atrae a todos los fieles hacia el sacrificio de su Hijo ⁵, esto es, hacia el sacrificio de la misa, en la cual se renueva sacramentalmente el sacrificio de la cruz.

Estas enseñanzas del Vaticano II, que se refieren expresamente a dos sacramentos, pueden y deben ser aplicadas a todos. Mediante todos los sacramentos el cristiano establece un espe-

² LG 63.

³ PABLO VI, Alocución del 21 nov. 1964 en la clausura de la tercera etapa conciliar: AAS, t. 56, p. 1015.

⁴ LG 64.

⁵ LG 65.

cial contacto con la obra salvífica de María y recibe de Ella un especial influjo que impulsa siempre en la dirección de Jesucristo, porque es evidente que no se puede pensar en una maternidad mariana que introduzca distancias entre los hombres y su Salvador. Ninguna persona estuvo, ni está, ni estará jamás tan unida a Cristo como la Virgen y ninguna tiene tampoco tanto interés en que los hombres se entreguen a Él totalmente.

MARÍA Y LA REDENCIÓN

Pero, ¿cómo es posible que la Virgen actúe a través de los sacramentos? Para entender esta misteriosa realidad, se necesita, ante todo, eliminar la idea de una especie de «presencia real y substancial» de la Virgen que pudiera tener alguna analogía con la presencia de Cristo en la eucaristía. María no se hace presente *de ese modo* en ningún sacramento. Sin embargo, de aquí no se sigue ninguna conclusión contraria a la acción mariana; la revelación divina nos enseña que Jesucristo se hace presente en la eucaristía de un modo único y que, al mismo tiempo, actúa mediante todos los sacramentos.

Una vez superada esta primera dificultad, es preciso seguir avanzando para lograr una comprensión positiva del misterio, en la medida que dicha comprensión es posible a nuestra inteligencia. Los sacramentos son los medios privilegiados a través de los cuales los hombres entramos a participar de la obra de la redención. Por eso, quien logre formarse una idea de la participación de la Virgen en la redención,

se la formará también de la parte que Ella tiene en la obra de santificación que se realiza por medio de los sacramentos.

¿Participó la Virgen en la redención? Sin duda alguna. El Vaticano II afirma que María «vivió totalmente consagrada a la persona y a la obra de su Hijo, sirviendo bajo Él y con Él a la obra de la redención de los hombres»⁶. Unos años antes el Papa Pío XII había dicho: «Dios quiso que, en la realización de la redención humana, la Santísima Virgen estuviese inseparablemente unida con Cristo, tanto que nuestra redención es fruto de la caridad de Jesucristo y de sus padecimientos asociados íntimamente al amor y a los dolores de su Madre»⁷.

Esta participación de la Virgen en la obra de la redención no era, ciertamente, necesaria para salvar a los hombres. Procede del puro beneplácito divino y se funda totalmente en la gracia de Jesucristo⁸. Pero hablar de beneplácito divino y de gracia no es negar la participación de la Virgen, sino todo lo contrario, puesto que, si el beneplácito divino dispuso las cosas así, nosotros no tenemos ningún poder de cambiarlas; debemos aceptarlas tal como Dios las quiso y sigue queriéndolas de hecho. Quien obrase de otro modo, no sólo cometería una desatención para con la Virgen, sino que, además, ofendería a Dios: y esto es mucho más serio.

El Papa Juan XXIII, meditando sobre la fun-

⁶ LG 56.

⁷ Pío XII, encíclica *Haurietis aquas*: AAS, 48 (1956), p. 352.

⁸ LG 60.

ción de la Virgen en la obra de la redención, decía que «quien rehúsa acogerse a Ella pone en peligro su propia salvación»⁹. Nadie puede salvarse, si rechaza deliberadamente el plan de Dios o alguna de sus partes constitutivas. Si Dios, por su voluntad libérrima, pero real, ha querido y quiere que la Virgen esté presente en toda la obra salvífica, quien rechaza a María se coloca evidentemente fuera del camino de la salvación.

DOBLE PERSPECTIVA DE LA COM-PASIÓN MARIANA

Hechas estas consideraciones generales, es preciso ahora pensar un poco sobre algunas de sus aplicaciones a los sacramentos, empezando por lo supremo, que es el Sacrificio de la Misa. La participación de la Virgen en la Santa Misa hay que entenderla de modo análogo a su participación en la Cruz. En el Calvario la Virgen hizo mucho más que presenciar la muerte de su Hijo; reducir su participación a mera presencia sensible sería desvirtuarla por completo. La fe de la Iglesia se expresa muy exactamente en la palabra *compasión*: la muerte *padecida* por el Hijo fue *com-padecida* por la Madre. El término a que se ordenaba la *com-pasión* era el mismo al que se ordenaba la *pasión*, es decir, la salvación de los hombres. Sólo cuando se piensa en esta salvación, se puede encontrar

⁹ JUAN XXIII, Epístola Apostólica *Aetate hac nostra* del 27 abril 1959: en «L'Osservatore Romano» del 29 del mismo mes, p. 1, col. 1.

un sentido a la *pasión* del Hijo y a la *com-pasión* de la Madre.

Pero si queremos comprender en la plenitud de su alcance la unión de la Virgen con Cristo en la obra de la redención, debemos asomarnos todavía a otra perspectiva. La *com-pasión* de la Virgen expresa no sólo el conjunto de actos por los cuales Ella se identificó con su Hijo, sino también la obra por la cual este Hijo asumió el dolor de su Madre y lo incorporó a su propia muerte. De este modo, la *com-pasión* adquiere un valor nuevo, porque ya no depende de la sola iniciativa de la Virgen ni del solo valor de su caridad hacia Cristo y hacia la totalidad de los hombres, sino que, siendo todo eso, es, además, una realidad querida positivamente por Cristo, tomada por Él y fusionada con el misterio de su propia muerte redentora. Cristo, al morir, tomó todo el dolor y toda la caridad de su Madre, fusionándolos con su propio dolor y caridad, para ofrecerlo todo unido al Padre en redención de la humanidad. Fue Cristo el único que efectivamente murió en la Cruz; pero fue Él también quien quiso asumir y fusionar en su muerte toda la cooperación de la Virgen: todos sus padecimientos y toda su caridad maternal para con todos los hombres.

Y ahora me parece fácil hacer la aplicación de esto al Sacrificio de la Misa. En la Misa es Jesucristo el único que se inmola sacramentalmente. Pero, siendo esa inmolación renovación incruenta de la que tuvo lugar en la Cruz, se realiza con el mismo contenido que tenía en la Cruz, es decir, incluyendo de modo inseparable la cooperación de la Virgen: su *com-pasión*, inspirada en la máxima caridad que

una pura criatura haya tenido jamás para con Dios y para con los hombres todos. Cada vez que se celebra la Misa, se ofrece de nuevo al Padre el sacrificio de Cristo y la *com-pasión* de la Virgen, porque esta *com-pasión* fue fusionada por Cristo mismo con su propia muerte de la cual ya no puede ser separada nunca. En consecuencia, los hombres no recibimos por medio de la Misa una sola gracia a la cual no alcance la acción de la Virgen y que no lleve de alguna manera su «sello».

Las precedentes reflexiones pueden ser aplicadas a los otros sacramentos, teniendo en cuenta la índole peculiar de cada uno. De ello se trata en lo sucesivo, al estudiar la acción de María en cada sacramento especialmente. Por ahora bastará recordar un principio fundamental, o sea, que todos los sacramentos están estrechamente vinculados con la cruz y con la muerte de Nuestro Señor, tal como ésta ocurrió de hecho. Ahora bien, la muerte de Cristo asume, se incorpora y contiene toda la cooperación mariana. Por lo cual todos los sacramentos dicen una relación a la Virgen y están efectivamente vinculados con Ella. Es una vinculación establecida por Cristo mismo. El hombre no puede ni desconocerla ni prescindir de ella en la práctica.

COMPLEMENTARIEDAD SUBORDINADA

Para captar el alcance de la *com-pasión* mariana en cuanto asumida por Cristo y por Él insertada en su propio misterio, puede ser útil reflexionar un poco sobre una idea expresada

por Pablo VI. Según el Papa, la Virgen encarna una «*complementariedad subordinada respecto al designio... soteriológico de Cristo*»¹⁰; los dones singulares que le fueron otorgados tienen por fin capacitarla para el cumplimiento de tan alta misión.

Hablar de *complementariedad* podría dar la impresión de que se considera la obra de Cristo incompleta o necesitada de complemento. Desde luego, Pablo VI no intenta decir tal cosa. En primer lugar, se trata de una *complementariedad subordinada*, porque no se puede pensar que la Virgen, u otra criatura cualquiera, esté al nivel de Cristo por quien y para quien fueron creadas todas las cosas¹¹. Además de ser subordinada, queda comprendida dentro del *designio soteriológico de Cristo*; en otros términos, es asumida por Cristo, porque sólo de este modo puede quedar dentro de la salvación que Él realizó.

Así entendida y encuadrada la cooperación de María, la fórmula de Pablo VI sirve muy bien para destacar la participación mariana en la obra de la redención. María interviene de modo activo, aunque siempre subordinado y por virtud de la gracia de Cristo, en la reconciliación de los hombres con Dios.

La *complementariedad* de María resulta todavía más comprensible, si se la considera a la luz de las relaciones existentes entre los

¹⁰ PABLO VI, Homilía del 17 oct. 1971 en la beatificación del P. Maximiliano Kolbe: en «Ecclesia» del 20 nov. 1971, p. 9.^a (2141): AAS, t. 63, p. 821.

¹¹ Io 1, 3; Col 1, 15-17. La aplicación explícita al caso concreto de la Virgen la hace el Concilio Vaticano II en LG 62b.

orígenes de la humanidad y la redención de la cual «nace» una humanidad *nueva*, en el sentido tantas veces expresado por los escritores del Nuevo Testamento. El plan de Dios, cumplido en Cristo, es una restauración, un retorno a lo que inicialmente había sido la humanidad, pero retorno muy mejorado y enriquecido con los dones singularísimos que Cristo trajo al mundo ¹².

La idea de retorno o de humanidad nueva es sumamente apropiada para comprender que al lado de Cristo, *nuevo Adán*, debe estar presente María, en calidad de *nueva Eva*. La tradición de la Iglesia repite a menudo el pensamiento de que Dios, para reparar o restaurar la humanidad, tomó los elementos del plan primitivo, sustituyendo unas personas por otras, pero haciendo que quienes llevaran a cabo la restauración estuviesen ya prefigurados por los progenitores del género humano. Dios salva al mundo reasumiendo su plan primitivo de utilizar para esta obra no solamente al hombre, sino también a la mujer, que es María.

Esta relación entre la humanidad redimida y la humanidad original sería *para nosotros* mucho menos clara si faltase la cooperación de María con Cristo y en dependencia de Él. El conocimiento pleno de los orígenes de la humanidad, por lo que respecta a su situación salvífica, nos llega, sobre todo, a través de la persona y de la obra de Cristo. Pero también aquellos orígenes nos ayudan a comprender ciertos aspectos de la obra de Cristo que, de otro modo, nos pasarían desapercibidos. Lo

¹² Es el pensamiento ampliamente desarrollado por San Pablo en Rom 5, 12-21.

cual no es más que expresión y consecuencia de la unidad que reina en el orden de la gracia a través de todos los tiempos. Para tener una idea apropiada de la gracia recibida por los progenitores de la humanidad en el primer momento de su vida, es necesario llegar hasta Cristo viviente entre los hombres y hasta su gloriosa manifestación el último día. Pero para entender debidamente la venida de Cristo y su gloriosa manifestación final no podemos prescindir de los orígenes de la humanidad ni de la situación en que entonces vivió el hombre. El estado de justicia original y el pecado original son realidades con las cuales es preciso contar para entender la obra de Cristo.

Pero volvamos al tema mariano. Aunque María no añade nada a la obra de Cristo y todo cuanto hizo se debe íntegramente a la gracia que de Él recibió, sin embargo se puede y se debe afirmar que María encarna una verdadera complementariedad, consistente en facilitarnos la comprensión de un elemento preciso del plan de Dios, a saber, que Dios quiso que así como la mujer había contribuido a la ruina de la humanidad, así también otra mujer —María— contribuyese a la restauración de esta misma humanidad¹³.

Es Dios mismo quien introduce en el plan salvífico la presencia de la mujer, de una mujer concreta, que es María. Pero es también Dios quien decide que la presencia y la acción de esta mujer tengan valor salvífico solamente por su relación con Cristo y en dependencia de Él, porque sólo Él, en cuanto Dios y hombre, es el verdadero y único Mediador.

¹³ LG 56.

Así, al lado de Cristo y subordinada a Cristo, la Virgen queda incluida en el plan por el cual Dios se revela, se comunica e introduce a los hombres en comunión consigo mismo. Sobre otros aspectos de la función revelante de María se hablará a propósito del sacramento del orden¹⁴ y del matrimonio¹⁵. Por ahora, será suficiente retener la idea y las palabras de Pablo VI sobre *la complementariedad subordinada* que, en la obra soteriológica de Cristo, compete a María.

Supuesta la complementariedad, el influjo de María sobre los sacramentos y, a través de ellos, sobre los hombres queda notablemente esclarecido. Es un influjo que puede ser calificado también de *complementario*, en el sentido anteriormente explicado, o sea, en cuanto que expresa un aspecto del influjo salvífico que Cristo quiere ejercer sobre los hombres y que de hecho ejerce, sirviéndose para ello de la complementariedad subordinada de María.

Una hipotética negación de este tipo de influjo mariano equivaldría a desfigurar de modo bastante radical las relaciones entre sacramentos y obra salvífica de Cristo. En efecto, los sacramentos no cambian la redención, no le añaden elementos nuevos, ni le quitan uno solo de los que tiene; a través de ellos se comunica la redención tal como es, tal como Cristo la realizó. Si, pues, se niega que la acción mariana ejerza un influjo santificante de los

¹⁴ En el apartado *María y la vocación de la mujer*.

¹⁵ En la exposición de este sacramento no se dedica un apartado especial a la función revelante de María, pero la idea está presente como fondo que informa todo el conjunto.

hombres a través de los sacramentos, se está negando en su misma raíz *la complementariedad subordinada de María*. Pero esto es precisamente lo que no se puede aceptar. Porque, desde el momento que Cristo quiso tomar a la Virgen y asociarla consigo para que subordinadamente cooperase a la obra salvífica, negar la cooperación complementaria y subordinada de la Virgen es negar una parte de la obra de Cristo mismo y de su gracia con la cual María prestó aquella cooperación.

Según Pablo VI, «el conocimiento de la verdadera doctrina católica sobre la Santísima Virgen será siempre la clave para entender exactamente el misterio de Cristo y de la Iglesia»¹⁶. Con estas palabras, el Papa enuncia un principio general que es necesario aplicar a los diversos casos concretos, entre los cuales quedan comprendidos la redención de Cristo, así como los sacramentos que Él instituyó y «entregó» a la Iglesia. La Virgen guía la inteligencia del creyente y le da la clave para entender el contenido del misterio de la redención y el modo como los sacramentos la aplican a los hombres. Una inteligencia que, por hipótesis, prescindiera de María se incapacita para comprender estos misterios.

LA VOZ DE LOS HECHOS

Los hechos demuestran con evidencia la vinculación que existe entre María y los sacra-

¹⁶ Alocución del 21 nov. 1964 en la clausura de la tercera etapa conciliar: AAS, t. 56, p. 1015.

mentos. Con lo cual el tema adquiere un nuevo aspecto. Efectivamente, no se puede decir que aquí se ventile un problema de solas ideas; entran en juego también realidades que tienen una enorme repercusión en la vida cristiana y en la práctica del cristianismo por cada uno de los fieles. Cuando el pueblo cristiano tiene una fe profunda en los sacramentos y los recibe con frecuencia, entonces germina espontáneamente la piedad mariana. Y me parece que la razón es sencilla y se nos manifiesta a través del sumo sacramento, es decir, a través de la eucaristía. En la eucaristía Cristo se nos da como lo que es, o sea, como el Hijo de María, y desde el mismo sacramento nos pide que la amemos a Ella, porque es su Madre. La fe no puede comprender que donde está Cristo reine un completo silencio respecto de su Madre. ¿Cómo Cristo mismo podría callarse en relación con Ella?

La vida de la Iglesia testifica análogamente el fenómeno inverso. Allí donde reina la piedad mariana, se tiene en gran estima la recepción de los sacramentos y el culto de la eucaristía. Lourdes y Fátima son dos ejemplos mundialmente conocidos, donde se muestra con evidencia que la piedad para con la Madre orienta eficazmente hacia el Hijo. En la historia de la Iglesia, la renovación eucarística y el refloramiento de la piedad mariana son movimientos sincrónicos.

Desgraciadamente, la historia muestra también la conexión entre el abandono de una seria piedad mariana y el descuido respecto de los sacramentos. Pienso que lo que ocurre con frecuencia en nuestros mismos días es un ejemplo

bien claro, ante el cual no es necesario hacer largos comentarios.

La cooperación salvífica de María está totalmente sumergida en la obra de Cristo y, de modo principal, en su muerte. Por tanto, una verdadera piedad mariana será aquella que ponga a los hombres en contacto con la muerte de Cristo, es decir, con su Persona y con la totalidad de su misterio. Este contacto se logra principalmente por la cuidadosa y diligente recepción de los sacramentos y por la activa participación en el sacrificio de la Misa. Hacia aquí, por tanto, debe estar orientada la piedad mariana, y con ello se mostrará que es entendida y practicada adecuadamente.

Los sacramentos ponen a los fieles en contacto con la Virgen. La Virgen conduce a los fieles hacia los sacramentos para que, por medio de ellos, se unan plenamente con Jesucristo.

UN SIGNO DE NATURALEZA ECUMÉNICA

La voz de los hechos que cualquiera puede comprobar en el interior de la Iglesia católica se refuerza observando lo que actualmente ocurre en las confesiones cristianas fuera de la Iglesia. Tratándose de la Virgen y de los sacramentos, las confesiones separadas de Oriente o no discrepan de la Iglesia católica o, en todo caso, no presentan discrepancias radicales ¹⁷.

¹⁷ Para formarse una idea sumaria de lo que piensa la Iglesia católica sobre la fe de estas confesiones en la Virgen y en los sacramentos podrá verse lo que dice el Concilio Vaticano II, por ejemplo, en LG 15 y 69; UR 14-15; OE 24-27. A ello puede añadirse, por lo

Por otra parte, la vida sacramental y mariana de estas confesiones tiene una notoria intensidad, en la cual se podrían hacer comprobaciones análogas a las indicadas. Dado, pues, que se trata de una situación muy parecida, no hace falta decir nada especial sobre los orientales cismáticos.

En cambio, el protestantismo y, en menor medida, la comunión anglicana, tanto sobre los sacramentos como sobre la Virgen María, discrepan notablemente de la Iglesia católica¹⁸. Pues bien, el hecho de que la distancia entre ambas partes sea, por lo general, muy grande da mayor fuerza a los fenómenos que se observan y los convierte en un signo capaz de llamar la atención de quien los examine serenamente.

El movimiento ecuménico dentro del protestantismo es demasiado complejo para resumirlo ahora en unas pocas palabras. Pero, ciertamente, se puede afirmar que está realizando claros avances en el orden litúrgico-sacramental y en el de la vida mariana.

Por lo que se refiere al primero, el hecho es bien notorio, sobre todo en materia eucarística. Son frecuentes los casos de fieles de diversas confesiones protestantes que profesan en el sacramento de la eucaristía una fe cada vez más cercana a la de la Iglesia católica. No se puede

que se refiere a los sacramentos, las enseñanzas y normas contenidas en el *Directorio de ecumenismo*, 1.^a p., nn. 39-54, y la Instrucción dada por el Secretariado para la Unidad de los Cristianos, con fecha 1 junio 1972, sobre la admisión de otros fieles a la comunión eucarística en la Iglesia católica: AAS, t. 64, pp. 518-525.

¹⁸ Véase lo que sobre el particular dice el Vaticano II en UR 20 y 22.

afirmar que la fe eucarística de los fieles mencionados sea compartida por la generalidad de la confesión a que pertenecen; pero están lejos de ser una excepción; su número crece cada vez más y constituye una fuerza de renovación litúrgica de las confesiones mismas y de la posición que confesionalmente han mantenido ¹⁹.

Para apreciar la importancia de la transformación que se está realizando es significativo el documento sobre la eucaristía elaborado por el «Grupo de Dombes», con treinta y dos firmas entre protestantes y católicos ²⁰. El texto no tiene categoría propiamente confesional, es decir, no compromete a las confesiones en cuanto tales, porque no pasa de ser el resultado del trabajo de unos teólogos. Sin embargo, el solo hecho de que un grupo de protestantes diversos se hayan visto en la necesidad de trabajar con teólogos católicos sobre temas tan importantes y hayan llegado a un acuerdo no sobre todo lo que se refiere a la eucaristía, pero sí sobre muchos puntos centrales, obliga a reconocer que el texto del acuerdo es indicio de un ambiente ampliamente difundido. Ya no se puede decir que el cambio afecta a fieles aislados, porque es evidente que se manifiesta en exten-

¹⁹ Sobre la renovación litúrgica de varias confesiones protestantes evangélicas, así como sobre el influjo que ha tenido para la recuperación, entre ellas, del concepto de catolicidad y de otros muchos valores eclesiales podrá verse la obra de W. BEINERT, *Um das dritten Kirchenattribut*, Essen 1964.

²⁰ La versión castellana del texto puede verse en «Unidad Cristiana», 22 (1972), 262-267 (sigue un breve comentario del protestante MAX THURIAN, pp. 268-271).

sos sectores y que reviste ya un carácter notoriamente comunitario.

Los firmantes del texto de Dombes se refieren explícitamente a «la situación interconfesional hoy en Francia» (n. 3). Pero el contenido doctrinal no está limitado por fronteras nacionales. A la fuerza del movimiento teológico se suma el influjo de los institutos religiosos —a ellos pertenecen algunos de los firmantes— que van adquiriendo ya un notable desarrollo dentro del protestantismo.

Respecto a la Virgen María, el protestantismo inicia también un decidido movimiento en orden a revisar y superar sus posturas y doctrinas nacidas de la polémica. Ya no es ningún fenómeno raro que estudiosos protestantes escriban libros sobre la Virgen y que 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 global de la Iglesia.

Como indicio del nuevo clima doctrinal que se siente en el protestantismo, transcribiré, en versión castellana, párrafos de uno de ellos: «Para nosotros —dice—, la reflexión cristiana sobre el papel de la Virgen María antes de ser un motivo de división es causa de gozo y fuente de oración. Puesto que Ella cumplió una función eminente en la encarnación del Hijo de Dios, hay una necesidad teológica y un provecho espiritual en reflexionar libremente sobre la vocación de María. Es la necesidad espiritual de situar a María, la del evangelio, en nuestra piedad; es la preocupación por cumplir una

obra de edificación ecuménica, esto es, útil a la piedad personal de todo cristiano, lo que nos impulsa hoy a escribir estas páginas sobre Aquella a quien Isabel, la madre de Juan Bautista, llamó *bendita entre todas las mujeres* y a quien todas las generaciones proclaman *bienaventurada*»²¹.

La entrada de María en el campo del estudio teológico, así como en la oración y en la piedad cristiana, queda afirmada de una manera inequívoca. María, por la plena fidelidad con que cumplió su vocación, es un modelo excepcional para todo cristiano, cualquiera que sea la confesión a que éste pertenezca, y constituye, por tanto, un vínculo de actual unión entre todos, a la vez que impulsa hacia la unión total. Estas solas ideas, expresadas ya desde el comienzo de la obra, permiten captar el cambio radical que se opera en el campo del pensamiento protestante²².

²¹ M. THURIAN, *Marie Mère du Seigneur, figure de l'Eglise*, Taizé 1963, pp. 7-8. En la p. 15 de la misma obra puede verse una interesante lista de escritos protestantes recientes sobre la Virgen, aparte de la bibliografía que va apareciendo en el curso de la exposición.

²² No todo lo que se escribe sobre la Virgen en el protestantismo tiene un sentido tan positivo. Desgraciadamente, aparecen también algunos libros cuyo contenido no sólo es imposible compartir, sino que apenas se puede tolerar. Me refiero a S. BENKO, *Protestanten, Katholiken und Maria*, Hamburgo 1972, libro sumamente parcial que llega a errores inconcebibles, por ejemplo, planteando y dejando en suspenso el problema de si la Virgen llegó a tener la fe pospascual de la comunidad cristiana (p. 21), y estableciendo, después, una peregrina analogía entre los cristianos de Efeso que el año 431 aclamaron a la Virgen en el

Al influjo de los estudiosos se añade el de la piedad mariana, tal como es vivida y practicada entre grupos de protestantes que tienden a ser cada vez más numerosos. Desde este punto de vista, merecen especial atención las comunidades de «diaconisas», así como los institutos religiosos, masculinos y femeninos, que abundan cada vez más en el protestantismo. Algunos de estos institutos se colocan expresamente bajo la advocación y el patrocinio de la Virgen María, en quien encuentran un estímulo y una ayuda eficaz para vivir su consagración a Jesucristo.

La Congregación de Hermanas de María fue fundada, en 1947 en Darmstadt (Alemania), por M. Basilea Schlink, que explica el contenido y el significado del nombre del modo siguiente: «este nombre, que nos fue dado por nuestro padre espiritual, indica la misión de recorrer con Jesús el camino pronunciando un incondicional sí de entrega por amor, como hizo María. Ella lo recorrió como Madre del Señor, el cual nació y vivió en pobreza y humillación; sufrió igualmente con Él hasta que bajo la cruz se realizó en Ella del modo más hondo la palabra de Simeón: *una espada traspasará tu alma* (Lc 2, 35). La Escritura la hace a Ella misma hablar así: *desde ahora todas las generaciones me proclamarán bienaventurada* (Lc 1, 48).

momento de ser definida su maternidad divina, y aquellos otros efesios que, en tiempo de San Pablo, aclamaron «a la gran Artemisa de los efesios» (p. 121). Sin embargo, no es ésta la tónica entre los escritos del protestantismo actual en relación con la Virgen María.

¿No era, pues, necesario que nosotras mostrásemos veneración y amor a la Madre del Señor y siguiéramos su ejemplo?»²³.

El año 1957 fue fundada en Dinamarca la Congregación de Hijas de María, que aspiran a realizar el ideal de su consagración a Jesucristo «mediante un silencio verdadero y vivido ante Dios, mediante la meditación de su palabra, mediante una intensa y ordenada vida de oración, mediante la participación en la vida y acciones de la Iglesia, incluidos los sacramentos, mediante una apertura familiar, mediante la confesión, perdón y expiación de los pecados, mediante obras de amor a los hombres que el Señor nos pone delante. La inspiración más profunda para todo esto nos viene de dirigir la mirada hacia aquella mujer que fue la primera en revelar la solución para la vida de la mujer: *la Virgen María*, la Madre del Señor. Mediante el servicio debemos participar cada vez más profundamente en su vida de pequeñez. La hemos tomado por Madre para cada una en particular y para toda la institución que, de acuerdo con la palabra del Señor, es *la Congregación de Hijas de María*. Nuestro

²³ B. SCHLINK, *Die evangelische Marienschwesternschaft*: en LYDIA PRÄGER, *Frei für Gott und die Menschen. Das Buch der Bruder-und Schwesternschaften*, 2.^a ed., Stuttgart 1964, p. 116. Este libro es el más completo que existe para formarse una idea de la amplitud que los institutos religiosos van alcanzado en el protestantismo. Podrá verse también W. SCHLEITER, *Evangelisches Mönchtum? Entwicklung und Aufgabe der Bruder-und Schwesternschaften in der Kirche*, Stuttgart (s.f.); G. DI AGRESTI, O. P., *Risposta a una crisi cattolica: monachesimo protestante*, Florencia (s.f.).

camino es *el camino evangélico de María*, o sea, decir a ejemplo de la Madre del Señor: *hágase en mí como Tú has dicho*²⁴. Las religiosas de esta congregación llevan «un anillo de oro en que está grabada la cruz y el corazón, con la inscripción *Jesús-María*»²⁵.

A estos ejemplos podrían añadirse otros. Pero con lo dicho basta para adquirir una idea, por lo menos elemental, de lo que está sucediendo en el protestantismo.

En el anglicanismo se pueden observar los mismos fenómenos²⁶, ordinariamente más acusados y, por tanto, más cercanos al catolicismo. Por lo que se refiere a los sacramentos, bastará citar el documento sobre la eucaristía a que se llegó el 7 de septiembre de 1971 por parte de anglicanos y teólogos católicos, reunidos en Windsor²⁷. Tampoco en este caso se trata de un documento estrictamente confesional; el acuerdo tiene solamente la autoridad de los teólogos que lo elaboraron. Sin embargo, se dan circunstancias dignas de ser tenidas en cuenta; los miembros de la comisión que lo elaboró

²⁴ ELSE WOLF, *Die Congregation Mariens-Töchter*: en PRÄGER, *Frei für Gott...*, p. 182.

²⁵ *Ib.*, p. 183.

²⁶ Para lo que se refiere a vida mariana en las comunidades religiosas anglicanas se encontrarán datos en las obras de PRÄGER y AGRESTI, citadas en la nota 23, y en A. PERCHENET, *Renouveau communautaire et unité chrétienne*, París 1967.

²⁷ La versión castellana del documento puede verse en «Iglesia-Mundo», n. 20, del 14 febr. 1972, pp. 5-6; sigue a continuación (pp. 7-9) un comentario de M. DE TUYA, O. P., que sitúa y valora exactamente su contenido.

fueron nombrados oficialmente por las autoridades respectivas, que tuvieron cuidado de escoger a personas de países diversos y que representasen mentalidades teológicas también diversas.

En el orden de la piedad mariana, el santuario de Walsingham puede ser considerado como un verdadero símbolo del puesto que el anglicanismo reconoce a la Virgen dentro de la vida cristiana. El movimiento de naturaleza ecuménica que se organiza entre católicos bajo la denominación y la consigna de *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.

Estas breves reflexiones muestran el sincronismo de los movimientos litúrgico-sacramental y mariano en el interior del protestantismo y del anglicanismo. Ahora, para comprender mejor el alcance de este signo ecuménico, es necesario avanzar un poco más. Estos movimientos, aparte de ser sincrónicos, ¿están vinculados causalmente entre sí? Me parece que la respuesta debe ser afirmativa. Porque, en efecto, el movimiento litúrgico-sacramental estimula el redescubrimiento del puesto de María en la historia salvífica, y la piedad mariana, por su parte, impulsa a un contacto más vivo y profundo con Cristo mediante los sacramentos.

Este mutuo influjo causal de los movimientos no siempre es percibido reflejamente por las personas que los encarnan. Se trata de un influjo inherente a la naturaleza de las cosas; quien las acepta como son tiende a la integración de

todos los elementos del misterio cristiano, aunque él no se formule este principio con una conciencia refleja.

En los institutos religiosos protestantes y anglicanos la conexión entre la vida litúrgico-sacramental y la vida mariana es evidente²⁸. En muchos casos, estos institutos no sólo adoptaron la oración de las horas, sino que incluso se sirvieron para ello del breviario romano. Este hecho configuró insensiblemente una mentalidad ante la cual los sacramentos, especialmente la eucaristía, recobran su importancia central, y despierta en el fondo de la conciencia una fuerte aspiración a poseerlos con plenitud. Al mismo tiempo, un semejante estilo de oración tiende a situar los sacramentos en el interior de la historia salvífica, en la cual la Virgen María tiene un puesto único entre todas las puras criaturas. No se puede practicar la oración de las horas y, al mismo tiempo, quedarse indiferente ante la persona, la vocación y la obra de María. Además, cuando se usa el breviario romano u otros antiguos libros litúrgicos, se encuentran con gran frecuencia oraciones llenas de filial devoción hacia la Virgen, que no pueden menos de ir configurando con espíritu mariano la vida cristiana de quien ora.

Así como en el momento de ruptura el abandono de un elemento del misterio cristiano impulsa al abandono de otros, así también, en sentido inverso, cuando se busca seriamente la recomposición de la unidad, la recuperación de una parte, cualquiera que sea, es una fuerza

²⁸ A título de ejemplo, puede verse el testimonio a que dice referencia la anterior nota 24.

que ayuda a recuperar las otras que faltan o a profundizar en las que ya se poseen. Es decir, los diversos movimientos que se observan dentro del cristianismo no son meramente sincrónicos, sino que tienen entre sí vinculaciones causales.

Precisamente en relación con el ecumenismo, el Concilio Vaticano II habló de «jerarquía de verdades», derivada del *nexo* que cada una de ellas tiene «con el fundamento de la fe cristiana»²⁹. El *nexo* no siempre es el mismo, pero existe siempre. Pues bien, ese *nexo* se transforma en una fuerza vital que impulsa hacia todo lo que está unido con «el fundamento», es decir, hacia todas las verdades reveladas, de modo que tiende a recuperarlas cuando no se poseen todavía o a profundizar en ellas cada vez más.

El *nexo* que en la Iglesia católica claramente hay entre los sacramentos y la persona de la Virgen María, o 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 unidad.

²⁹ UR 11c.

III. MATERNIDAD ESPIRITUAL DE LA VIRGEN Y BAUTISMO

El bautismo es el sacramento inicial de la vida cristiana. La vida cristiana comienza en el bautismo no sólo en cuanto que este sacramento debe ser recibido el primero, antes que todos los otros, sino también y principalmente en el sentido que el bautismo contiene los gérmenes de todas las posibles vocaciones cristianas, ninguna de las cuales puede ser convenientemente entendida y vivida sin referencia al bautismo. Dios distribuye vocaciones diversas, cada una de las cuales desarrolla un particular «sector» de las virtualidades del bautismo, es decir, alguna de las maneras en que puede llegarse a vivir con plenitud; de modo que sólo se puede saber lo que el bautismo es, cuando se dirige la mirada a la totalidad de las vocaciones, considerándolas tanto en las peculiaridades que las distinguen como en la unidad que las integra a todas dentro del único pueblo de Dios.

SÍNTESIS DE INFLUJO BAPTISMAL Y DE ACCIÓN MARIANA

Si el bautismo hace sentir su influjo en la totalidad de la vida cristiana —del laico, del religioso, del sacerdote—, todo cuanto es genuinamente cristiano tiene que estar de alguna manera relacionado con el bautismo.

Pero, desde el momento que la Iglesia es una realidad compleja, nadie puede formarse una idea exacta de lo que ella misma es, si el bautismo se convierte en punto de vista único; esto equivaldría a cerrar el horizonte y privarse de la posibilidad de contemplar el misterio de la Iglesia desde las diversas perspectivas que lo integran. Cualquier forma de exclusivismo, aunque tome el nombre de baptismal, mutila el misterio de la Iglesia, lo deforma, y conduce a una visión errada de lo que ese misterio es.

El influjo materno de la Virgen es también una realidad eclesial que afecta a todas las manifestaciones de la vida de la Iglesia; es un influjo verdaderamente universal. El Concilio Vaticano II habla extensamente de la acción materna de María, relacionándola tanto con el conjunto de la Iglesia como con los diversos grupos de fieles que en ella existen ¹.

¹ Las relaciones de la Virgen con la Iglesia en su totalidad son objeto de un extenso desarrollo en el capítulo octavo de la Constitución dogmática *Lumen gentium*, al cual se puede añadir SC 103. Además, cada uno de los grandes tipos de vocación cristiana es puesto en relación directa con la Virgen María, en quien cada cristiano, cualquiera que sea su género de vida, encuentra un modelo propio y específico.

La doctrina conciliar fue compendiada y esclarecida por el Papa Pablo VI en el acto de proclamar a la Virgen «Madre de la Iglesia, es decir, Madre de todo el pueblo de Dios, tanto de los fieles como de los pastores»². Pero este título carecería de sentido si se intentase desligar algún elemento de la vida de la Iglesia de su relación con la Virgen. Ella es Madre de todos los miembros del pueblo de Dios; ejerce una función materna verdaderamente universal. Cualquier desarrollo ulterior tiene que partir de este principio y dejarlo siempre a salvo.

El mismo Papa Pablo VI completó su pensamiento de una manera muy expresiva en Carta del 1 de mayo de 1971, dirigida a los Rectores de los Santuarios Marianos de todo el mundo. En esta Carta el Papa hace una afirmación capital que, sin duda, estimulará a los teólogos a estudiar más profundamente el puesto que compete a la Virgen en el conjunto del plan de salvación. «María —dice Pablo VI—

Sobre la ejemplaridad de María para con los presbíteros, puede verse PO 18b, con su complemento en OT 8a; para con los religiosos, LG 46b, PC 25; para con los laicos, AA 4 (párrafo último).

Los obispos reunidos en Concilio parecen haber olvidado una cosa: pronunciar una palabra explícita sobre lo que ellos mismos deben hacer en relación con la Virgen como consecuencia de las funciones que la Virgen cumple para con ellos (además de las que cumple para con todos los presbíteros). Pablo VI llenó parcialmente este vacío, declarando que María ejerce su maternidad espiritual también en relación con los pastores de la Iglesia. Véase la referencia en la nota siguiente.

² PABLO VI, Alocución del 21 nov. 1964 en la clausura de la tercera etapa conciliar: AAS, t. 56, p. 1015.

participó en todos los actos que dieron origen e incremento al cuerpo místico de Cristo»³. Estas palabras proclaman con entera claridad el universal influjo de la Virgen en todo lo que se refiere al origen y desarrollo de la Iglesia.

Nos encontramos, pues, ante dos principios de influjo universal en la vida de la Iglesia: la Virgen María y el bautismo. La vida cristiana en su totalidad lleva el «sello» de la acción mariana y el sello bautismal. Sería un error lamentable atribuir un sector particular de la vida cristiana al bautismo, excluyendo a la Virgen, como lo sería igualmente reservar para la Virgen un campo al que, por hipótesis, no llegase la virtud derivada del bautismo. La vida cristiana es toda bautismal y está puesta toda ella bajo el influjo materno de la Virgen.

Todo esto es bien importante, pero no basta. Hay que realizar un esfuerzo de penetración para lograr, en lo posible, una síntesis de la acción bautismal y de la acción mariana.

La síntesis es imposible, si no se tiene un principio que la dirija y la oriente. ¿Cuál será ese principio en nuestro caso concreto? Esto es lo que ahora quiero esclarecer.

REGENERACIÓN BAUTISMAL Y MATERNIDAD DE LA VIRGEN

Lo propio del bautismo es reengendrarnos, producir en nosotros una generación sobrena-

³ PABLO VI, Epístola *Si ex providentia* del 1 mayo 1971: en «Ecclesia» del 22 mayo 1971, p. 17a (657): AAS, t. 63, p. 472.

tural que nos hace hijos a semejanza de Cristo ⁴, es decir, que imprime en nosotros una imagen de Cristo en cuanto que Él es Hijo de Dios desde la eternidad y en cuanto es Hijo de María desde la encarnación. De modo todavía más unitario, y también —si no me engaño— más exacto y más profundo deberíamos decir que el bautismo nos hace participar en la generación eterna de Cristo, tal como Él mismo quiso adaptarla a nuestra condición humana naciendo de la Virgen ⁵.

Consideradas a esta profundidad las relaciones entre la Virgen y el bautismo, no sólo no existe oposición o antagonismo entre sus respectivos influjos, sino que se advierte en seguida una perfecta coherencia y armonía. De este

⁴ El Nuevo Testamento afirma con entera claridad que por el bautismo *nacemos de lo alto* (Io 3, 3-7), es decir, de Dios. De manera más general se dice que de Dios *nace* todo el que recibe a Cristo (Io 1, 12-13); ahora bien, según el mismo Nuevo Testamento, el bautizarse es el primer modo típico de recibir a Jesucristo. A ello habría que añadir todo cuanto el Nuevo Testamento enseña sobre la vida del cristiano, vida que nace en el bautismo y se caracteriza por su índole filial: el Padre nos hace hijos en su Hijo (Rom 8, 29) y nos da conciencia de esta filiación enviándonos el Espíritu de su Hijo (Rom 8, 14-17), Espíritu que es comunicado mediante el bautismo (Io 3, 5-8).

⁵ Cristo, dice el Vaticano II, «fue concebido del Espíritu Santo y nació de la Virgen precisamente para que por el ministerio de la Iglesia nazca también en los corazones de los fieles» (LG 65). El bautismo es un medio bien típico a través del cual la Iglesia ejerce su ministerio. Lo que ahora interesa destacar es que ese bautismo nos hace nacer y nos destina a crecer en Cristo *en cuanto que Él nació de la Virgen*. Por lo cual, el Concilio mismo pone la eficacia del bautismo en dependencia de la ejemplaridad maternal y virginal de María (LG 64).

modo nunca se caerá en la tentación de exaltar el bautismo rebajando a la Virgen, ni tampoco en la de engrandecer a la Virgen desestimando u olvidando el valor del bautismo. El bautismo nos comunica una plenitud de bienes que Cristo hace brillar para nosotros en su propia Madre, más aún en los vínculos que lo unen a Él mismo con Ella, de manera que así podamos contemplarlos bajo una forma adecuada a nuestra condición humana. La relación que por el bautismo se establece entre todos los bautizados y la Virgen guarda analogía, aunque ciertamente muy lejana, con la relación que Cristo quiso establecer con su Madre por el hecho mismo de nacer de Ella.

Creo que nunca se entenderá el bautismo en toda su profundidad, si se cae en la tentación de desligarlo de aquel misterio por el cual el Hijo de Dios quiso hacerse Hijo de María y nacer de Ella.

Pero todavía debemos avanzar más en nuestro razonamiento para descubrir una nueva perspectiva de la función regenerante, verdaderamente maternal, de María y su relación con el bautismo.

El bautismo nos engendra a la vida sobrenatural, es decir, a una vida que ninguno de nosotros puede vivir solitariamente, en aislamiento de los demás, sino que reclama la formación de una «familia» y la convivencia familiar. La Iglesia es más que una suma de individualidades; es la familia de los hijos de Dios, obligados a amarse y ayudarse en el camino de la santidad.

La Sagrada Escritura, cuando habla de la vida cristiana, está llena de conceptos familiares.

Dios es nuestro Padre⁶. Cristo quiso hacerse nuestro «hermano mayor» o el primogénito entre muchos hermanos⁷. Todos nosotros somos hermanos en Cristo y constituimos la familia de Dios en este mundo⁸.

En conformidad con estas ideas bíblicas, el Concilio Vaticano II presenta repetidas veces la Iglesia no sólo como el pueblo de Dios, sino también como su familia, la cual está llamada a crecer y desarrollarse, internamente hasta la santidad personal o identificación con Cristo de cada bautizado, y externamente hasta alcanzar las dimensiones de la humanidad⁹.

El cúmulo de bienes incluidos en los conceptos familiares que acabo de mencionar se nos comunican por medio del bautismo. Efectivamente, este sacramento produce en todos nosotros una misma regeneración, es decir, nos hace entrar en relación con el mismo Padre y, por tanto, nos transforma en hermanos.

Me parece que acerca de esto no puede haber dificultad, puesto que se trata de ideas que todos hemos asimilado desde nuestra primera formación cristiana, aunque no siempre nuestra

⁶ La paternidad de Dios es una idea tan repetida en la Sagrada Escritura, ya desde el Antiguo Testamento, que no es necesario hacer ningún esfuerzo para documentarla. Para dar alguna referencia bíblica, se puede ver Mt 6, 9-13 (la oración del *Padrenuestro*); 6, 25-34 (confianza en la providencia del Padre celestial).

⁷ Rom 8, 29.

⁸ Mt 23, 8.

⁹ Podrá verse LG 6d; GS 40b. Para desarrollo del tema podrá verse lo que dije en *La Iglesia, sacramento del mundo*, pp. 258-288.

vida práctica sea reflejo de la convicción que tenemos.

La cuestión doctrinal que queremos esclarecer aquí es la de la presencia y la acción de la Virgen en todo este proceso constitutivo de la gran familia de Dios en este mundo, que es la Iglesia.

El Concilio Vaticano II afirma expresamente que la Virgen «coopera con amor materno a la generación y educación de los fieles»¹⁰. El concepto de educación no nos interesa por el momento. El centro de la afirmación conciliar está en la idea de generación, sobre la cual es preciso reflexionar un poco.

El bautismo nos engendra a la vida de la gracia. La Virgen nos engendra a la misma vida. Nos encontramos, pues, con *generación bautismal* y con *generación mariana*. Sería un error entender estas dos generaciones, como si se tratase de realidades distintas, es decir, como si los cristianos hubiésemos de nacer a la vida cristiana dos veces distintas y por dos procedimientos distintos. Es evidente que un tal dualismo no puede ser aceptado, porque se opone a los datos más elementales.

Por consiguiente, hay que coordinar generación bautismal y generación mariana, mostrando que se trata de una sola generación que nos hace nacer a la única vida cristiana, aunque presentadas, tanto la generación como la vida que de ella brota, bajo dos perspectivas distintas. Pero, precisamente por ser perspectivas distintas de una misma realidad, es necesario integrarlas en una visión unitaria.

¹⁰ LG 63.

Para lograr este objetivo, es preciso desentrañar el contenido de la índole familiar de la vida cristiana. Considerando la cuestión de manera teórica, es evidente que la índole familiar de la vida cristiana podía ser explicada con sólo recurrir a la suprema y trascendente paternidad de Dios, porque en ella está contenido, de manera eminente, todo cuanto puede aportar una maternidad humana cualquiera, incluida la de la Virgen. Pero en la vida cristiana, el recurso a la sola «teoría» es una peligrosa tentación. Efectivamente, en teoría nuestra filiación adoptiva y la índole familiar del cristianismo se podría explicar también sin bautismo e incluso sin la encarnación, pasión, muerte y resurrección del Hijo de Dios. Ni el bautismo, ni los misterios de Jesucristo añaden nada propiamente a la paternidad que compete a Dios por razón de la perfección infinita de su naturaleza divina. Pero este modo de razonar debe ser desechado, puesto que lleva derechamente a negar o dejar en el olvido los hechos reales y los elementos esenciales de la redención y de la vida cristiana a través de los que Dios ha querido mostrarnos su paternidad e incorporarnos efectivamente a su familia. La paternidad de Dios se hace efectiva en cada uno de nosotros por la virtud de los misterios de Jesucristo que se nos aplican mediante el bautismo. Sólo en esta visión unitaria e integradora se puede lograr una idea exacta del plan de Dios.

Por consiguiente, el hecho de que la presencia de la Virgen no sea «teóricamente» necesaria para explicar la índole familiar de la vida cristiana, no puede ser tenido en cuenta para

un razonamiento sereno, completo y exacto, sobre este tema. Lo que de verdad interesa es contemplar con criterio positivo, ateniéndose a los hechos, el modo como la Virgen contribuye a que nosotros descubramos el contenido familiar del cristianismo.

La Iglesia es la familia de Dios. Pero una familia de Dios compuesta por hombres, los cuales necesitan de recursos humanos para descubrir y asimilar todo lo que en ella hay de contenido familiar. Y para esto precisamente es para lo que nos ayuda la Virgen. En el orden humano es impensable una familia sin la acción de una madre. Este hecho condiciona de tal modo al hombre que ciertas realidades del orden de la gracia no llegará a descubrirlas en su plenitud, si no es a través de la idea y de las funciones de madre. La Iglesia es una familia en la cual todo procede de un Padre, de Dios; pero este Padre ha querido dar a los hombres en el orden de la gracia una Madre, cuya función primordial consiste precisamente en hacernos descubrir más fácilmente y más profundamente las riquezas de la paternidad divina.

Maternidad de la Virgen y paternidad de Dios no son conceptos contrapuestos ni realidades antagónicas que tiendan a limitarse y excluirse mutuamente. Mediante la maternidad de la Virgen, nuestro Padre Dios ha querido ofrecernos una nueva posibilidad de conocer mejor su paternidad divina. La Virgen, con su función maternal, nos ayuda a formarnos una idea más exacta y más profunda de la paternidad de Dios,

«de quien procede toda familia en los cielos y en la tierra»¹¹.

COMPENETRACIÓN DE LO BAPTISMAL Y DE LO MARIANO

Me parece que todo lo precedente recibe su esclarecimiento definitivo, si lo consideramos a la luz del misterio de la encarnación del Verbo. Cristo es Hijo de Dios e Hijo de la Virgen. Por ser Hijo de Dios nos revela de modo absolutamente perfecto la paternidad divina; pero, a la vez, por ser Hijo de María, nos descubre que la paternidad divina no sólo no excluye una maternidad humana, sino que, al contrario, se sirve de esta maternidad para manifestarse mejor a los hombres.

Sin la presencia maternal de María, los cristianos tendríamos una idea mucho menos perfecta de la paternidad de Dios. Y nadie que crea verdaderamente que Cristo es con toda propiedad Hijo de Dios e Hijo de María puede tener objeciones de fondo contra esta doctrina, aunque, desde luego, siempre es posible, más aún necesario, progresar en su comprensión y mejorar la exposición. Pero se trata de un progreso y de un mejoramiento homogéneo, es decir, que se mantiene dentro de la línea señalada y que toma como punto de partida el misterio de la Encarnación del Verbo.

Una vez lograda la coordinación entre paternidad divina y maternidad de la Virgen, me parece que resulta ya fácil comprender cómo

¹¹ Eph 3, 15.

la *generación bautismal* y la *generación mariana* no son dos generaciones y dos nacimientos distintos, sino uno solo y el mismo, considerado desde dos perspectivas complementarias.

Dios nos regenera mediante un bautismo que se sitúa dentro de la totalidad del plan salvífico, en el cual Dios mismo ha querido la existencia y presencia maternal de la Virgen para imprimir en nosotros el fruto de su propia paternidad. Es decir, el bautismo nos regenera mediante una regeneración en la que está ya presente todo el influjo maternal que la Virgen ejerce por disposición y voluntad de Dios. Análogamente, la Virgen nos regenera canalizando su acción a través del sacramento de regeneración que es el bautismo.

Para el cristiano no se trata nunca de escoger entre *generación bautismal* o *generación mariana*. En el plan de Dios, lo bautismal es mariano y lo mariano es bautismal. El bautismo nos comunica el fruto de la participación de la Virgen en el misterio de la salvación, y la Virgen hace llegar a nosotros ese fruto mediante el bautismo.

La maternidad de la Virgen respecto de Jesucristo, que es el único Salvador de todos los hombres, ilumina de modo definitivo la función materna que Ella misma ejerce respecto de los hombres, así como sus relaciones con el bautismo, instituido como sacramento de regeneración.

BAUTISMO Y MATERNIDAD DE MARÍA EN PERSPECTIVA ECUMÉNICA

Según Pablo VI, María es «el centro maternal de la unidad»¹² 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»¹³. La unidad es un bien genuinamente cristiano que llega a los fieles por vía de generación o como fruto de la maternidad de María. La misma unidad está comprendida también en la gracia de regeneración producida por el bautismo. Maternidad de María y sacramento del bautismo encuentran en la unidad un peculiar punto de contacto al que es necesario dedicar un poco de atención.

De acuerdo con lo dicho anteriormente, en la unidad todo es bautismal y todo es mariano, porque el fruto de la maternidad de María no llega al cristiano por vía paralela al bautismo, sino que se comunica a través de este sacramento y brota de su interior, en cuanto que él mismo está vinculado con la acción de María.

¹² PABLO VI, Alocución en la Audiencia general del 18 nov. 1964: en «Ecclesia» del 2 en. 1965, p. 9b (9).

¹³ PABLO VI, Homilía en la fiesta de la Purificación, 2 febr. 1965: AAS, t. 57, pp. 251 y 252. Para desarrollo del tema véase M. DE TUYA, O. P., *María Madre de la unidad*: en «C. Tomista», 92 (1965), 633-684. Bajo un aspecto general, puede verse C. BALIC, O. F. M., *María y el ecumenismo*: en «Unidad Cristiana», 20 (1970), 137-150; P. EMONET, C. P. C. R., *Un problema en el diálogo ecuménico con los protestantes: la mariología*: *ib.*, 19, (1969), 210-232, con abundante bibliografía.

La unidad cristiana tiene evidentes analogías con cualquier tipo de legítima unidad entre los hombres¹⁴. Pero su contenido propio es original, e igualmente original es el modo como se comunica a los hombres. La unidad entre los cristianos es una verdadera gracia que, por serlo, consiste en una participación de Dios que nos hace ser hijos suyos y nos impulsa a desarrollar ilimitadamente nuestra filiación divina adoptiva. Toda gracia nos pone en relación con la paternidad de Dios, porque o produce la filiación adoptiva, o la perfecciona, o dispone para ella como en el caso de las gracias con que el pecador se prepara para la conversión y para recibir la gracia de la justificación. Es decir, todos los elementos pertenecientes a la vida cristiana proceden de Dios y se comunican a los hombres por vía de generación. Lo cual, aplicado al caso presente, significa que Dios nos engendra para vivir en unidad, en aquella unidad concreta y específica a que se refiere Jesús en su oración por la unidad de los Apóstoles y de cuantos, a través de los tiempos, habían de creer en Él¹⁵.

El sacramento del bautismo y el influjo maternal de María deben ser referidos a esa unidad concreta¹⁶, que es la unidad del cuerpo

¹⁴ GS 42c, 44c.

¹⁵ Io 17, 6-26.

¹⁶ El concepto de unidad es fundamental para entender la obra de Cristo y, por lo mismo, el misterio de la redención. San Juan dice que Jesús vino al mundo con la misión de morir; «pero no sólo por el pueblo (judío), sino para congregar en unidad a los hijos de Dios que estaban dispersos» (Io 11, 52). Esta capital idea supone la caridad, amor a Dios, y por Él

místico o del entero pueblo de Dios. La regeneración bautismal es regeneración en la unidad y para la unidad de todos los bautizados, los cuales, por tanto, deben formar una sola comunidad salvífica que «nace» también en el bautismo. Este sacramento no puede ser considerado solamente en perspectiva individual, puesto que una de sus finalidades características es dar origen a la comunidad; la regeneración bautismal nos engendra a cada uno como hijo de Dios, uniéndonos a los demás hijos de Dios, dando así origen a la comunidad cristiana y haciendo a cada uno miembro de esa familia o comunidad. Como dijo San Pablo, «todos nosotros hemos sido bautizados en un solo Espíritu *para constituer un solo cuerpo*»¹⁷.

Por su parte, la maternidad de María sigue la misma orientación del bautismo. Es una maternidad que dice también orden al cuerpo del cual Cristo es cabeza, o sea, a la Iglesia universal, porque solamente ésta es capaz de realizar todo lo que compete al cuerpo de Cristo.

Resumiendo estos pensamientos, es preciso afirmar que Dios nos engendra para la unidad por medio del bautismo, en el que deposita el influjo materno de María.

Las divisiones confesionales implican limitaciones en la filiación bautismal-mariana que guardan una perfecta correspondencia con las limitaciones puestas a la plenitud de comunión. La separación no es un hecho meramente so-

a los demás, y la obediencia, en primer lugar a Dios, y por Él a la legítima jerarquía en las cosas a ella encomendadas.

¹⁷ 1 Cor 12, 13.

cial; afecta a realidades tan profundas como la gracia de filiación adoptiva.

En esta materia es fácil errar por una visión un tanto superficial del problema. A menudo se discurre pensando sólo en *la posibilidad de salvarse* y presuponiendo, al menos inconscientemente, que todo lo demás es accidental o que se refiere únicamente a la organización disciplinar de la comunidad cristiana. Pero la separación es una herida que resta vigor a la filiación adoptiva, más aún, que le inflige una verdadera mutilación, privándola de alguno de sus elementos integrantes (y dificultando la salvación). Cuanto mayor es la separación, tanto más profundamente herida y mutilada queda la filiación adoptiva, esta filiación concreta que llega al hombre mediante un bautismo en el que, por voluntad de Dios, actúa y se hace efectivo el influjo materno de María.

Para formarse una idea de la profundidad de la herida y de la importancia de la mutilación inherente a la separación puede servir lo que el Vaticano II dice a propósito del bautismo: este sacramento «constituye un vínculo sacramental de unidad válido entre todos los que han sido regenerados por él. Sin embargo, el bautismo de por sí es sólo un principio y un comienzo, porque todo él tiende a conseguir la plenitud de la vida en Cristo. Así, pues, 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»¹⁸.

¹⁸ UR 22b.

Cuando el bautismo, por las razones que sea, no alcanza la plena medida descrita por el Concilio Vaticano II, tampoco el bautizado puede vivir con plenitud la filiación bautismal, es decir, la filiación por la cual el hombre es transformado en hijo de Dios y «coheredero de Cristo»¹⁹. Otro tanto hay que decir de la filiación mariana, correlativa a la maternidad que la Virgen tiene en relación con cada uno de los fieles y con la Iglesia globalmente considerada. Porque si María es «el centro maternal de la unidad» querida por Cristo, es decir, si Ella produce maternalmente o por vía de generación la unidad de los fieles, cualquier limitación introducida en la unidad implica una merma y una falta de plenitud en el modo de vivir las relaciones filiales para con María. El hecho de que la limitación sea introducida inculpablemente no quita la limitación misma.

Pero la separación y sus consecuentes limitaciones de índole bautismal-mariana no pueden ser vistas únicamente en relación con los separados de la plenitud de la comunión y de la unidad que «subsiste indefectiblemente en la Iglesia católica y esperamos que crezca cada día hasta la consumación de los siglos»²⁰. Desde luego, la separación es algo que afecta esencialmente a los cristianos no-católicos, a los «separados», a los que limita, y hasta obstaculiza, las posibilidades de salvación, de llevar a plenitud la vida cristiana recibida inicialmente en el bautismo. Pero la separación es un fenómeno que repercute también sobre la Igle-

¹⁹ Rom 8, 17.

²⁰ UR 4c.

sia católica, aunque accidentalmente; para ella la separación de algunos cristianos «hace más difícil expresar en la realidad de la vida la plenitud de la catolicidad bajo todos los aspectos»²¹. La separación es como una sombra que se proyecta sobre el misterio de la filiación bautismal-mariana, dificultando su exacta comprensión, y, más aún, para algunos puede convertirse en un obstáculo que tiende a impedir su pleno desarrollo, si no procuran atraer o unir a los separados.

La fe que la Iglesia tiene en la Virgen María y en el bautismo es una fuerza que la impulsa poderosamente al trabajo ecuménico, porque sólo cuando este trabajo haya llegado al resultado apetecido, es decir, a la reunión de todos los cristianos separados bajo el único pastor, el sucesor de Pedro y vicario de Cristo, el testimonio que la Iglesia dé «en la realidad de la vida» sobre el bautismo y sobre la Virgen alcanzará la perfección, el nivel y el esplendor que le son propios. El ecumenismo no representa sólo una acción de la Iglesia hacia el exterior; es también un esfuerzo por mejorar cualitativamente la propia vida bautismal-mariana.

Pero esto resulta incomprensible, o poco menos, cuando se enfoca la vida cristiana en una perspectiva exclusivamente individual. Es necesario contemplar esa vida en su aspecto fraternal y apostólico, eclesial, o en cuanto destinada a plasmarse en la comunidad-Iglesia que es la única en la cual pueden desarrollarse todas sus virtualidades y manifestarse todas sus exi-

²¹ UR 4 (párrafo penúltimo).

gencias. Por lo cual, para avivar y formar la conciencia ecuménica entre los católicos, es necesario habituarse a considerar tanto la maternidad de María como el bautismo en relación con la Iglesia universal, teniendo, por otra parte, buen cuidado de que esa visión universal integre todo cuanto se refiere a las personas, en su concreta individualidad, juntamente con los bienes y los problemas específicos de las comunidades particulares.

Aquí aparece uno de los más graves temas de la eclesiología actual, que es el de las relaciones entre Iglesia local e Iglesia universal. En el bautismo «nace» la Iglesia, sin ninguna limitación. Y la maternidad de María dice orden, ante todo, a la Iglesia universal. La actividad apostólica ecuménica de la Iglesia, contemplada a la luz del bautismo y de la maternidad mariana, está pidiendo la superación de cualquier planteamiento limitado, para centrar la atención en la unidad universal de la entera familia de Dios. La obra de reunir a todos es imposible cuando el centro del interés se sitúa en la Iglesia local. A base de enfoques particularistas no se llega a la unidad universal.

A juicio del Papa Pablo VI, urge buscar «los caminos para *rehacer* la fraternidad»²² entre los cristianos, llegando a la medida plena de fraternidad querida por Cristo. Pero, ¿cómo rehacer la fraternidad? He aquí un grave problema en el que están comprometidos todos los cristianos y para cuya solución muchos trabajan denodadamente procurando acercar a los cristianos separados a la plenitud de la unidad

²² PABLO VI, Ep. Ap. *Spiritus Paracliti*: AAS 56 (1964), 355.

con la Iglesia. El bautismo y la maternidad de María tienen una palabra que decir y una pauta que señalar.

Los esfuerzos por rehacer la fraternidad sólo pueden ser operantes y conducir a resultados positivos si van acompañados de un esfuerzo análogo por rehacer la *filiación*. Antes que un atentado contra la fraternidad, la separación es un corte en la filiación bautismal-mariana, a la cual despoja de algunos de sus elementos integrantes. No será posible comprender lo que falta a la fraternidad, ni, por tanto, formarse idea exacta de la distancia que separa a los protestantes y cismáticos de la verdadera Iglesia, si previamente no se presta atención a la totalidad del contenido de la filiación bautismal-mariana y a las exigencias concretas que impone. En ningún orden de cosas la fraternidad es principio de la filiación común, antes bien, resulta inexplicable si no se presupone esa filiación común. Desde luego, no se trata de inventar una filiación que contenga más elementos de los que se hacen presentes en la fraternidad. Se pretende únicamente orientar el movimiento ecuménico hacia su aspecto más profundo, para comprender mejor la importancia que tiene y las vías de solución.

Las exigencias ecuménicas de índole fraternal obligan a profundizar en el contenido de la generación bautismal-mariana que se nos comunica por el bautismo. Es decir, el ecumenismo constituye una poderosa llamada a vivir el cristianismo en profundidad ²³, de cara a Jesucristo, a sus sacramentos y a la acción que, por voluntad de Él, ejerce la Virgen.

²³ UR 6-7.

Entre las «voces» integrantes de la llamada está la que procede de María y concretamente de su función maternal. Un ecumenismo, basado sobre el concepto de filiación, se encuentra en seguida con la Virgen. Ella, por tanto, no puede ser obstáculo para ninguna forma de ecumenismo sano y constructivo, como no lo es tampoco el bautismo, aun cuando éste impone exigencias que no se cumplen actualmente en todas las confesiones cristianas ²⁴.

MIRANDO HACIA LA HUMANIDAD UNIVERSAL

«La Iglesia —dice el Vaticano II— es misionera por su propia naturaleza» ²⁵. Todo aquello que entra en la constitución de la Iglesia contribuye a darle naturaleza misional y la impulsa a la tarea de anunciar continuamente el Evangelio a todos los hombres que todavía lo desconocen (además de seguir recordándolo a los que ya lo conocen o han empezado a conocerlo). Sobre la singular importancia de los sacramentos y del influjo materno de María en el misterio de edificar la Iglesia no hay necesidad de insistir ahora. El hecho es suficientemente claro como para servir de punto de partida.

La filiación transmitida por el bautismo no puede ser entendida exactamente si alguien aísla este sacramento de su proyección misionera (que es una parte o aspecto del deber de todo cristiano de contribuir a la salvación de los demás). Y otro tanto hay que decir de

²⁴ UR 22b.

²⁵ AG 2a.

la maternidad espiritual de María. Sacramento del bautismo y maternidad de la Virgen están abiertos a todos los hombres, no sólo en el sentido de que cualquiera puede recibir el bautismo y participar de los frutos de la maternidad mariana, sino también, y primariamente, en cuanto que el bautismo y la maternidad son principios que comprometen a cada cristiano, y a la Iglesia entera, para con aquellos hombres que desconocen a Cristo, o le conocen insuficientemente.

También en este caso bautismo y maternidad mariana se encuentran, o, hablando más exactamente, se compenetrán para constituir un principio único de acción misional, puesto que el sacramento está vinculado con la maternidad y ésta tiene en el sacramento uno de los vehículos apropiados para transmitir su influjo y hacerlo efectivo a los hombres.

El bautismo hace al hombre hijo de Dios y lo capacita para dirigirse a Dios como a Padre. Ahora bien, «no podemos invocar a Dios, Padre de todos, si nos negamos a portarnos fraternalmente con algunos hombres creados a imagen de Dios»²⁶. El horizonte propio del bautismo y, por tanto, del bautizado es la humanidad universal. Cristo mandó predicar el Evangelio en todas partes y hacer a los hombres discípulos suyos mediante el bautismo²⁷. Este mandato del Señor configura misionalmente no sólo la predicación cristiana, sino también el bautismo y todos los sacramentos por los que se desarrolla la vida en él iniciada.

La predicación tiene que servir, ante todo,

²⁶ NAe 5a.

²⁷ Mc 16, 15-16; Mt 28, 19.

para que la totalidad de los hombres conozcan la totalidad de la palabra de Dios, puesto que Dios no habló para unos pocos solamente, sino para la humanidad entera. Quien conoce la palabra de Dios recibe, por ese mismo hecho, la misión y contrae la obligación de poner todos los medios a su alcance para hacerla llegar a los demás hombres (y éste es un motivo más por el que se agrava la obligación de todo cristiano de conocer y vivir cada vez mejor la palabra de Dios).

El bautismo, por su parte, implica un compromiso no sólo de consagración a Dios, sino también de servicio a todos los hombres para facilitarles el encuentro filial con Dios, «Padre de nuestro Señor Jesucristo»²⁸, el cual quiere enviar sobre todos los hombres el Espíritu de su Hijo para que todos también, dirigiéndose a Él, puedan exclamar: «Padre»²⁹. Este tipo de encuentro con Dios, con Dios tripersonal, tal como se revela en Jesucristo, y no un vago sentido de la divinidad, es el término hacia el que se orienta la obra misional de la Iglesia en la que deben cooperar todos cuantos, por la gracia del Espíritu Santo, han recibido la regeneración bautismal. Mediante la obra misionera, dice el Vaticano II, «se cumple verdaderamente el designio del Creador, al crear al hombre a su imagen y semejanza, ya que todos los que participan de la naturaleza humana, regenerados en Cristo por el Espíritu Santo, contemplando unánimes la gloria de Dios, podrán decir: *Padre nuestro*»³⁰.

²⁸ Eph 1, 3.

²⁹ Gal 4, 6.

³⁰ AG 7, al fin.

La filiación adoptiva que el bautismo comunica está destinada a todos los hombres. Si alguien quisiera reservarla en exclusiva para sí mismo, la desfiguraría gravemente. Y nadie puede formarse una idea exacta de ella ni vivirla en perfección en la práctica, si no la considera en relación con todos los hombres, es decir, si no ve en ella un principio de misión y un título que crea el deber de servicio a todos los hombres, para ayudarles a conseguir esta misma filiación, o a profundizar en ella. Si se cierra la perspectiva misional, el bautismo pierde grandísima parte de su sentido y, lo que es peor, se oscurece y empobrece la fe en la paternidad de Dios, que es una paternidad universal, destinada a hacerse efectiva en todos los hombres, mediante el cumplimiento, en todos, de su plan y de su voluntad salvífica³¹.

Ahora bien, lo que se dice del bautismo y de la filiación que comunica, debe ser aplicado análogamente a la Virgen María y a la maternidad que Ella ejerce por vía de generación sobrenatural en el orden de la gracia. Porque, según se ha repetido ya varias veces, bautismo y maternidad mariana no son dos principios simplemente coexistentes o paralelos, sino que están coordinados entre sí para producir un efecto único. La Virgen impulsa a descubrir y contemplar la proyección misional del bautismo, y, a la vez, la consideración del bautismo bajo este aspecto ayuda a comprender mejor la función maternal que cumple la Virgen en relación con todos los hombres.

El Vaticano II enseña de manera explícita

³¹ 1 Tim 2, 4-6.

que la maternidad de María tiene un alcance universal. María, dice el Concilio, «es Madre de Cristo y Madre de los hombres, especialmente de los fieles»³². La maternidad espiritual se extiende a la humanidad entera, aunque, como se comprende sin necesidad de largos razonamientos, se actualiza o ejerce de modo especial en relación con los fieles, es decir, con quienes conocen el plan de Dios revelado en Cristo y lo aceptan en toda su plenitud. Si es también en estos fieles en quienes la paternidad misma de Dios y la redención operada por Cristo tienen una realización especial, ya no se puede pensar en una maternidad de María que permanezca como indiferente, produzca los mismos frutos y tenga idénticas manifestaciones en todos los hombres, conozcan o no conozcan a Jesucristo, crean o no crean en Dios.

Pero, reconocida la diversa situación en que unos hombres y otros se encuentran respecto a la maternidad de María, es necesario destacar con toda fuerza la extensión verdaderamente universal de esta maternidad. Si se piensa un poco en las palabras últimamente transcritas del Vaticano II, se ve en seguida que están calcadas en las de San Pablo, cuando dice que «Dios es salvador de todos, principalmente de los fieles»³³. No se trata de equiparar la acción de María con la de Dios, porque esto carece totalmente de sentido en el cristianismo. Sin embargo, el modo de hablar escogido por el Vaticano II tiene un contenido y una intención precisa. Por este procedimiento, el Concilio

³² LG 54.

³³ 1 Tim 4, 10.

afirma implícitamente, pero con absoluta claridad, que la maternidad espiritual de María está presente en todo el plan de salvación. Es Dios quien dispuso así las cosas, con vistas precisamente a que se cumpla su voluntad de salvar a todos los hombres.

Dar a la Virgen el título de Madre no es encerrarse en el estrecho círculo de una piedad individualizada, sino, por el contrario, descubrir y reconocerle una función característica, la cual, por lo mismo que se extiende a todos los hombres, impulsa eficazmente a colaborar para que todos participen en plenitud los frutos derivados de la maternidad mariana.

Para el cristiano, saberse hijo de Dios por el bautismo lleva a cobrar conciencia de obligaciones sacratísimas para con todos los hombres. Análogamente, creer en «la Madre de Dios y Madre de los hombres»³⁴ implica la obligación de colaborar con Ella, al menos mediante la oración, «para que los gentiles sean atraídos cuanto antes al conocimiento de la verdad, y la claridad de Dios que resplandece en el rostro de Cristo Jesús luzca para todos por el Espíritu Santo»³⁵.

Bautismo y maternidad mariana se coordinan para crear en el cristiano una viva conciencia misional. Si faltase esta conciencia, sería imposible vivir en plenitud la gracia bautismal y secundar con fidelidad los impulsos que proceden de la maternidad de María, puesto que ni la vivencia bautismal ni la mariana al-

³⁴ LG 69.

³⁵ AG 42b.

canzan su propia medida, mientras no lleguen a ser un principio de preocupación por todos los hombres y de servicio efectivo a todos ellos en orden a la salvación de la cual Cristo es autor.

The first of these is the fact that the
the second is the fact that the
the third is the fact that the
the fourth is the fact that the
the fifth is the fact that the
the sixth is the fact that the
the seventh is the fact that the
the eighth is the fact that the
the ninth is the fact that the
the tenth is the fact that the

IV. LA VIRGEN MARIA Y EL SACRAMENTO DE LA CONFIRMACION

El sacramento de la confirmación, como todos los sacramentos, es un medio de participar en la obra de redención llevada a cabo por Jesucristo. Ahora bien, en la obra de la redención la presencia de María aparece por todas partes, porque Ella, según las palabras del Vaticano II, «se consagró totalmente como esclava del Señor a la persona y a la obra de su Hijo, sirviendo bajo Él y con Él al misterio de la redención»¹. El sacramento de la confirmación recoge, bajo la modalidad que le es propia, la presencia de la Virgen al lado de su Hijo Redentor, la hace operante en los hombres y despierta en éstos la conciencia de haber contraído con María unos vínculos especiales que deben ser canalizados en la línea reclamada por el sacramento mismo.

¹ LG 56.

Hay que evitar siempre cualquier tipo de concepción dualista, es decir, cualquier tentación de pensar que la acción de la Virgen y la del sacramento siguen líneas contrarias entre sí. Una forma mitigada, pero también reproachable, de concepción dualista sería la de imaginarse que para dar realce al sacramento de la confirmación es necesario guardar silencio sobre la Virgen, o que, a la inversa, para poner de relieve la función de la Virgen hay que dejar en la sombra el sacramento.

Cualquier idea de este tipo debe ser excluida radicalmente, porque sólo puede servir para desorientar la mente cristiana, y, en última instancia, para oscurecer la verdad revelada y, por tanto, debilitar la fe. La Virgen María imprime en el cristiano un impulso que le orienta hacia una mejor comprensión del sacramento de la confirmación, y, a su vez, este sacramento, cuando es vivido con humilde fidelidad, hace descubrir mejor la presencia y las funciones de María en el desarrollo de la vida cristiana.

CONFIRMACIÓN, DON DEL ESPÍRITU SANTO, ENCARNACIÓN

Según toda la tradición cristiana, el sacramento de la confirmación transmite a los fieles el don del Espíritu Santo, tantas veces prometido por Cristo ². Pero la acción del sacramento

² Io 14, 16-17, 26; 16, 4-15; Act 1, 5. (Estos pasajes no son más que una muestra de lo mucho que en el Nuevo Testamento se encuentra acerca de la promesa del Espíritu Santo y de su acción sobre los discípulos de Jesús.)

se realiza no de un modo cualquiera, sino conforme al plan establecido por Dios mismo, que es la fuente de toda santidad. Y Dios ha querido que toda comunicación del Espíritu Santo a los hombres esté en dependencia de la maravilla suprema obrada por este mismo Espíritu cuando descendió sobre la Virgen María para realizar en Ella y mediante la cooperación de Ella el misterio de la encarnación del Verbo. Toda acción del Espíritu Santo sobre los hombres contiene una referencia esencial e indestructible a un misterio en el cual la Virgen María cumple su misión más propia y característica, que consiste en prestar su cooperación maternal a la encarnación del Verbo. Es decir, dentro del plan de salvación, no existe comunicación del Espíritu Santo a los hombres que no dependa de la comunicación que el mismo Espíritu Santo hizo de Sí a la Virgen³.

El Concilio Vaticano II recuerda expresamente el vínculo del misterio de Pentecostés, o venida del Espíritu Santo sobre la Iglesia, con el descenso del mismo Espíritu sobre María. Efectivamente, «María imploraba con sus oraciones el don del Espíritu, que en la anunciación ya la había cubierto a Ella con su sombra»⁴.

Lo que ocurrió el día de Pentecostés se renueva a través de los tiempos mediante el sacramento de la confirmación. Pero, así como

³ El Papa LEÓN XIII desarrolló ampliamente esta idea en su encíclica *Divinum illud munus*, del 9 mayo 1897: ed. en *Lettres Apostoliques de Léon XIII*, t. V, Maison de la Bonne Presse, París (s.f.), pp. 138-165 (la mitad de las páginas corresponde a la traducción francesa).

⁴ LG 59.

el misterio de Pentecostés quedaría gravemente mutilado si arrancásemos de él la presencia y la acción de la Virgen, así también el misterio que se realiza en cada hombre por el sacramento de la confirmación resultaría deformado si alguien intentase aislarlo de la Virgen. El hecho de que la Virgen María no se manifieste ahora sensiblemente, ni aparezca de modo visible en el centro de la comunidad cristiana, como ocurrió el día de Pentecostés, no quita nada a la realidad de su acción salvífica sobre cada uno de los que reciben el sacramento.

Se trata, ciertamente, de una presencia y de una acción mariana de la cual Dios podría prescindir, puesto que Dios, en sus designios, posee una libertad absolutamente soberana que no puede depender de ninguna criatura, por muy eminente que se la suponga. Pero el tema que ahora se plantea no es el de averiguar lo que Dios podía o puede, sino el de reconocer lo que efectivamente quiso y quiere, o, mejor aún, lo que hizo y continúa haciendo. Al poder de Dios se le ponen límites no sólo cuando se le hace depender de una criatura, sino también cuando se le niega o se le restringe la libertad para servirse de una criatura.

La acción de María se hace presente y operante en el sacramento de la confirmación no porque Dios necesite de María, ni dependa de Ella, sino porque Dios quiere servirse de Ella. Y esto lo quiere Dios por Sí mismo, por su libérrima y soberana voluntad, a la que el hombre no puede fijar leyes. María no se presenta ante Dios alegando méritos, títulos, derechos. Pero Dios quiso escoger a María, quiso manifestar en Ella y por medio de Ella las vías y los

modos de su acción salvífica. Si algún hombre no acepta este plan divino, se opone, en última instancia, no a María, sino a Dios mismo que quiso y quiere actuar así.

ANALOGÍAS ENTRE EL SACRAMENTO
DE LA CONFIRMACIÓN
Y LA ACCIÓN DE LA VIRGEN

El sacramento de la confirmación conduce al fiel a un estado cristianamente «adulto» o de plenitud y fortaleza, que debe tener una manifestación práctica en el celo apostólico por dar testimonio de Cristo con las palabras y con la totalidad de la vida, de acuerdo siempre con el estado en que cada uno se encuentre. La transformación de los Apóstoles y de los demás cristianos por la gracia recibida el día de Pentecostés es un modelo singularmente expresivo de lo que realiza el sacramento de la confirmación, cuando es recibido con las disposiciones apropiadas.

La acción de la Virgen, según las enseñanzas del Concilio Vaticano II, tiende a producir en los cristianos los mismos efectos. El Concilio afirma, en primer lugar, que María «coopera con amor materno a la generación y educación de los fieles»⁵. Sobre el concepto de *generación* ya se trató en la relación con el bautismo. Ahora hay que decir algo sobre la *educación* que María realiza en el interior de la vida cristiana.

La *educación*, de cualquier orden que sea, se orienta siempre hacia el logro de una plenitud

⁵ LG 63.

y no tiene sentido si se la desconecta del logro de esa plenitud. La educación cristiana se orienta hacia la plenitud propia del cristianismo, que es la de la caridad y con ella la de todas las demás virtudes, lo que supone cobrar conciencia de lo que la fe de Cristo nos da y nos exige, es decir, buscar la intimidad con Cristo, la identificación con Él, la asimilación de todos sus misterios, así como en proclamar y defender valerosamente la fe y la vida de Cristo, para que Él sea cada vez más conocido y amado entre los hombres.

Pues bien, todo este proceso está puesto, por voluntad de Dios, bajo el influjo de una acción que ejerce María, la cual, por otra parte, actúa siempre al lado de Cristo y en dependencia de Él. La palabra *educación*, empleada por el Vaticano II para expresar una de las funciones de María, posee un contenido amplísimo, el cual se agranda todavía más, si se tiene en cuenta que en la vida cristiana la educación no puede terminar sino con la muerte; nadie puede adquirir por sí mismo el estado de plenitud cristiana, ni mantenerse en él sin una especial ayuda de Dios que se transmite, porque Él lo quiso así, mediante la acción *educativa* que realiza María en dependencia de Cristo.

La plenitud a que llega el cristiano en este mundo es siempre muy relativa; pero no por eso hay que renunciar a este concepto de plenitud, puesto que expresa la realidad hacia donde converge y se orienta toda la vida cristiana ⁶.

⁶ El Concilio Vaticano II habla de la plenitud de gracia y de verdad comunicada a la Iglesia católica (UR 3d), del llamamiento a la plenitud de la vida

Y ahora podemos llegar ya a una primera síntesis de lo expuesto. El sacramento de la confirmación es sacramento que lleva a la plenitud cristiana. La acción educativa de María orienta y conduce igualmente hacia la plenitud. Ahora bien, es claro que no se puede pensar en dos plenitudes cristianas distintas, puesto que la vida cristiana es una sola. Hablar de una plenitud procedente del sacramento de la confirmación y de otra distinta que tenga su origen en la acción educativa de María, sería cosa tan falta de sentido como atribuir al cristiano dos generaciones distintas e inconexas, una realizada por el bautismo y otra debida a la Virgen.

El cristiano nace una sola vez; y en ese único nacimiento se refleja la acción coordinada del bautismo y de María. Análogamente, para el cristiano hay una sola plenitud que se logra por la virtud conjunta de la confirmación y de la educación mariana.

Este razonamiento se refuerza y esclarece teniendo en cuenta un importante dato teológico sobre los sacramentos. Desde la más antigua tradición, el sacramento de la confirmación aparece siempre como el complemento del bautismo, puesto que debe llevar a plenitud una vida a la cual el bautismo da comienzo. Por poco que se reflexione sobre este dato, se comprende en seguida que la relación entre ambos sacramentos es enteramente análoga a la que existe entre las funciones de *engendrar* y *educar*, realizadas por la Virgen María. La maternidad de María sobre la Iglesia y sobre

cristiana y a la perfección de la caridad (LG 11c, 40b), de la asistencia que la Iglesia recibe para mantenerse siempre en perfecta fidelidad al Señor (LG 9c), etc.

cada uno de los fieles no termina en *engendrar*, porque una maternidad de mera generación está esencialmente mutilada. La maternidad de María tiene también como acto propio la educación, por la cual la vida engendrada es conducida a su madurez o plenitud.

De este modo, lo dicho anteriormente sobre las relaciones entre la Virgen María y el bautismo, ayuda a comprender las que existen entre la misma Virgen María y la confirmación.

El Concilio Vaticano II da todavía un paso más. Efectivamente, presenta el apostolado de la Iglesia —que incluye la administración del sacramento de la confirmación— como cosa que guarda relación de dependencia respecto de las funciones propias de la Virgen María. «La Iglesia —dice el Concilio—, en su labor apostólica, dirige con razón la mirada hacia Aquella que engendró a Cristo, el cual fue concebido del Espíritu Santo y nació de la Virgen precisamente para que también nazca y crezca por el ministerio de la Iglesia en las almas de los fieles»⁷.

Nacer y dar el crecimiento es la obra de dos sacramentos —bautismo y confirmación— claramente vinculados con la acción materna de María, la cual, «en su vida, fue ejemplo de aquel amor materno con que han de estar animados todos cuantos, en la misión apostólica de la Iglesia, cooperan a la salvación de los hombres»⁸.

Por todo lo dicho hasta aquí, se comprende que la acción educativa de María contiene como una de sus partes importantes el influjo por

⁷ LG 65.

⁸ LG 65.

el que orienta a los hombres hacia el sacramento de la confirmación y los hace vivir conforme a la gracia de este sacramento después de haberlo recibido. Pero conviene tener en cuenta, para no caer en exclusivismos, que la educación mariana implica y comunica también un estímulo para apreciar en su valor propio todos los sacramentos. Por lo cual una devoción mariana que aislase de los sacramentos sería falsa o presupondría una insuficiente formación acerca de las verdades cristianas.

El sacramento de la confirmación, por su parte, dirige la piedad mariana de los fieles hacia un sentido de verdadera plenitud, haciendo que busque en María la solidez y profundidad de su misterio. Es decir, el sacramento está llamado a ejercer una función de purificación en la práctica de la piedad mariana, liberándola de todo lo que sea mero sentimentalismo y superficialidad. «Recuerden los fieles —dice el Vaticano II— que la verdadera devoción a la Virgen no consiste ni en un sentimentalismo estéril y transitorio ni en una vana credulidad, sino que procede de la fe auténtica, que nos induce a reconocer la excelencia de la Madre de Dios, que nos impulsa a un amor filial hacia nuestra Madre y a la imitación de sus virtudes»⁹.

LA PALABRA DE DIOS

«Toda la Escritura está divinamente inspirada»¹⁰, porque los autores sagrados no hablaron

⁹ LG 67.

¹⁰ 2 Tim 3, 16.

de propia voluntad, sino «inspirados por el Espíritu Santo»¹¹. Toda la palabra de Dios, tal como la tenemos en la Sagrada Escritura, procede de una especial inspiración divina que se atribuye o apropia en particular al Espíritu Santo.

Ya desde el principio, la Iglesia profesa en el símbolo de la fe que el Espíritu Santo «habló por los profetas», es decir, por medio de todos aquellos hombres que fueron escogidos para dar a conocer el plan salvífico y la voluntad de Dios. La doctrina tradicional de la Iglesia ha sido recogida y nuevamente propuesta por el Concilio Vaticano II en la Constitución dogmática *Dei verbum*, sobre la divina revelación, que dice así: «La revelación que la Sagrada Escritura contiene y ofrece ha sido puesta por escrito bajo la inspiración del Espíritu Santo. La santa Madre Iglesia, según la fe apostólica, tiene como sagrados y canónicos los libros enteros del Antiguo y del Nuevo Testamento, porque, escritos bajo la inspiración del Espíritu Santo, tienen a Dios por autor y como tales se le han entregado a la Iglesia misma»¹².

El Espíritu Santo, por ser el autor de la Sagrada Escritura, es también quien guía en su interpretación. Por lo cual «la Sagrada Escritura debe ser leída e interpretada con el mismo Espíritu con que fue escrita»¹³, es decir, de acuerdo con la comprensión que de ella tiene la Iglesia en la cual «el Espíritu Santo hace resonar la voz viva del Evangelio»¹⁴.

¹¹ 2 Pet 1, 21.

¹² DV 11a.

¹³ DV 12d.

¹⁴ DV 8c.

Para aceptar la palabra de Dios de esta manera precisa que responde al modo como Dios quiso revelarse, tanto el sacramento de la confirmación como la Virgen María tienen una importante función que cumplir.

La confirmación es, por antonomasia, el sacramento de la comunicación del Espíritu Santo. Según el libro de los Hechos de los Apóstoles, la imposición de manos para administrar este sacramento iba seguida frecuentemente de carismas extraordinarios con que se manifestaba la presencia del Espíritu Santo¹⁵ y que permitían comprender mejor la gracia propia de la confirmación.

El cristiano que quiera orientar su vida conforme a las exigencias de este sacramento debe poner empeño singular en la escucha, lectura y meditación de la palabra de Dios, porque para este fin concreto se le da una especial comunicación del Espíritu Santo, acompañada siempre de alguna forma de carismas o dones divinos¹⁶, los cuales, aunque no sean extraordinarios, no por eso dejan de ser eficaces para dar una cierta comprensión del misterio de Dios y de la palabra en que se revela. El cristiano confirmado, si es fiel a la gracia del sacramento, queda convertido en templo donde «la palabra de Dios mora abundantemente»¹⁷.

El Espíritu Santo que por medio del sacramento de la confirmación se comunica en plenitud no puede menos de impulsar eficazmente hacia el estudio y meditación de una palabra de la cual Él mismo es autor y cuyo sentido

¹⁵ Act 8, 14-19; 19, 1-6.

¹⁶ LG 12b.

¹⁷ Col 3, 16.

íntimo Él descubre a quienes siguen dócilmente sus inspiraciones. Más aún, la docilidad del cristiano a las inspiraciones del Espíritu Santo queda dentro del campo de acción del sacramento, uno de cuyos efectos es comunicar los dones —dones del Espíritu Santo— que permiten captar las mociones divinas y dan fuerza para seguirlas. Mediante los dones, el cristiano se apropia de tal modo la dirección del Espíritu Santo que, según la expresión usual entre los escritores místicos, obra a lo divino. Pues bien, este cristiano, así puesto bajo la acción del Espíritu Santo, tiene como una de sus dedicaciones fundamentales el estudio, meditación y asimilación de la palabra inspirada por el mismo Espíritu.

La Virgen María, por su parte, es un ejemplo admirable de docilidad a las inspiraciones con que el Espíritu Santo impulsa hacia la asimilación y cumplimiento de la palabra de Dios.

En el Evangelio encontramos unas palabras de Jesús ante las cuales, a veces, quedamos desconcertados. Cuando una mujer de entre la multitud se dirigió a Él y lo aclamó diciendo: «Dichoso el seno que te llevó y los pechos que te criaron», Él respondió: «Dichosos más bien los que oyen la palabra de Dios y la cumplen»¹⁸. La respuesta, leída superficialmente, deja una primera impresión extraña, porque parece expresar un cierto desvío en relación con la persona de la Virgen. Pero, considerado el conjunto del Evangelio, la impresión que se saca es completamente distinta. En efecto, el mismo San Lucas, que refiere aquellas palabras de

¹⁸ Lc 11, 27-28.

Jesús, es quien compendia la vida de la Virgen diciendo que consistía en meditar los misterios de Dios¹⁹. El pensamiento completo del Evangelio es que Jesús «proclamó bienaventurados a los que escuchan y cumplen la palabra de Dios *como Ella (María) hacía fielmente*»²⁰.

El Espíritu Santo, que había descendido sobre María para realizar en Ella el gran misterio de la encarnación del Verbo, continuó guiándola durante toda su vida para darle una comprensión cada vez mayor de la palabra divina o para hacerla «avanzar en la peregrinación de la fe»²¹. La Virgen María es un ejemplo sublime del modo como deben ser usados los carismas del Espíritu Santo en orden al esclarecimiento de la fe, de una fe que profesa fidelidad total a la palabra de Dios, aceptada íntegramente, sin introducir cortes y sin manipularla con criterios humanos.

La ejemplaridad de María en esta materia concreta es un bien salvífico cuya eficacia es recogida y comunicada por el sacramento de la confirmación. Los ejemplos que María da a todo cristiano no son solamente una «ayuda» con que Ella desde afuera refuerza la acción del sacramento; son, además, bienes salvíficos cuya eficacia entra en el interior mismo del sacramento y por su medio llega a los hombres que lo reciben.

Por lo cual el cristiano confirmado adquiere una especial vinculación sacramental con la Virgen María en cuanto consagrada a escuchar, meditar y cumplir fielmente la palabra de Dios.

¹⁹ Lc 2, 19 y 51.

²⁰ LG 59.

²¹ LG 59.

Pero la confirmación, como todos los demás sacramentos, dice orden a la entera comunidad eclesial y no agota sus posibilidades en la sola persona que la recibe. Una de sus funciones más características en relación con el pueblo de Dios, globalmente considerado, es suscitar y mantener el «sentido» de la fe, así como la adhesión inquebrantable a esa misma fe junto con el esfuerzo por ahondar en ella cada vez más. Si el cristiano individual se siente urgido por la confirmación a escuchar y cumplir la palabra divina, la comunidad entera se sentirá mucho más apremiada, puesto que a ella, considerada en su totalidad, también se dirige la palabra de Dios.

El Concilio Vaticano II hizo una exposición admirable que es preciso tener en cuenta. «La universalidad de los fieles —dice— que tiene la unción del Santo no puede en gañarse al creer, y expresa esta su peculiar propiedad mediante el sentido sobrenatural de la fe de todo el pueblo cuando, desde los obispos hasta los últimos fieles laicos, presta su consentimiento universal en las cosas de fe y costumbres. Con este sentido de fe que el Espíritu de verdad suscita y mantiene, el pueblo de Dios se adhiere indefectiblemente a la fe dada de una vez para siempre a los santos (Ids 3), penetra más profundamente en ella con juicio certero y le da más plena aplicación en la vida, guiado en todo por el sagrado Magisterio, sometién dose al cual no acepta ya una palabra de hombres, sino la verdadera palabra de Dios» ²².

²² LG 12a.

En estos párrafos el Vaticano II expone uno de los aspectos más característicos de la fe del pueblo de Dios, tomado en su conjunto. Es una fe adulta y madura, como corresponde a la etapa de plenitud en que nos encontramos²³; una fe capaz de captar sus propios contenidos y de formularlos, aceptándolos mediante un consentimiento universal —el propio del pueblo actuando como unidad— que es inherente a la fe misma. Para la realización de estas funciones el Espíritu Santo suscita y mantiene el sentido de la fe, y lo conduce a una perfección siempre creciente para que la aplicación de la fe a la vida sea también cada vez más plena.

Esta obra del Espíritu Santo en el conjunto del pueblo de Dios tiene una evidente analogía con el efecto que la confirmación produce en cada cristiano individual, que es conducirlo a la madurez. Ni para la persona ni para la comunidad entera existe madurez cristiana sin la efusión del Espíritu Santo, la cual o es fruto de la confirmación o dice siempre alguna relación con este sacramento, puesto que Jesús lo instituyó precisamente para cumplir su promesa de comunicarnos el don del Espíritu Santo.

La recepción del sacramento de la confirmación por cada uno de los fieles es un hecho que interesa grandemente a toda la comunidad cristiana. Sin embargo, es preciso reconocer que la vida práctica de los fieles muestra escasa sensibilidad hacia este sacramento, debido normalmente a que la formación que se tiene sobre él es por lo general muy pobre.

²³ DV 4.

El aspecto mariano del problema aparece en las enseñanzas del Vaticano II de una manera implícita, pero suficientemente clara y muy significativa. En un pasaje paralelo de aquel que trata sobre el «sentido» de la fe, el Vaticano II dice que *con la asistencia del Espíritu Santo* la comprensión de las cosas y de las palabras transmitidas por los Apóstoles crece incesantemente en la Iglesia, «ya *por la contemplación y estudio de los creyentes que las meditan en su corazón* (cfr. Lc 2, 19 y 51), ya por la inteligencia íntima y experimental que tienen de las cosas espirituales, ya por la predicación de quienes con la sucesión en el episcopado recibieron el carisma cierto de la verdad»²⁴.

El paralelismo y la alusión no pueden ser más evidentes. La Iglesia entera, para desarrollar el «sentido» de la fe, para comprender cada vez mejor el contenido de esa misma fe, debe colocarse y se coloca efectivamente en la postura con que San Lucas caracteriza la vida de la Virgen: contemplar, estudiar y meditar los misterios en el corazón. Y, por si los conceptos no fueran ya suficientemente claros para hacer pensar en la Virgen María, el Concilio remite explícitamente a los pasajes donde San Lucas los enuncia.

El Espíritu Santo produce en la Iglesia una disposición que consiste en asimilar la postura contemplativa de María; para ello se sirve de multitud de medios, pero sobre todo usa el sacramento de la confirmación con el cual, de una manera o de otra, se relaciona toda la ac-

²⁴ DV 8b.

ción que Él ejerce sobre la Iglesia. Es necesario tener siempre muy presente el dato bíblico fundamental, a saber, que el sacramento de la confirmación sirve para que se cumpla la promesa que Jesús hizo de enviar el Espíritu Santo sobre cada uno de sus discípulos y sobre la Iglesia entera.

Pues bien, el Espíritu Santo prometido, al venir efectivamente sobre la Iglesia, produce en ella una configuración profunda con la Virgen María. He aquí un dato bien importante para formarse una idea de las relaciones que median entre María y el sacramento de la confirmación.

VIRGINIDAD, BAUTISMO, CONFIRMACIÓN

«El Espíritu Santo se comunica más abundantemente por medio de la confirmación para dar a la vida cristiana perseverancia y robustez; de Él procede la victoria de los mártires y el triunfo de las vírgenes sobre el atractivo de la corrupción»²⁵. No es frecuente relacionar el martirio y la virginidad con la confirmación en cuanto sacramento por el que se recibe la plenitud del Espíritu Santo. Pero la relación existe; León XIII, en el texto que se acaba de citar, no hizo más que llamar la atención de los teólogos sobre un punto que todavía está esperando un desarrollo adecuado²⁶.

²⁵ LEÓN XIII, encíclica *Divinum illud munus*, p. 154 (de la edición citada en la nota 3 de este capítulo).

²⁶ Es triste reconocer que León XIII no encontró siempre en los teólogos una correspondencia proporcionada a la gran categoría de sus enseñanzas. Sus

De los dos temas señalados por León XIII, me fijaré solamente en la virginidad para esclarecer los vínculos que existen entre la confirmación y la Virgen María.

El Concilio Vaticano II hizo nueva luz sobre las relaciones que unen la vida de consagración a Dios por la profesión religiosa con el sacramento del bautismo ²⁷. Resumiendo mucho, se podría decir que, según el Concilio, la consagración a Dios mediante la profesión de los consejos evangélicos es una forma de actualización de virtualidades depositadas en el cristiano por el bautismo y para cuyo desarrollo Dios concede a algunos una vocación especial. La vida religiosa, como cualquier otro tipo de vocación, no «nace» fuera del bautismo, sino que brota desde su mismo interior. En el bautismo «nace» la Iglesia entera y, por tanto, todos los tipos de vocación u «órdenes» constitutivos de esta Iglesia ²⁸. Lo cual quiere decir que para saber exactamente lo que es el bautismo no basta fijarse en lo que de él se descubre a través de la vida del solo laico; es necesario extender la mirada a la Iglesia universal, tomando en consideración todas las diversidades vocacionales que la integran. El bautismo es vínculo de unidad sacramental entre todos los bautizados ²⁹; pero, al mismo tiempo, es un principio que reclama diversificación, porque sólo a través de vocaciones diversas y mediante

encíclicas propiamente teológicas han quedado, a veces, poco menos que olvidadas.

²⁷ LG 44a; PC 5a; AG 18a.

²⁸ Sobre estos «órdenes», modos o funciones que forman la Iglesia, véase LG 13c.

²⁹ 1 Cor 12, 13.

el concurso armónico de todas ellas puede mostrar y desarrollar todas sus virtualidades.

Entre los bienes constitutivos de la profesión religiosa está «la perfecta y perpetua continencia recomendada por Cristo Señor»³⁰, abrazada por amor a Él, como medio de conservar el corazón más fácilmente indiviso y para dedicarse más libremente al servicio del reino de los cielos³¹. La consagración en este género de vida dimana del bautismo y es el fruto de gérmenes bautismales para cuyo efectivo desarrollo Dios llama especialmente a algunos cristianos, dándoles una vocación también especial; tales cristianos «poseen un don particular en la vida de la Iglesia y contribuyen a la misión salvífica de ésta»³².

Si la consagración a Dios en el estado religioso con la profesión de la castidad perfecta y perpetua está inserta en el bautismo, es imposible tener una idea apropiada de este sacramento si se prescinde de esa forma de castidad. Sin embargo, hay que tener en cuenta igualmente que para conocer el contenido del bautismo no basta relacionarlo con el estado religioso, sino que es necesario tomar también en consideración todos los otros tipos de vocación cristiana: también la castidad o virginidad total por Cristo que puede vivirse fuera del estado religioso, el matrimonio, el sacerdocio en general, las diversas formas de apostolado

³⁰ PO 16a.

³¹ Mt 19, 11; 1 Cor 7, 32-35. Lo fundamental de las ideas del Vaticano II sobre este tema puede verse en LG 42c, 43a; PC 12; PO 16; OT 10.

³² LG 43b.

laical, etc. En el bautismo —repetiré una vez más— «nace» la Iglesia entera.

Lo que se dice del bautismo es aplicable con mayor motivo a la confirmación, la cual, en toda la tradición cristiana, aparece como el perfeccionamiento del bautismo³³. Por consiguiente, la confirmación requiere que en la Iglesia exista vida de consagración a Dios mediante la práctica de los consejos evangélicos junto a otras vocaciones y, de modo más concreto, que exista vida de castidad perfecta y perpetua cuya expresión culminante es la virginidad, entendida en el sentido pleno que le da la tradición de la Iglesia. Sería, por tanto, imposible formarse idea de la gracia comunicada por el sacramento de la confirmación, si se prescindiese de su especial virtud o eficacia para suscitar en la Iglesia vocaciones de cristianos que se consagran u ofrecen a Dios en virginidad.

La plenitud de vida cristiana y la fortaleza que la confirmación produce tienen una manifestación peculiar en la virginidad abrazada por amor al reino de los cielos. La virginidad no es la manifestación única de la gracia de este sacramento, pero sí una de las necesarias, porque sin ella sería imposible entender la eficacia de la confirmación instituida por Jesucristo.

Con estas explicaciones, aunque sumarias, ya se puede comprender el pensamiento de León XIII sobre el nexo intrínseco que existe

³³ El Vaticano II se sitúa en esta misma línea, presentando la confirmación como un perfeccionamiento de la incorporación a la Iglesia realizada por el bautismo: LG 11a.

entre la virginidad y la acción del Espíritu Santo en el sacramento de la confirmación.

La idea señalada por León XIII es profunda y de gran actualidad por varios motivos. En primer lugar, da un criterio para orientar la catequesis sobre este sacramento. Porque no basta decir que la confirmación comunica la promesa del Espíritu Santo y que destina a ser testigos de Cristo ante la comunidad cristiana y ante el mundo. Es necesario concretar más tanto el contenido de la gracia del Espíritu Santo comunicada por el sacramento como el testimonio cristiano que reclama. Es una gracia y un testimonio en que se incluyen como «partes» o elementos integrantes todas las vocaciones cristianas, y concretamente la vocación de consagración virginal a Dios, así como las demás vocaciones y la fortaleza para vivirlas. Todo esto significa, en última instancia, que no es posible una buena catequesis sobre la confirmación, si no va encuadrada en una pastoral de las vocaciones cristianas y de su promoción conjunta. Y, al mismo tiempo, este tipo de pastoral ganaría muchísimo asumiendo los recursos que vienen del sacramento de la confirmación.

La catequesis sobre las diversas vocaciones cristianas, y concretamente sobre la vocación a vida de virginidad, no puede ser posterior a la catequesis preparatoria de la confirmación. Y creo que con esto tenemos un criterio sacramental importante para saber cuándo se *debe* comenzar la orientación vocacional de los niños. Porque la tradición cristiana es unánime en situar la recepción de la confirmación antes

de la primera comunión. Incluso cuando se reciben a la vez los tres sacramentos de la iniciación cristiana el orden observado invariablemente es: bautismo, confirmación, eucaristía.

La práctica tradicional tiene un fundamento muy profundo. En efecto, la recepción de la eucaristía es el hecho más «espiritual» dentro de la vida cristiana y el que, por tanto, requiere o presupone una mayor plenitud del Espíritu Santo, la cual se comunica precisamente por la confirmación. La naturaleza misma del misterio cristiano está pidiendo que la confirmación preceda a la primera comunión, es decir, que se sitúe en torno a los siete años ³⁴.

Para resolver con acierto este problema es necesario dirigir una mirada hacia la Iglesia universal, porque a ella primariamente pertenecen los sacramentos. Pues bien, la edificación del cuerpo de la Iglesia *llega a su complemento* por la celebración de la eucaristía ³⁵. Por consiguiente, es claro que, pensando sobre los sacramentos en perspectiva eclesial, la confirmación debe preceder en cada persona a la comunión, por medio de la cual cada cristiano logra su máxima incorporación a Jesucristo, llegando al término de su iniciación cristiana. El bautismo y la confirmación son la preparación sacramental adecuada para recibir el cuerpo y la sangre del Señor. Una mentalidad, como la de muchos hoy día, polarizada casi exclusivamente hacia lo sociológico no es la mejor disposición para juzgar de los sacramentos desde Jesucristo y en orden a Él. En la con-

³⁴ Esta es la edad no impuesta, pero sí indicada en el *Ordo confirmationis*, n. 11.

³⁵ LG 17.

firmación muchos tienden a ver, con exclusivismo unilateral, solamente su aspecto sociológico.

Con esto, sin embargo, no se trata de fijar una norma rígida, sino de señalar el criterio que debe prevalecer.

Así, pues, el orden que regula la recepción de los diversos sacramentos de la iniciación cristiana constituye una base sólida para saber cuándo se debe iniciar la catequesis vocacional, porque, si se prescinde de las diversas vocaciones, no se puede desarrollar una buena catequesis sobre la confirmación.

El pensamiento de León XIII resulta de actualidad todavía por otro concepto. Efectivamente, la vinculación de la virginidad con el sacramento de la confirmación basta por sí sola para comprender que la vida virginal es una expresión no precisamente de egoísmo o de debilidad, sino, por el contrario, de madurez, de plenitud cristiana y de fortaleza. En la situación actual de la Iglesia es bien necesario destacar esta idea para descubrir el valor de una vida consagrada virginalmente a Dios.

La conexión entre virginidad y sacramento de la confirmación suministra un luminoso punto de referencia para descubrir la vinculación de este sacramento con la Virgen María. La Virgen, al lado de Jesucristo y en dependencia de Él, ejerce sobre la Iglesia un influjo que da origen a la consagración virginal de los cristianos³⁶ y a lo que pudiéramos llamar virginidad radical de la Iglesia misma, la cual es «virgen que

³⁶ LG 46b.

guarda pura e íntegramente la fe prometida al Esposo»³⁷.

Pero, dejando por ahora lo que se refiere al espíritu virginal de la Iglesia, fijémonos en la consagración que algunos cristianos hacen de sí mismos a Dios para vivir en virginidad. La tradición de la Iglesia, ya desde la época patrística, ve en María el modelo ejemplar de todos cuantos son llamados a la virginidad. María, dice San Agustín, «consagró su virginidad a Dios aun antes de saber que había de concebir, para servir de ejemplo a las futuras santas vírgenes»³⁸.

La ejemplaridad de María es de tal naturaleza que, *bajo* Cristo y *con* Cristo, se extiende a todos los bienes salvíficos, porque su horizonte es tan vasto como el de la redención³⁹. Su influjo en la vida cristiana no depende solamente de que los fieles, al contemplarla a Ella, se sienten estimulados a imitar su plena fidelidad a Jesucristo. Siempre *bajo* Cristo, pero siempre también *con* Cristo, el influjo de María por vía de ejemplaridad precede la decisión del cristiano y la causa, orientando e impulsando desde adentro a vivir como Ella vivió. Cuando el cristiano empieza a pensar en imitar a María, ya recibió de Ella un influjo que es

³⁷ LG 64. El Concilio Vaticano II no hace más que recoger una larga tradición que vincula estrechamente la virginidad «espiritual» de la Iglesia entera con la virginidad espiritual y corporal de María. Véase, por ejemplo, lo que sobre este punto dice SAN AGUSTÍN en su libro *De sancta virginitate*, cc. 2 y 6; en *Obras de San Agustín*, t. XII: *Tratados morales*, Madrid, BAC, 1954, pp. 140 y 144.

³⁸ SAN AGUSTÍN, *ib.*, c. 4, p. 142.

³⁹ LG 56, 63-65; SC 103.

principio y causa de aquel pensar. Y si el pensamiento de imitar está ya bajo el influjo mariano, con mucho mayor motivo lo estará también la decisión práctica y la imitación misma.

Dentro de esta ejemplaridad e influjo universal de la Virgen se sitúa la acción que ejerce para suscitar y mantener en la Iglesia vocaciones virginales.

Pues bien, uno de los principales vehículos a través de los cuales la Virgen cumple su función de mantener vivo en la Iglesia el ideal de virginidad es el sacramento de la confirmación. Sacramento y acción mariana no son dos cauces simplemente paralelos, sino dos fuerzas que se coordinan para producir en la Iglesia uno de los bienes típicos que brotan de la redención de Cristo: la virginidad aceptada y vivida «por elección de amor, no por necesidad de servidumbre»⁴⁰.

La consecuencia práctica de todo esto es que quienes profesan virginidad en la Iglesia deben ser conscientes de los especiales vínculos que por tal motivo contraen con el sacramento de la confirmación y con la Virgen María. Son vínculos conjuntos, es decir, que no se pueden actualizar debidamente, si se los considera o sólo en relación con el sacramento o sólo en relación con la Virgen. Si la acción del sacramento se fusiona con la de la Virgen para actuar unitariamente, es necesario que el cristiano dé una respuesta unitaria en la cual quede expresado el sacramento juntamente con la persona y la obra de María.

⁴⁰ SAN AGUSTÍN, *ib.*, c. 4, p. 142.

El sacramento de la confirmación, como el bautismo del que es complemento, dice orden a la Iglesia universal y al resto de la humanidad que todavía no conoce a Cristo. Análogamente, la Virgen María, por todos los misterios de su persona, y en concreto por el de su virginidad, ejerce una función salvífica sobre la Iglesia y sobre la humanidad. Por tanto, la profesión de la virginidad en la Iglesia, para adecuarse al influjo virginizante del sacramento y de la ejemplaridad mariana, debe estar informada por un profundo sentido de comunión universal con toda la Iglesia, así como por un intenso celo misional que impulse a cada uno a poner en acción todas las posibilidades que tiene para que el conocimiento y el amor de Cristo se difundan cada vez más entre los hombres.

CONFIRMACIÓN Y APOSTOLADO

La confirmación destina al cristiano, cualquiera que sea su género de vida, a ser apóstol y testigo de Jesucristo. Todos los fieles, ya incorporados a la Iglesia por el bautismo, dice el Vaticano II que «por el sacramento de la confirmación se vinculan más estrechamente a la Iglesia, se enriquecen con una fuerza especial del Espíritu Santo, y con ello quedan obligados más estrictamente a difundir y defender la fe, como verdaderos testigos de Cristo, por la palabra juntamente con las obras»⁴¹.

Entre todas las vocaciones y apostolados que

⁴¹ LG 11a.

componen la Iglesia, hay que contar la vocación laical o mejor las diversas vocaciones laicales y las diversas formas de apostolado seglar, a las que la confirmación ayuda a vivir hasta su plenitud. Para el apostolado seglar de introducir o mantener la inspiración cristiana en cada una de las profesiones humanas y en la sociedad, este sacramento comunica una luz especial del Espíritu Santo que capacita para descubrir los caminos de Dios dentro de la marcha de la historia humana y da fuerza para seguirlos, a pesar de las dificultades, o quizá persecuciones, que oponen los egoísmos y los poderes del mal de este mundo.

La obra de la confirmación es dar crecimiento, guiar hacia la plenitud, a lo iniciado en el bautismo. Hay que recordar con el Vaticano II que «todos los cristianos de cualquier condición y estado están llamados por el Señor para que lleguen a la perfección de la santidad por la que el mismo Padre es perfecto»⁴². Es oportuno recordar que por consiguiente también en el estado laical, los seglares de cualquier edad y condición, en virginidad o en matrimonio, están llamados a la santidad, a esa plenitud de la que María es «educadora y ejemplo». Por tanto, la guía del Espíritu Santo y la de María se coordinan para que cada uno dentro de su estado, cada laico dentro de su situación familiar, profesional, célibe o casado, etc., haga crecer a Cristo en sí mismo y en sus circunstancias personales para darlo a los demás.

⁴² LG 11c; cfr. 32, 39, 41 y 42; AA 6.

V. LA VIRGEN MARIA Y LA EUCARISTIA

«El sacrificio eucarístico es fuente y cima de toda la vida cristiana»¹. «En la santísima eucaristía se contiene todo el bien espiritual de la Iglesia, a saber, Cristo mismo»². Hablar de la eucaristía es hablar de Cristo realmente presente entre los hombres con un tipo de presencia muy superior a las demás que se pueden señalar³, y que, por su misma superioridad, constituye el punto central al que todas deben ser referidas y subordinadas, más aún, en el que cada una alcanza la verdadera plenitud que le es propia. Cualquier intento de limitar o empequeñecer la función de la eucaristía en la vida cristiana conduciría forzosamente a limitar y empequeñecer la obra de Cristo, la universalidad de su poder santificante, la eficacia soberana de su acción entre los hombres.

¹ LG 11a.

² PO 5b.

³ SC 7a.

Pero aquí precisamente surge el problema. ¿Se limita y empequeñece la eucaristía por admitir una especial acción de la Virgen en ella y a través de ella? Para situar el problema en sus propios términos, me parece conveniente hacer una pregunta más radical. Cristo, cuando vivió en este mundo, ¿anuló la presencia y acción de su Madre, o, más bien, la exaltó conduciéndola hasta la plenitud? Ante Cristo, ¿los hombres que mejor lo conocían, se sentían en la obligación de optar por Él o por su Madre, o sabían, como por instinto, unirlos a los dos en armoniosa síntesis, presidida siempre por la persona del Señor? He aquí el planteamiento que me parece verdaderamente evangélico.

La respuesta la da el Evangelio mismo de muchas formas. Yo quiero recordar solamente una. Los fariseos acusaron a Jesús de estar endemoniado y de haber recibido de Beelzebul, príncipe de los demonios, una «virtud» para realizar obras maravillosas ante los hombres. Era una acusación que atentaba contra el fundamento mismo de la predicación y de la obra de Cristo. La réplica fue contundente: nunca el demonio luchó contra sí mismo; si yo lo arrojé de los hombres, no hago esto con un poder que me dé él, sino con el poder que tengo de Dios; el reino de Dios está entre vosotros y no queréis aceptarlo.

Fue aquél uno de los momentos en que con mayor esplendor se manifestó la sabiduría y la verdad de Jesús frente a las calumnias de los fariseos. Y aquí el Evangelio introduce con evidente complacencia el testimonio espontáneo de una mujer que, como una persona más entre la multitud, había presenciado la disputa,

y que con el mayor entusiasmo levantó la voz para dirigirse a Jesús diciéndole: «Dichoso el seno que te llevó y los pechos que te alimentaron»⁴. He aquí una síntesis admirable. La grandeza y la gloria de Jesús se reflejan sobre la Mujer que lo llevó en su seno y lo alimentó a sus pechos.

Teniendo siempre a la vista esta síntesis, es preciso hacer un esfuerzo de reflexión para aplicarla al caso concreto de la eucaristía. Con ello se podrá conseguir una comprensión mejor del misterio de Cristo mismo, que es lo que, en definitiva, interesa y hacia lo que impulsa la Virgen; porque Ella, sintiéndose totalmente deudora de su Hijo y relativa a Él, no puede ni siquiera intentar convertirse en término último de nada, sino que todo lo orienta hacia Jesús y lo subordina a Él.

TRES ASPECTOS DE LA EUCARISTÍA

La eucaristía, dentro de su máxima unidad, posee gran riqueza de aspectos. No se puede olvidar nunca que, al decir *eucaristía*, lo que en realidad decimos es *Jesús*.

Entre todos los aspectos, hay que señalar tres fundamentales que contienen todos los demás. La eucaristía es un sacrificio inmolado a Dios, en conmemoración y renovación de la muerte del Señor hasta que Él venga⁵. Es también el sacramento por el que recibimos el cuerpo y la sangre del Señor para transformar-

⁴ Lc 11, 27.

⁵ 1 Cor 11, 24-26; 10, 18-22.

nos en Él mismo y expresar su unidad⁶. Es, finalmente, el medio por el cual Cristo permanece realmente presente en el mundo «para ser adorado y servir de ayuda y consuelo a los fieles»⁷.

Dentro de esta diversidad de aspectos, es necesario no perder nunca de vista la unidad, la cual se organiza en torno a la idea de sacrificio, que es la central. La eucaristía, por ser en verdad y no en sola figura, el sacrificio del cuerpo y de la sangre del Señor, implica que Él está realmente presente, que quien participa del sacrificio recibe real y verdaderamente sus frutos, y más el que comulga, pues recibe verdadera y realmente además el cuerpo y la sangre del Señor, que permanece presente mientras duran las especies consagradas. Ni la recepción de Cristo por la comunión, ni la continuación de su presencia en las partículas que se conservan, son comprensibles sin referencia al sacrificio. La comunión es el mejor modo de participar en el sacrificio; pero también la adoración de Cristo presente en el tabernáculo o expuesto públicamente implica un contacto especial con su sacrificio⁸, puesto que Cristo «está allí como *memoria de su sacrificio y de su pasión*»⁹.

⁶ 1 Cor 10, 16-17.

⁷ PO 5e.

⁸ Para más detalles acerca de todo esto podrá verse J. ESPEJA, O. P., *Acampa entre nosotros*, Pamplona 1969, pp. 71-92; A. BANDERA, O. P., *El sacerdocio en la Iglesia*, Pamplona 1968, pp. 204-212.

⁹ Pío XII, Alocución del 29 sept. 1956 a los participantes en el Congreso Litúrgico Internacional de Asís: AAS, t. 48, p. 722.

Ahora hay que ver si la Virgen tiene alguna especial relación con cada uno de estos aspectos, y, si la tiene, en qué sentido.

LA VIRGEN Y LA EUCARISTÍA COMO SACRIFICIO

En páginas precedentes ya se dijo algo sobre el modo como la persona y la obra de la Virgen entran en el sacrificio eucarístico. Cristo, al inmolarsé en la cruz, asumió en su propio sacrificio toda la cooperación prestada por María mediante su *compasión*. La Misa, por ser renovación de aquel sacrificio, posee su mismo contenido: Cristo inmoliéndose y fusionando en su propia inmolación la *compasión* de su Madre. Pero con esto no ha sido dicho todo.

Al tratar del sacramento de la confirmación, me parece haber mostrado con suficiente claridad que el concepto de educación es básico para comprender las relaciones de ese sacramento con la Virgen. Ahora llegó el momento de contemplar la obra educativa de María en su mismo origen. María fue la educadora de Jesús. Y por eso precisamente es la educadora de todos los cristianos, más aún, de todos los hombres, porque en Jesús está contenida la vida sobrenatural de la humanidad entera. María es verdaderamente Madre de todos los hombres.

La obra educativa de la Virgen en relación con Jesús está orientada totalmente hacia el sacrificio de la cruz, porque no puede menos de ser coherente con la misión salvífica de Jesús mismo, la cual tiene su culminación en aquel sacrificio. Por otra parte, el sacrificio de la misa no es más que la renovación incruenta del

de la cruz; el contenido sacrificial de la cruz y de la misa es el mismo, y precisamente por eso se puede afirmar con verdad que la misa renueva el sacrificio de la redención¹⁰.

Creo que el concepto de educación ayuda a captar y a comprender uno de los modos más profundos como la Virgen se asocia y coopera al sacrificio de la cruz en su momento original y, por tanto, siempre que aquel sacrificio es renovado.

La Virgen, educadora de Jesús

El tema de la Virgen educadora, y, sobre todo, educadora de Jesús, está casi completamente sin tratar. Reconozco que, en un primer momento, puede resultar desconcertante. Pero hay que precaverse de juzgar siguiendo el impulso de una primera impresión no razonada. ¿La Virgen, educadora de Jesús? Veamos.

Jesús, como Hijo de Dios y consustancial con su Padre, posee en su naturaleza divina de modo eminentísimo todas las perfecciones que puede dar o desarrollar la educación, y Él mismo tiene poder para regir desde adentro el funcionamiento de sus facultades y de toda su actividad. Este es un dato primario que debe quedar siempre a salvo, que no puede ser sometido a ninguna teoría, sino que señala un punto de vista incontrovertible para dar un juicio teológico sobre cualquier teoría. Por consiguiente, todo lo que digo aquí en tanto puede

¹⁰ Esta idea es repetida muchas veces por el Vaticano II: SC 2 y 6; LG 3; PO 13c; OT 4a.

tener valor y representa para mí un intento válido de avance teológico, en cuanto que se integre armónicamente dentro de la realidad de Cristo Jesús, como Hijo eterno y omnipotente de Dios.

La fe en la divinidad de Jesús, con todas las consecuencias que implica, no es la totalidad de la fe en Jesús, porque Él es también sustancialmente hombre, «semejante en todo a nosotros menos en el pecado»¹¹. Él, «aunque era Hijo, aprendió por sus padecimientos la obediencia»¹². «Por eso hubo de asemejarse en todo a sus hermanos, a fin de hacerse Pontífice misericordioso y fiel en las cosas que tocan a Dios, para expiar los pecados del pueblo»¹³. Escojo intencionadamente estas expresiones de un escrito doctrinal, como es la Epístola a los Hebreos, porque me parecen la mejor reflexión que existe dentro de la Sagrada Escritura misma en torno a los hechos de la vida humana de Jesús. El autor inspirado hace cobrar viva conciencia de algunos de los aspectos más desconcertantes del misterio de Jesús.

Cristo es Dios. Cristo es hombre. Lo uno y lo otro con absoluta verdad y propiedad. No un hombre que excluye la divinidad. Pero tampoco un Dios que absorbe y anula la humanidad, sea en sí misma, sea en sus manifestaciones conaturales.

La persona divina de Cristo posee no sólo las perfecciones dadas o desarrolladas por la educación, sino también toda la perfección radical

¹¹ Heb 4, 15.

¹² Heb 5, 8.

¹³ Heb 2, 17.

y entitativa de la naturaleza humana que quiso asumir. El Verbo, después de la encarnación no tiene una perfección mayor que la que le compete desde la eternidad, puesto que su perfección es infinita. Esto, sin embargo, no fue obstáculo para que Él asumiera la naturaleza humana; más aún, quiso asumirla sirviéndose del concurso de la Virgen, a pesar de que Él podía formarla directamente.

El Verbo podía imprimir directamente en su humanidad todas las perfecciones que el hombre adquiere y comunica mediante la educación. Sin embargo, Él dispuso las cosas de otro modo; llevando hasta el extremo el principio de adaptación a nuestra condición, fuertemente destacado por la Carta a los Hebreos, quiso servirse de su Madre para recibir una educación humana, lo mismo que se sirvió de Ella para otra cosa mucho más radical como es hacerse hombre.

El misterio de la encarnación es misterio de síntesis. No puede ser pensado ni a base de sola omnipotencia divina, porque entonces no se comprendería lo que pertenece a «la debilidad humana» de Jesús, ni tampoco a base de sola debilidad humana, porque entonces Jesús quedaría transformado en un hombre cualquiera, pecador como los demás. Hay que unir omnipotencia y debilidad. La omnipotencia de Dios tiene una de sus manifestaciones en su capacidad de asumir la debilidad de una naturaleza humana, perfecta pero naturaleza humana desde el principio al fin. Pero esto es cosa tan misteriosa que al hombre le resultará siempre muy difícil guardar el equilibrio al expresar el misterio de la encarnación. Sola-

mente la adhesión a la palabra de Dios en fe puede dar seguridad.

Repito nuevamente la pregunta: ¿la Virgen educó a Jesús? La Sagrada Escritura dice con toda claridad que Jesús estaba sometido, sujeto a la Virgen y a San José¹⁴. Ahora bien, la sujeción es incomprensible sin una correlativa acción de dominio y de autoridad, en cuyo ejercicio responsable consiste precisamente la obra educadora de los padres. Sujeción y educación son, pues, dos términos correlativos que mutuamente se implican. Miradas las cosas del lado de Jesús, aparece la sujeción; miradas del lado de la Virgen, aparece la educación. Un concepto carece de sentido sin el otro.

Hablar de educación de Jesús por la Virgen no es ningún intento de sobreponer la razón humana al dato revelado y de fe; significa, por el contrario, un acto de servicio de la razón a la fe, realizado con el único fin de esclarecer su contenido.

La Sagrada Escritura presenta todavía otra perspectiva que conduce al mismo resultado. La Virgen es ciertamente la Madre del Hijo de Dios hecho hombre, o, como decimos ordinariamente, la Madre de Jesús. Según la revelación, la maternidad nunca termina en sola generación de los hijos, sino que implica también la educación como uno de sus elementos propios. La Sagrada Escritura habla innumerables veces del deber que tienen los padres respecto a la educación de los hijos, sobre todo en materia religiosa. Una maternidad que

¹⁴ Cfr. Lc 2, 51.

no culmina en educación carece de su propio e intrínseco complemento.

¿Habrá que atribuir a la Virgen una maternidad mutilada? El más elemental sentido cristiano desecha semejante idea. La Virgen no es Madre de Jesús a medias, sino con toda propiedad y plenitud. Ella, no por razones extrínsecas, sino por virtud de la maternidad con que fue agraciada, tiene obligación, más que ninguna otra madre, de velar por la educación de un Hijo que es infinitamente superior a todos los demás hijos de mujer.

¿Será humillante para este Hijo recibir educación humana de su Madre? Pero busquemos luz con otra pregunta: ¿será humillante para Él haber nacido de Mujer? En cierto sentido las dos preguntas deben recibir una respuesta afirmativa: con una y otra cosa el Hijo de Dios se humilló. Pero, ¿no es Él quien vino a redimir al mundo por vía de humillación?

La humillación implicada en ambos casos es la inherente a la encarnación misma, una humillación de la cual la Sagrada Escritura da eloquente y repetido testimonio. La misma Sagrada Escritura habla también de la propensión que hay en el hombre a «escandalizarse» por las humillaciones a que el Hijo de Dios quiso someterse, sobre todo por la gran humillación de la cruz. Pero quien desee participar en la salvación debe aceptar con inmenso agradecimiento esas humillaciones, en las cuales se pone de manifiesto «el exceso de amor con que Dios nos amó»¹⁵.

Esta humillación concreta, que es la educa-

¹⁵ Eph 2, 4.

ción de Jesús por María, tiene un valor perenne dentro de la vida cristiana. Con ella Nuestro Señor muestra realizado en su propia vida un principio fundamental de comportamiento humano: que los padres deben educar a los hijos y que los hijos deben dejarse educar por los padres. Basta contemplar a Cristo para entender inmediatamente esta lección cuya hondura y trascendencia no puede ser mayor. ¿Qué sería una Sagrada Familia en la cual esto no se hubiese cumplido con la máxima perfección?

Antes de seguir adelante, es preciso detenerse un momento para reflexionar sobre una idea ya expuesta, o sea, que la educación debe ser considerada en la prolongación de la maternidad, como su complemento intrínseco. Todo lo que la Virgen dio a Jesús por la educación presupone lo que le dio por la generación y el alumbramiento, y se funda en ello. Es importante tener esto en cuenta para no dar a la educación una primacía que no le corresponde. La Virgen se relaciona con Jesús y coopera a la salvación de los hombres por su maternidad íntegramente considerada, que implica generación, alumbramiento y educación. Desarrollo aquí principalmente la idea de educación, porque está muy descuidada y me gustaría contribuir a sacarla de esa situación.

La importancia de la educación materna para un equilibrado desarrollo de la sensibilidad y afectividad humanas es decisiva. En Cristo, ambas cosas estaban siempre perfectamente ordenadas sin el menor desvío, porque Él, siendo Dios, no podía estar sujeto al menor desorden. Pero hay que volver a la idea ya repe-

tida, es decir, que la divinidad de Cristo no anula, sino que reclama un «funcionamiento» humano de su humanidad, la cual no tendría razón de ser si no se manifestase como humanidad. Aplicando esto al caso concreto de la educación, es preciso afirmar que la divinidad de Cristo no sólo no excluye la obra de María, sino que la incluye como medio elegido para que la imperturbable serenidad de las facultades sensitivas y afectivas de Jesús brotase naturalmente del interior de ellas mismas y no viniese solamente de fuera, de la función rectora, hegemónica, subyugante del Verbo. De este modo, la acción de la Virgen y el poder supremo del Verbo se armonizan por la común orientación a un mismo fin, que es el perfecto equilibrio de la psicología humana de Jesús.

La sensibilidad de Cristo estaba siempre abierta a María y de María recibía siempre una influencia bienhechora, que se ejercía por todos los medios de comunicación humana, pero sobre todo por el comportamiento o por las obras y trato de cada día. «María obraba siempre según la voluntad del Padre y las inspiraciones del Espíritu Santo, de suerte que no podía producirse disonancia alguna entre su conducta y las legítimas exigencias de Jesús. El Niño de Nazaret no tenía más que abrir de par en par su alma a la de su Madre, acogiéndola plenamente. Se abandonaba a María con entera confianza, se dejaba moldear por los toques delicados de su amor. Es cierto que poseía en Sí todas las riquezas del amor divino, y, cuando subrayamos las cualidades humanas que la educación materna desarrolló en Él, no pretendemos en manera alguna negar o empeque-

ñecer la función de la Persona Divina, por la que Cristo se formaba al mismo tiempo que se dejaba formar. Pero fue por medio de María, persona totalmente acorde con Dios, como el Verbo quiso darse un corazón humano»¹⁶. La sensibilidad de Cristo encontró en María el medio apto para desarrollarse, por una parte, de manera connatural a la condición humana, y, por otra, en perfecta armonía con la impenetrabilidad que le es propia.

Creo que el influjo materno recaía más directamente sobre la sensibilidad de Jesús; pero no se limitaba a ella, porque la sensibilidad de Cristo, como la nuestra y de modo mucho más perfecto que la nuestra, se integra con el resto de su psicología humana, y, a través de las facultades humanas superiores, con la «psicología» trascendente del Verbo. El amor sensible de Cristo conduce connaturalmente a su amor de caridad o amor espiritual, y éste al divino¹⁷. El influjo de María seguía esta misma orientación determinada por la constitución de Cristo, es decir, irradiaba sobre toda la vida humana del Señor y establecía una compenetración entre el Hijo y la Madre en todos los «niveles».

Acción educativa de María y sacrificio de la cruz

La educación debe ajustarse a las exigencias generales de la naturaleza humana y a la misión

¹⁶ J. GALOT, S. I., *El Corazón de Cristo*, Bilbao 1963, p. 69.

¹⁷ Un buen desarrollo del tema en Pío XII, *Haurietis aquas*: AAS, 48 (1956), 327-328, 343-344.

concreta de la persona. No es posible dudar que este principio se realizó en Jesús. La Virgen cumplió su función en perfecto acuerdo con la voluntad divina. La fe nos enseña que Ella no cometió el más mínimo pecado venial, lo cual implica que en la educación de Jesús puso todo lo que se le pedía y como se le pedía.

La obra educativa de María, por una parte, está en total dependencia de la misión salvífica de Jesús y, por otra, contribuye al cumplimiento de esa misión, es decir, representa un modo de cooperación de la Virgen a la salvación de la humanidad. Todo cuanto la fe enseña sobre la salvación misma, y sobre los modos como fue realizada, sirve de base para conocer la orientación y el contenido de la educación que María dio a Jesús.

Entre los modos más característicos de la redención está el sacrificio o la inmolación de Cristo en la cruz, entendida según la orientación precisa que Él le dio, es decir, en cuanto orientada a la gloria de la resurrección.

Jesús fue anunciado con estas palabras: «El salvará a su pueblo de sus pecados»¹⁸. Al fin de su vida, el mismo Jesús explica el sentido y el valor de su muerte con estas otras palabras que ocupan el puesto central de la liturgia de la misa: «Este cáliz es la nueva alianza en mi sangre, que será derramada por vosotros»¹⁹ «para remisión de los pecados»²⁰. Jesús cumple su misión salvífica derramando la sangre, su propia sangre, en la cual es pactada y está con-

¹⁸ Mt 1, 21.

¹⁹ Lc 22, 20.

²⁰ Mt 26, 28.

tenida *la alianza nueva*, es decir, la plenitud de bienes que Dios destina a los hombres. Jesús salva muriendo. Su sacrificio es el núcleo central de la redención. La Carta a los Hebreos desarrolla ampliamente el tema del sacrificio de Cristo y su puesto esencial en la obra salvífica. Todas las demás modalidades que en esta obra se pueden señalar, están ordenadas al sacrificio y subordinadas a él. La redención es una alianza nueva *pactada en la sangre del Señor*.

Estas supremas verdades acerca del modo como fue realizada la redención iluminan poderosamente la obra educativa de María y permiten ver, desde una perspectiva nueva, notablemente descuidada por la teología, su inserción en la redención misma.

La educación que María dio a Jesús estaba totalmente orientada a fomentar y desarrollar en Él una psicología de víctima redentora, a prepararlo para la inmolación cruenta de la cruz. No sería fácil precisar qué conocimiento concreto tenía la Virgen del modo como Jesús había de terminar su vida terrena; ciertamente hay que admitir un desarrollo, un progreso de la conciencia de María en este punto²¹; pero no se puede negar que la Virgen, desde el principio de la vida terrena de Jesús, tenía conocimiento de su condición de Mesías, y que Ella misma se puso totalmente a su servicio. Pensar las cosas de otro modo es violentar los textos claros de la Sagrada Escritura, y dar por su-

²¹ El Concilio Vaticano II habla frecuentemente del progreso de la Virgen en el conocimiento del plan de Dios, progreso que tiene que afectar especialmente a la obra de su Hijo.

puesto gratuitamente que en las relaciones entre María y Jesús dejó de cumplirse un principio clave de la providencia divina. Dios prepara a las personas para la misión que les confía. Sería intolerable suponer que este principio dejó de cumplirse precisamente en la Virgen.

La Virgen, por sus enseñanzas, por sus conversaciones, por la totalidad de su comportamiento, contribuyó positivamente a desarrollar en Jesús la psicología de quien sabe estar destinado a sufrir la muerte de cruz para redención de la humanidad. La educación dada por la Madre fue coherente con la misión del Hijo, puesto que era una educación que estaba al servicio de la misión y era exigida por ella. La Virgen, conociendo la superior misión de su Hijo, se le entregaba con todo su ser, y, al mismo tiempo, esta entrega total representaba su máxima contribución a la educación de Jesús.

Después de todos estos razonamientos, ya va siendo hora de llegar a las conclusiones. Jesucristo salvó a los hombres, sobre todo, por su inmolación en la cruz; pero esa inmolación lleva en sí todo el contenido de la educación que Él recibió de María y que estaba orientada precisamente a prepararlo para el sacrificio redentor. En la cruz está Cristo. No un Cristo abstracto, que nunca existió, sino el único verdadero, el que fue educado por María con vistas a la cruz, el que, por tanto, hace subir consigo a la cruz toda la cooperación de la Virgen. En otros términos, la obra educativa de María está íntegramente contenida en el sacrificio redentor de Cristo.

Desde luego, Cristo salva a los hombres por

Sí mismo, por su propia inmolación, por el sacrificio sangriento que ofreció en la cruz. Pero en este sacrificio que Él y sólo Él hizo porque quiso están incluidos bienes que Él tomó de su Madre, porque así lo quiso libremente. Él pudo haber hecho las cosas de otro modo; sin embargo, las hizo así y nosotros debemos reconocerlo, si queremos, como es nuestra obligación, aceptar la totalidad de su obra. Todo ello exalta la participación de María en el sacrificio redentor y muestra que Ella ocupa en el misterio de Cristo un puesto verdaderamente esencial. Es Cristo mismo quien se lo asignó.

Al exaltar la función salvífica de María, en realidad no se hace más que recobrar para la obra de salvación unos valores notoriamente preteridos en la teología de este misterio. Me refiero particularmente a los valores contenidos en la sensibilidad y en el amor sensible de Cristo, que estuvieron siempre al servicio de la redención, y que eran también los que de manera más directa recibían el influjo de la acción educativa de María.

La devoción al Corazón de Jesús, seriamente entendida, es un medio excelente de integrar esos valores en el misterio de la redención, como lo muestra reiteradamente la encíclica *Haurietis aquas*, de Pío XII. Muchos teólogos actuales, por razones poco excusables, no son nada propensos a tomar seriamente en cuenta aquella devoción. Esperemos que la teología mariana, aunque tampoco goza del fervor de ciertos «profetas mentores del pensamiento», contribuya a recuperar en la teoría y en la práctica todos esos valores, integrándolos en el conjunto de la obra de Cristo.

Esta recuperación es, a su vez, la base para descubrir el valor teológico y sobrenatural de la expresividad humana de orden religioso, que tiene su cima en la liturgia. Nuestra sensibilidad cae también bajo la redención de Cristo y sirve para proclamarla y difundirla por el mundo. Pero nada de esto sería posible ni comprensible, si la sensibilidad de Cristo no hubiera tenido una función activa en el momento original de la redención, sobre todo en la muerte de Jesús, que es su centro. Hablar de sensibilidad y de amor sensible de Cristo y considerarlos como principios activos de redención no tiene nada que ver con sensiblerías o con sentimentalismos vacíos. Es sencillamente una consecuencia elemental de creer que el Hijo de Dios nos salva con todo su ser humano y con todos los actos de su vida humana, pues precisamente para salvarnos tomó nuestra naturaleza.

Para tener una idea global exacta de la participación activa de María en el sacrificio de la cruz, es preciso recordar lo dicho anteriormente sobre la educación como prolongación y complemento de la maternidad. Si se toma la educación como una realidad independiente y autónoma, se correría el riesgo de darle una importancia superior a la que tiene, dejando, por el contrario, en segundo plano la maternidad misma, la cual es, sin duda, el privilegio más grande de la Virgen y el que da la medida plena de las funciones que le competen en la obra de la redención, así como en la comunidad de redimidos. El Concilio Vaticano II tiene un párrafo denso al que es preciso prestar aten-

ción, si se quiere comprender la obra de María y los modos principales como Ella la realizó. La Virgen, dice el Vaticano II, fue «la Madre del divino Redentor, compañera singularmente generosa entre todas las demás criaturas y humilde esclava del Señor. Concibiendo a Cristo, alumbrándolo, alimentándolo, presentándolo al Padre en el templo, padeciendo con su Hijo cuando moría en la cruz, cooperó de manera enteramente única a la obra del Salvador con la obediencia, la fe, la esperanza y la ardiente caridad, para restaurar la vida sobrenatural de las almas»²². Toda esta cooperación mariana es la que Cristo toma y conduce hasta la plenitud, cuando se inmola en sacrificio cruento para redimir a los hombres.

Educación de María y sacrificio eucarístico

El sacrificio eucarístico es conmemoración y renovación del de la cruz, tiene su mismo contenido y sólo difiere de él en el modo de oblación, la cual en la cruz se realizó cruentamente, mientras que en la eucaristía se hace sin derramamiento de sangre²³. Una misma es la víctima en la cruz y en el altar donde se celebra la misa.

Por consiguiente, en el sacrificio de la misa se contiene todo el fruto de la cooperación de la Virgen. En la misa se inmola una víctima que Ella preparó para la inmolación. Todo el dinamismo de la maternidad divina de María se orienta hacia la inmolación. Ella concibió y

²² LG 61.

²³ Dz-Sch 1743 (940).

alumbró a Cristo como Cabeza de la humanidad que había de inmolarse para redimir a los hombres; Ella le dio una educación totalmente adaptada a las exigencias de un sacrificio en el que está la salvación de la humanidad. Cada vez que se celebra la misa se actualiza toda la obra que María realizó al lado de Cristo y en dependencia de Él. Es Cristo mismo quien lo dispuso así, porque la Virgen, por sí sola, jamás habría podido realizar nada de esto.

Cualquier intento de negar o restringir el influjo que la Virgen tiene en el sacrificio de la misa, por voluntad de Cristo, entraña un peligro de empobrecer la obra de Cristo mismo. A Cristo no se le pueden imponer normas. Hay que aceptar las que Él da, porque sólo éstas expresan su voluntad y conducen a la salvación, es decir, a Él mismo que nos la da.

LA VIRGEN Y LA EUCARISTÍA COMO SACRAMENTO

Poco es lo que hay que decir sobre este punto en particular. Sería posible hablar de las analogías existentes entre el hecho de la encarnación del Hijo de Dios en María y su entrada en los hombres por la comunión eucarística. Pero tales analogías, siempre útiles para una mejor comprensión del sacramento, quizá no sirviesen gran cosa para explicar lo que ahora interesa. Efectivamente, ahora no se trata de hacer un *paralelismo* para descubrir *coincidencias* más o menos fundadas, más o menos cercanas; lo que se pretende es descubrir *el influjo causal* que la Virgen ejerce a través del sacramento de la eucaristía y mediante su recepción

por los fieles. El fiel que comulga no se halla en una posición paralela a la de la Virgen; está subordinado a Ella y sometido a su acción.

El modo como todo esto se realiza está precontenido en lo dicho anteriormente. La comunión eucarística consiste en recibir la Víctima inmolada en el sacrificio. Si Cristo, que es la víctima, incluye en su sacrificio toda la cooperación de María, cuando Él se da en la comunión, se da de ese modo preciso y no de otro. Una comunión en la que no actúe y se participe el influjo salvífico de María es imposible, porque, en última instancia, conduciría a una verdadera contradicción, esto es, a pensar que Cristo, al darse en alimento por la comunión, deja de ser el mismo que, como víctima, se inmoló en el sacrificio. La identidad entre víctima inmolada y alimento recibido asegura el influjo de María en la comunión contra cualquier tentativa de disociación que el hombre pretendiera o quisiera introducir.

María ejerce este influjo por gracia de Jesús, una gracia que va implicada en el hecho de que quiso asociarla a su propio sacrificio. Pero decir que María con la gracia de Jesús cumple una determinada función es cosa bien distinta que decir que no la cumple. Está muy bien poner siempre de manifiesto la pequeñez y debilidad de María ante la infinita grandeza y la omnipotencia de Jesús. Sin embargo, al hacer esta comparación hay que guardarse de presuponer que la omnipotencia de Jesús no pudo exaltar y engrandecer la pequeñez de María, su Madre, porque semejante presuposición sería, entre otras cosas, una manera bien extraña de entender la omnipotencia de Jesús. A veces

se habla de estos temas como si las obras de Jesús, y concretamente esta gran «obra» que es su Madre, pudieran ofuscar la gloria de su Autor, cuando no hacen más que proclamarla.

Creer en Jesús con todo lo que uno es, rendir totalmente ante Él la inteligencia no es cosa fácil. Más de una vez el hombre, ese hombre que dice ser tan celoso de que María no quite nada a Jesús, se siente con fuerzas para dar a Jesús «buenos consejos», indicándole qué caminos no le conviene seguir en relación con su Madre.

LA VIRGEN Y LA EUCARISTÍA COMO PRESENCIA PERMANENTE DE JESÚS

La presencia permanente de Jesús en la eucaristía y la legitimidad del culto que se le tributa son verdades reveladas expresamente definidas como verdades de fe por la Iglesia ²⁴.

²⁴ Dz-Sch 1654, 1656 (886, 888). Véanse también 1643-1644 (878). La definición fue dada por el Concilio de Trento. El Vaticano II recoge las enseñanzas del anterior en PO 5e. A esto hay que añadir en el Magisterio Pontificio contemporáneo las encíclicas *Mediator Dei*, de Pío XII, y *Mysterium fidei*, de PABLO VI. Con fecha 25 de mayo de 1967, el Consilium para la aplicación de la Constitución sobre la liturgia y la Sagrada Congregación de Ritos publicaron, conjuntamente, una Instrucción sobre *El culto a la eucaristía*, cuya tercera parte está dedicada íntegramente al tema de la presencia del Señor en el tabernáculo y de la adoración que le es debida según las formas aprobadas por la Iglesia. Desde un punto de vista doctrinal, son particularmente interesantes los nn. 49-51. Ya en el número primero de la Instrucción se declara: «El Sumo Pontífice Pablo VI, en la encíclica *Mysterium fidei*, ha recordado la importancia de algunos puntos

Supuestas las definiciones de fe, ahora interesa saber si la Virgen tiene alguna palabra que decir respecto a la conducta que el fiel cristiano debe seguir en este punto concreto.

Una cosa está clara en el Nuevo Testamento: María, por el trato personal y continuo con Jesús, progresaba en el conocimiento del plan de Dios sobre la salvación del mundo. María *reflexionaba* sobre Jesús y sobre todo lo que ocurría en torno a Él²⁵. Evidentemente, no reflexionaba por entretenimiento, sino para asimilar el misterio de su Hijo con perfección siempre creciente y para identificarse cada vez más plenamente con Él. Contemplando a Jesús y tratando con Él, la Virgen progresaba. El comportamiento de la Virgen fue querido y determinado por Dios para revelar a los hombres su voluntad precisa sobre este punto y para ofrecerles un modelo en que pudieran ver intuitivamente el cumplimiento fiel de esa voluntad.

Bajo este aspecto, como en todo lo que se refiere a la vida cristiana, la Virgen encarna y realiza la imagen perfecta del discípulo de Jesús. Cada fiel cristiano y la Iglesia universal tienen en Ella el gran modelo²⁶, un modelo que no actúa solamente desde el exterior, sino que influye también sobre el interior de las personas, y se introduce en lo íntimo de la Iglesia para producir allí, por gracia de Jesús, una

de la doctrina eucarística, en particular el de la presencia real de Cristo y el del culto debido a este sacramento, incluso fuera de la misa.» La Instrucción fue publicada en AAS, t. 59, pp. 539-573.

²⁵ Lc 2, 19 y 2, 51 (cfr. 2, 33).

²⁶ LG 58, 63-65.

disposición análoga a la que Ella misma adoptó durante su vida terrena.

La Virgen María es la gran manifestación de que el trato íntimo y directo con Jesús tiene una eficacia enteramente especial para llegar a un conocimiento esclarecido del misterio de Jesús y de los caminos por los cuales se actualiza su obra salvífica.

Esta es, pues, la palabra que la Virgen, con su solo comportamiento, pronuncia para todos: tratad con Jesús. Y la pronuncia de tal modo que simultáneamente imprime una fuerza para cumplirla.

Es verdad que el trato con Jesús puede hacerse de muchos modos. Pero eso lo sabía también la Virgen mejor que cualquiera de nosotros, y, sin embargo, buscaba su presencia real con todas las fuerzas. ¿Exageraciones de Madre? ¡Dios diese a todos estas exageraciones! ¿Quién ansió la presencia de Jesús más íntimamente, más serenamente, más razonablemente que su Madre?

Si se tiene en poco el modo principal de presencia de Jesús entre los hombres y no se cultiva cuidadosamente un trato con Él que esté calcado en ese modo de presencia, en una palabra, si no se busca la compañía de Jesús en el sagrario, todas las apelaciones a otros modos de presencia son puro engaño o vana evasiva. Los modos de presencia menos importantes dependen de los más importantes²⁷, tienen en él su fundamento y están a su servicio. Cuando sólo sirven de pretexto para descuidar lo más importante, no se puede afirmar honradamente

²⁷ SC 7a.

que son tomados en serio para caminar al encuentro de Jesús.

La revelación divina está compendiada en Jesús mismo²⁸. Él es la clave para entender cualquier palabra escrita. La Sagrada Escritura leída y meditada en presencia de Jesús resulta más luminosa, porque está situada en su centro y envuelta en la atmósfera que le es propia. Nunca las palabras de Jesús se entienden tan bien como en presencia de Jesús mismo.

La Virgen se presenta ante los fieles de hoy, como ante los de todos los tiempos, para hacer resonar en sus oídos esta gran palabra. Ella misma, con el comportamiento que observó, es el mejor testimonio de lo mucho que a todos importa escuchar esa palabra dócilmente y darle fiel cumplimiento en la propia vida.

El Concilio Vaticano II presenta la Iglesia recogida en la contemplación de la palabra de Dios como medio de progresar en su comprensión, sirviéndose de las mismas palabras con que San Lucas describe la vida contemplativa de María²⁹. Ahora bien, la contemplación de María perdería su verdadero sentido si alguien intentase aislarla de la presencia de Jesús. Por tanto, en el pensamiento del Vaticano II, la contemplación de la Iglesia está ligada esencialmente con el misterio de la presencia de Jesús, y esa vinculación, precisamente por ser esencial, debe tener manifestaciones concretas en la vida de la entera comunidad cristiana y de cada uno de los fieles.

²⁸ DV 4a.

²⁹ DV 8b. El Concilio no sólo se sirve del sentido de las palabras, sino que da expresamente la referencia de los pasajes evangélicos.

La Virgen conduce hacia Jesús por unos caminos concretos, los caminos que Ella recorrió primero, puesto que los recorrió con la finalidad de mostrar a los hombres por dónde se va a Jesús.

VI. LA VIRGEN MARIA Y EL SACRAMENTO DE LA PENITENCIA

La Virgen María, por su unión con Cristo, tiene y ejerce una maternidad sobre los hombres que consiste en «contribuir a *restaurar* la vida sobrenatural en las almas»¹. La maternidad mariana en relación con los hombres se orienta hacia una *restauración*, porque ella misma está contenida dentro de la obra global de Jesucristo, el cual vino para *restaurar* todas las cosas, en cumplimiento del plan eterno de Dios Padre².

RESTAURACIÓN Y REDENCIÓN

Restaurar es un acto que presupone dos situaciones anteriores, la primera de las cuales se caracteriza por la posesión de un determina-

¹ LG 61.

² Eph 1, 10.

do bien y la segunda por su pérdida. La restauración concreta, llevada a cabo por Jesucristo, presupone la vida divina que Dios había comunicado al hombre desde el momento en que lo creó, y la pérdida de esa misma vida como consecuencia del pecado del hombre. Cristo, en cuanto restaurador, dice relación a Adán en su doble estado de inocente y de pecador. Efectivamente, Adán, por una parte, es «figura del que había de venir»³; pero, por otra, es el causante de la muerte y del pecado que penetraron en la humanidad y contra los cuales sólo Cristo da un remedio eficaz. «Como por la transgresión de uno solo llegó la condenación a todos, así también por la justicia de uno solo llega a todos la justificación que da la vida»⁴.

Pero el concepto de restauración por sí solo no es suficiente para dar idea del contenido de la redención. San Pablo destaca con gran fuerza el principio fundamental de que Cristo no se limita a reparar los males causados por Adán, sino que realiza una obra cuya perfección supera incomparablemente la malicia del pecado e introduce a los hombres en la participación de dones muy superiores a los que poseían los primeros padres de la humanidad antes de pecar. «El don —dice San Pablo— no es como fue la transgresión»⁵, sino que la supera en la proporción que la santidad de Cristo supera el pecado del primer hombre, y de cualquier hombre, y de todos los hombres juntos. San Pablo no cesa de cantar las «riquezas» insondables

³ Rom 5, 14.

⁴ Rom 5, 18.

⁵ Rom 5, 15.

e inagotables contenidas en Cristo y en la redención con que Él salva a los hombres.

La obra de Cristo no puede ser aprisionada dentro del solo concepto de restauración. Pero tampoco puede ser entendida si se prescinde de que Cristo restaura un orden destruido por la culpa de Adán y libera del pecado que él introdujo en el mundo. Cuando la Iglesia insiste en mantener viva entre los hombres la conciencia de la realidad del pecado, o de los pecados de cada uno, no pretende primariamente poner al hombre ante el hecho desolador de su miseria moral, sino proclamar su fe en el Hijo de Dios que vino al mundo, encarnándose de María Virgen, y que derramó su sangre «para salvar a su pueblo de sus pecados»⁶. Si se niega o no se toma en serio el pecado, no es posible entender la obra de Jesús, ni su nombre, ni su misma persona, que se nos revela precisamente a través de su obra de redención.

La persona de María y su maternidad, por lo mismo que tiene en Cristo su fundamento, su fin y toda su razón de ser, queda envuelta en esta misma «ley», de manera que nosotros no la comprenderíamos, con la limitada comprensión de que somos capaces, si prescindieramos de que es una maternidad que tiende a *restaurar*, juntamente con Cristo y en dependencia de Él, una vida que el pecado había destruido y que sigue siendo destruida por los pecados de cada uno. Es decir, la persona de María y su maternidad forman parte del plan por el cual Dios quiere liberar en Cristo al mundo entero de sus pecados.

Mt 1, 21.

MODALIDADES DE LA REDENCIÓN

La redención de Cristo contiene modalidades múltiples que nos ayudan a comprender mejor la bondad inagotable de Dios para con el hombre y la espantosa malicia del pecado con que ese hombre ofende a Dios. Una de esas modalidades es la *expiación*. Cristo nos salva *expiando* nuestras culpas, ofreciendo una *reparación* adecuada y sobreabundante por las ofensas que cada uno y todos juntos hemos cometido contra Dios, de modo que en atención a esa obra de Jesucristo se nos concede la remisión de todos los pecados (primero a través del bautismo, y después por medio del sacramento de la penitencia).

Hoy algunos no quieren hablar de pecado y menos aún de que el pecado sea una *ofensa* contra Dios. Por otra parte, si se niega la *ofensa*, la *expiación* carece de sentido. Pero la Sagrada Escritura habla con una claridad aplastante tanto sobre la ofensa que el hombre hace a Dios por el pecado como sobre la reparación ofrecida por Jesucristo. Ambas ideas se encuentran en todos los escritos del Nuevo Testamento; por citar alguno especialmente, bastará mencionar la carta a los Hebreos y la primera de San Juan.

El Papa Pablo VI ha insistido muchas veces sobre el tema de la *ofensa* que el pecado infiere a Dios. En fecha todavía reciente se expresaba así: «el pecado no es solamente un defecto personal, sino una *ofensa interpersonal que, procediendo de nuestra persona, llega a Dios*; no

es solamente una falta a una legalidad del ordenamiento humano, una culpa contra la sociedad o contra nuestra lógica moral interior; *es una ruptura moral del vínculo vital, objetivo, que nos une a la fuente única y suprema de la vida, que es Dios...* El pecado lleva consigo una *maldición*, la cual sería una condenación irremediable, si de Dios mismo no partiese, para socorrernos, una iniciativa reveladora de su omnipotencia en la bondad y en la misericordia. Y esto es maravilloso. *Esta es la redención, la liberación suprema*»⁷.

El hombre *ofende* a Dios con una ofensa que le hace incurrir en *maldición*. Pero Cristo *expió* la ofensa, *reparó* la culpa y nos libró de la *maldición*, «*haciéndose Él mismo maldición por nosotros*», para que sobre nosotros «se extendiese la bendición de Abrahán»⁸.

La unión salvífica de María con Cristo implica su asociación a esta modalidad concreta de la obra redentiva que es la *expiación* por los pecados. María —dice el Concilio Vaticano II— «se consagró totalmente como esclava del Señor *a la persona y a la obra de su Hijo, sirviendo bajo Él y con Él al misterio de la redención*»⁹.

María sirve no a una pequeña parte de la redención, sino «al misterio de la redención» tal como es, o considerado en su plenitud y bajo la totalidad de sus modalidades, porque si es verdad que está siempre *bajo* Cristo, lo es también que está siempre *con* Cristo. María,

⁷ PABLO VI, Alocución en la Audiencia general del 8 marzo 1972: «Ecclesia» del 18 marzo 1972, p. 6 (398).

⁸ Gal 3, 13 y 14.

⁹ LG 56.

por tanto, sirve a la redención en cuanto que ésta es determinadamente *reparación* o *expiación* de las ofensas cometidas por los hombres contra Dios.

REDENCIÓN Y SACRAMENTO DE LA PENITENCIA

Los sacramentos son los medios principales dados por Dios al hombre para entrar en contacto con la redención y participar de sus frutos. Pero cada uno de ellos tiene un modo peculiar de relacionarse con la redención, modo que debe reflejarse en las disposiciones del cristiano para recibirlo. No es lo mismo, por ejemplo, recibir la confirmación y recibir el matrimonio, ni, por lo tanto, pueden ser idénticas las actitudes y las disposiciones con que el cristiano se acerca a uno y otro sacramento.

El sacramento de la penitencia se ordena peculiarmente a *expiar* los pecados; a través de este sacramento Dios perdona los pecados cometidos después del bautismo. El cristiano que lo recibe debe ofrecer a Dios una *reparación* por el pecado en cuanto es una ofensa personal cometida contra Dios mismo. Pero como el hombre por sí mismo es incapaz de *expiar* sus culpas y de ofrecer a Dios la *reparación* debida, el sacramento de la penitencia implica que el cristiano que lo recibe entra por la fe en contacto con la expiación y la reparación sobreabundante ofrecida por Cristo mediante el conjunto de la obra salvífica. Al confesar sus pecados personales concretos, de forma oral y externa, manifestando arrepentimiento y pidiendo la absolución, es decir, al recibir

el sacramento de la penitencia, el cristiano proclama que cree en Cristo y que Él es la víctima que se ofreció voluntariamente al Padre para expiación de los pecados de toda la humanidad.

Los conceptos de reparación y de expiación por el pecado tienen una importancia capital en toda la historia del sacramento de la penitencia, así como en la doctrina que la Iglesia propone sobre él a partir de su institución por Jesucristo. «Penitencia quiere decir reforma, quiere decir *expiación*; reforma y expiación que suponen alteradas nuestras relaciones con Dios; suponen un desorden fatal entre nosotros y Dios; suponen la rotura del lazo de unión de nuestra vida y de su destino con la fuente de Vida verdadera que es Dios; rotura que se llama pecado, la desgracia más grave que puede sobrevenir al hombre, porque produce su muerte eterna, diferida ahora, pero ya de suyo decretada; y también, porque el hombre, por sus propias fuerzas, no podía remediar ruina tan grande. El hombre, por sí, es capaz de perderse, no de salvarse. *La penitencia se refiere al pecado; y el pecado a la separación del Dios vivo*»¹⁰.

El pecado mortal separa de Dios, porque le ofende gravemente. Para restaurar la amistad, es necesario reparar la ofensa y expiar la culpa. Para esto Dios ofrece el sacramento de la penitencia por el cual el cristiano se une a la expiación de Cristo y, mediante la gracia, hace propia la reparación que Él ofreció por todos. El sacramento de la penitencia, al ser instrumento divino para perdonar o borrar los pecados, es

¹⁰ PABLO VI, Alocución en la Audiencia general del 16 febr. 1972: «Ecclesia» del 26 febr. 1972, p. 5 (285).

un medio excelente de asimilar, robustecer y proclamar la fe en una modalidad concreta de la redención de Cristo, en su carácter de expiación y reparación por todos los pecados.

Cuando se considera el sacramento de la penitencia sólo en relación con el hombre y con los sacrificios que le exige, se pierde la verdadera perspectiva teológica y, en consecuencia, las dificultades se acumulan hasta el punto de oscurecer la misma fe en este sacramento. Cier to que el sacramento de la penitencia impone sacrificio. Pero, ¿qué sacramento no lo impone? ¿Es que la unión con la expiación de Cristo puede realizarse por vía de diversión? Para Cristo, haber expiado los pecados de los hombres es una gloria singular, conquistada, ciertamente, en la amargura y en el dolor. Cuando el cristiano recibe el sacramento de la penitencia, se asocia a la expiación de Cristo, y bajo la acción de la gracia que Él le da, coopera con su confesión oral personal, con el dolor y el arrepentimiento de sus culpas, a su propia salvación. Para el conjunto de las criaturas es una elevada perfección cooperar bajo la acción de Dios al gobierno del universo. Mucho más para el cristiano es una gracia singular ofrecer una cooperación personal para que la expiación de Cristo se haga efectiva en su propia vida.

LA PERSONA DE MARÍA EN EL SACRAMENTO DE LA PENITENCIA

La Virgen, según se dijo antes, estuvo asociada a la expiación que Cristo ofreció por los pecados de los hombres, como consecuencia de

haber estado totalmente unida con Él en todos los momentos y actos de su vida de Redentor. Por lo cual, cuando se habla de la expiación de Cristo presente y actuante a través del sacramento de la penitencia, no se excluye, antes bien se incluye la cooperación de María a esta modalidad precisa de la redención. Así como Cristo en su pasión asume toda la compasión de la Madre y la hace suya y le da virtud de actuar para salvación de los hombres, así también el mismo Cristo incluye en su expiación la co-expiación de María, ofrecida principalmente al lado de la cruz, la hace eficaz para bien de los hombres y la aplica por los mismos medios que aplica su propia expiación, es decir, de modo principal por medio del sacramento de la penitencia.

Si alguien separa del sacramento de la penitencia la co-expiación de María, introduce entre Ella y Cristo una división que ni existió nunca ni puede ser admitida. Pero, sobre todo, mutila la expiación misma de Cristo, puesto que es Cristo mismo quien asume en su expiación toda la cooperación expiatoria de su Madre. Todo intento de eliminar la co-expiación de María es un conato de arrancar algo a Cristo mismo, y, por consiguiente, no conduce a un concepto más depurado y profundo de la redención, sino que lleva directamente a su empobrecimiento. Y creo que la situación actual de muchos cristianos en la Iglesia ofrece un comentario sobradamente claro.

El Concilio Vaticano II expresó unas ideas muy importantes que conviene recordar ahora. «La Bienaventurada Virgen, predestinada desde toda la eternidad *juntamente con la encar-*

nación del Verbo para Madre de Dios, fue en la tierra, por designio de la divina providencia, la augusta Madre del divino Redentor, colaboradora suya con una generosidad singular entre todas las criaturas y humilde esclava del Señor»¹¹.

Según esto, la persona de la Virgen queda incluida en el mismo «decreto» de predestinación por el cual Dios quiso la encarnación de su Hijo para ser el Redentor de la humanidad. En consecuencia, la Virgen María está vinculada a la persona y a la obra de su Hijo de tal modo que es imposible introducir divisiones o separaciones sin atentar contra el plan mismo de Dios. Ciertamente que la Virgen entra en el plan de Dios como *colaboradora* y *esclava*, y no como persona principal. Pero es necesario añadir también una consideración ya repetida, o sea, que servir al misterio de la redención como *colaboradora* y *esclava* de Cristo es cosa muy distinta de no servir a ese mismo misterio.

La Virgen María es colaboradora y esclava de Cristo. Tanto se sale del plan de Dios quien pretende atribuirle más, como quien se resiste a reconocerle eso, aunque intente encubrir su resistencia con el pretexto de exaltar el primado universal y único de Cristo. Una *colaboradora*, una *esclava*, no ofusca el primado de nadie, y menos el de Cristo.

EXPIACIÓN Y REGENERACIÓN

El sacramento de la penitencia perdona los pecados porque aplica siempre la expiación de

¹¹ LG 61.

Cristo, en la que hay que considerar incluida y como fusionada la co-expiación de María. Cuando el sacramento es recibido para conseguir el perdón de pecados graves, tiene lugar una verdadera regeneración, porque el cristiano había perdido la gracia sobrenatural y la filiación divina recibida en el bautismo y por la acción del sacramento de la penitencia las recupera. Bajo este punto de vista, hay una profunda analogía ante la penitencia y el bautismo, analogía reconocida ya desde los primeros tiempos del cristianismo.

Así consideradas las cosas, la acción de María en el sacramento de la penitencia guarda singulares analogías con la que Ella ejerce en el bautismo, y, a la vez, es requerida por motivos análogos. El bautismo inaugura una vida divina familiar que supera con mucho la condición humana, pero que se encarna en hombres, los cuales no pierden su condición al hacerse cristianos. Ahora bien, el hombre no puede formarse idea de recepción de una vida y de una familia prescindiendo del concurso de una madre. Por eso, la presencia de María en el bautismo es una ayuda efficacísima que Dios ofrece al hombre para que pueda captar mejor su paternidad, la índole familiar de la vida sobrenatural cristiana y las armonías que ésta guarda con la familia humana. Y sobre esto no insistimos más, porque basta recordar lo dicho a propósito del bautismo.

En la regeneración penitencial subsiguiente al pecado grave ocurre algo parecido. El pecador, que se había excluido, «excomulgado», de la familia de los hijos de Dios, entra de nuevo en ella gracias a la expiación de Cristo que el

sacramento le aplica. También la presencia de María en este tipo de regeneración es una ayuda inestimable.

Los misterios de fe no pueden ser pensados en términos sentimentales. Pero sería también un error lamentable dar por supuesto que la frialdad sirve para algo en esta materia. Y ahora reflexionemos un poco, sin sentimentalismo y sin frialdad. Cuando un hijo huyé de la familia y, después, desea sinceramente volver, ¿qué ve en su madre, normalmente hablando? ¿Un impedimento para reanudar la vida familiar? ¿Una ayuda? La respuesta a estas preguntas no parece dudosa.

Pues bien, el cristiano que ofende gravemente a Dios abandona la vida sobrenatural, «huye» de la vida divina y de su familia. Si la ofensa es leve (venial), aunque no lleve consigo una pérdida de la gracia sobrenatural ni una «huida» de la familia divina, supone un cierto apartamiento, algún tipo de distanciamiento. En un caso u otro, el arrepentimiento implica un deseo de retorno al Padre y a todos los hermanos. ¿Es posible que en el momento de realizarse ese retorno la Virgen, que es Madre de todos, no tenga nada que hacer o que su acción «estorbe» a Cristo? Un sentido cristiano elemental encuentra inmediatamente la respuesta apropiada.

En el caso concreto de la penitencia, la presencia de María reviste un matiz especial que facilita su comprensión. En el sacramento de la penitencia, el pecado es considerado bajo su modalidad precisa de *injuria*, *ultraje* y *ofensa* a Dios, es decir, como una verdadera injusticia que perturba las buenas relaciones del hombre

con Dios y que hay obligación de reparar *en justicia*. La absolución sacramental dada por el sacerdote es, entre otras cosas, un *juicio*¹², un juicio instituido por Cristo para *reconciliar* al pecador con Dios, pero juicio en sentido propio y formal.

El sacramento de la penitencia hace al hombre cobrar conciencia de que Dios es, ciertamente, Padre misericordioso, pero que no por ello deja de ser justo Juez que quiere y reclama una expiación. La justicia de Dios es siempre una justicia misericordiosa, propia del Juez que conoce bien de «cuán frágil barro» está hecho el hombre y que, por lo mismo, está siempre inclinado al perdón.

¿De qué medios se sirve Dios para hacer comprender al hombre su misericordia? De muchos, sin duda; el envío de su Hijo para expiar nuestros pecados es el supremo de todos¹³. Pero el hombre necesita de suyo abundancia de medios y modos «más humanos», más cercanos a su condición de pura y simple criatura. A esta «necesidad humana» quiso proveer Dios dando a los hombres una Madre que

¹² Con sentido judicial instituyó Cristo este sacramento y así lo aplicó siempre la Iglesia. El Concilio de Trento definió solemnemente que este punto pertenece a las verdades de fe sobre el sacramento de la penitencia: Dz-Sch 1709 (919). Con fecha 16 junio 1972 la Congregación para la Doctrina de la Fe dio unas normas pastorales acerca de la absolución sacramental; en el proemio del documento hace un resumen de la doctrina católica definida y entre los puntos principales enumera éste: «que la absolución dada por el sacerdote es un acto de orden judicial».

¹³ Podrá verse lo que dije en *El sacerdocio en la Iglesia*, Pamplona 1968, pp. 63-68.

es la Virgen María, la cual, por lo que se refiere concretamente a la penitencia, tiene la gran misión de proclamar intuitivamente ante los hombres que la justicia de Dios, sin dejar de ser justicia, tiene «entrañas maternas».

La acción de la Virgen, sea en el sacramento de la penitencia, sea en cualquier otro, no es necesaria para Dios; pero es sumamente útil para que nosotros entendamos de modo intuitivo y vital los caminos escogidos por Dios para salvarnos. La Virgen no hace que Dios sea misericordioso, ni tiene por misión «parar los golpes de la justicia divina». Ella, con su sola presencia, nos descubre, del modo más conatural a nuestra condición humana, que Dios es misericordioso por Sí mismo y que su justicia, siendo muy verdadera, no tiene nada que ver con un sentimiento de venganza al que el hombre que busca unilateralmente la justicia sucumbe con demasiada facilidad.

María no puede ser pensada nunca como «un correctivo» de Dios. Ella es, después de Jesucristo, en subordinación a Él y en unión con Él, la manifestación más esplendorosa de los atributos de Dios; y, dada nuestra condición humana, nos ayuda a captar aspectos de las perfecciones divinas que, de otro modo, o nos quedarían ocultos o los percibiríamos menos claramente.

En el caso concreto de la penitencia, María nos ayuda a comprender mejor la índole y la finalidad misericordiosa del *juicio* que se realiza en este sacramento.

TRANSPARENCIA

Una de las peculiaridades del juicio penitencial es que la manifestación de los «delitos» debe ser hecha por el propio «delincuente». Lo cual, por una parte, implica que el juicio está orientado al perdón, puesto que sería inhumano pedir al delincuente la declaración de sus culpas *para ser castigado*; pero, por otra parte, exige una *transparencia total*, con la que el pecador ponga su conciencia totalmente al descubierto, puesto que sólo esta disposición es la adecuada para recibir un *perdón total*, por el cual los pecados son lanzados para siempre «al abismo del olvido». Es la transparencia que se consigue por medio de una confesión oral íntegra, humilde y sincera.

Ahora bien, entre todas las puras criaturas, ¿no es María quien presenta y encarna el más alto ideal de transparencia en las relaciones del hombre con Dios? ¿No será María un suave y poderoso estímulo para superar las dificultades inherentes a la confesión sacramental? Más aún, ¿no invita Ella a la aceptación de esas dificultades para transformarlas en medio de expiación de las culpas propias y ajenas?

A través de María, además de comprender mejor que la justicia de Dios es misericordiosa, podemos darnos cuenta de que lo que puede parecer una dificultad, la confesión de las propias culpas al sacerdote (que representa a Cristo y actúa en su nombre), es en realidad una facilidad. La virtud de la sinceridad, ya en sí humanamente valiosa, se hace más necesaria

y adquiere valor sobrenatural en la confesión. El sacramento de la penitencia y el estímulo de la Virgen nos facilitan la sinceridad y transparencia en las relaciones con Dios.

EN LA COMUNIÓN UNIVERSAL

La expiación debida por el pecado no puede ser limitada a sus aspectos individuales. Cristo expió los pecados de la humanidad entera. Y la Virgen María, en su obra de co-expiación al lado de Cristo y en dependencia de Él, no introduce limitaciones, sino que se sitúa dentro del mismo horizonte universal.

El sacramento de la penitencia, al ser recibido por cada cristiano individual, tiende a despertar en él la solidaridad con todos los hombres; y cuanto cada uno ahonde más en la conciencia de sus deberes para con el prójimo, cualquiera que sea su situación concreta, tanto mejor se dispone para recibir copiosamente los frutos de la expiación de Cristo y de la co-expiación de María.

Hasta el presente, la catequesis cristiana ha insistido poco en este punto. Pero en el futuro será necesario prestarle gran atención.

VII. LA VIRGEN MARIA Y LA UNCIÓN DE LOS ENFERMOS

La unción de los enfermos o extremaunción es un sacramento a veces preterido. Hay tratados teológicos que le dedican escasa atención y, en ocasiones, la catequesis tampoco muestra mucho interés por él. La especial naturaleza de este sacramento, su menor importancia en relación con otros y circunstancias históricas de diversa índole pueden bastar para explicar teóricamente el abandono que, a veces, ha sufrido por parte de las diversas formas y niveles de enseñanza; pero nunca serán suficientes para justificar el hecho en sí. Todo sacramento representa y encarna algún bien fundamental de la vida cristiana, y, por este solo hecho, merece gran atención de parte de todos.

UNCIÓN Y PENITENCIA

Según la más antigua tradición teológica, la unción de los enfermos completa la acción del

sacramento de la penitencia, borrando «las reliquias» de los pecados, es decir, fortaleciendo al cristiano contra la debilidad espiritual producida por el pecado, la cual no desaparece por el solo hecho del perdón de la culpa. En cierto sentido podría decirse que la unción realiza una obra semejante al proceso humano de convalecencia después de una grave enfermedad. El hombre no recupera sus fuerzas normales por el solo hecho de que haya sido vencida la causa de la enfermedad; necesita una serie de cuidados que poco a poco le hacen volver a la salud completa. En el orden de la gracia, el sacramento de la penitencia vence y elimina el mal, que es el pecado; la unción de los enfermos completa la obra, dando al cristiano la plenitud de fuerzas espirituales (especialmente necesarias en caso de enfermedad grave o peligro de muerte).

Esta conexión de la unción con la penitencia explica dos hechos, fácilmente observables en la práctica cristiana. En primer lugar, la administración de la unción es posterior a la de la penitencia¹. Y en segundo lugar, la unción sólo puede ser recibida por quienes pueden recibir también el sacramento de la penitencia; quedan, por tanto, excluidos los párvulos, los cuales son incapaces de cometer pecados personales.

Dada la vinculación entre ambos sacramentos, las funciones de la Virgen María respecto de la

¹ El Concilio Vaticano II restauró la antigua disciplina de administrar la unción antes del viático (SC 74), es decir, inmediatamente después de la penitencia. Con ello se pretende destacar la conexión entre estos dos sacramentos y la principalidad de la eucaristía.

unción de enfermos viene a ser continuación y complemento de las que ejerce respecto de la penitencia. Vencido el pecado, la Virgen continúa su obra salvífica contribuyendo al pleno robustecimiento espiritual del cristiano frente a la muerte. Sería contradictorio, o poco menos, atribuir a la Virgen participación y cooperación en la función principal, que es propia del sacramento de la penitencia, y negársela en lo derivado y complementario, que se realiza mediante la unción de enfermos.

UNCIÓN Y UNIÓN CON CRISTO

El robustecimiento o plenitud de fuerzas que el cristiano recibe por medio de la unción tiene una finalidad precisa: superar el peligro extremo, que es la muerte, y conducir a la unión definitiva con Cristo.

La unción de enfermos dice siempre relación al hecho y al misterio de la muerte; por eso precisamente no puede ser administrada si no se trata de una enfermedad grave o de alguna otra situación que, de suyo, implique un real peligro de muerte. No se requiere, ni es aconsejable, reservar la unción para el momento mismo de la muerte. Pero no se puede olvidar que la unción es la preparación sacramental específica para la muerte, o, más exactamente, *para compartir la muerte de Cristo*.

Por este título, la unción de los enfermos reclama la puesta en acción de todo el organismo sobrenatural y de todas las «fuerzas» de que Cristo lo dotó para conducir a los hombres hasta la unión definitiva con Él. A esto se

ordena la redención, la cual, por tanto, tiende, en virtud de su propia naturaleza, a prestar al enfermo la ayuda máxima posible para asegurarle el encuentro definitivo con Cristo.

Entre las «fuerzas» integrantes del organismo de la redención tiene un relieve singularísimo el influjo maternal «de Aquella que, después de Cristo, ocupa en la santa Iglesia el lugar más alto y a la vez el más cercano a nosotros»². El Concilio Vaticano II aclara que ese influjo maternal de la Virgen María, «lejos de impedir la unión inmediata de los fieles con Cristo, la fomenta»³.

El dinamismo interno de la redención exige que el influjo materno de María se actualice en plenitud para fomentar la unión inmediata del enfermo con Cristo, puesto que su misma situación de enfermedad lo acerca al momento en que aquella unión inmediata va a entrar en su fase definitiva, enfrentándose previamente con el peligro también definitivo.

La presencia de María y su ayuda maternal en esos momentos no debe ser pensada como cosa marginal y simplemente paralela al sacramento de la unción. Es, más bien, una presencia y una ayuda que se actualiza y se transmite por medio de la unción misma. El robustecimiento que la unción confiere al enfermo contiene como uno de sus elementos integrantes el influjo de la Virgen, influjo que llega al enfermo bajo la modalidad propia de este sacramento. Aunque el enfermo haya perdido el uso de sus facultades y no pueda pensar en la Vir-

² LG 54.

³ LG 60.

gen ni invocarla, recibe la ayuda mariana, porque ésta se transmite y es comunicada por el sacramento mismo. Supuesto que María «sirvió *bajo Cristo y con Cristo* al misterio de la redención»⁴, es necesario aceptar todas las consecuencias implicadas en un hecho tan fundamental.

Si el organismo de gracia instituido por Nuestro Señor no implicase de por sí la asistencia de María a los enfermos en peligro de muerte, sería imposible entender que la Virgen es en verdad «Madre de los hombres, especialmente de los fieles»⁵. ¿Qué es, aun en el orden humano, una madre que se quede lejos de su hijo moribundo o en peligro de muerte? Para María ser Madre de los hombres no es un título honorífico, sino un misterio de gracia conducente a la salvación.

UNCIÓN DE ENFERMOS Y EDUCACIÓN MARIANA

Como se puede comprobar por lo dicho acerca de otros sacramentos, el concepto de educación tiene un puesto fundamental en teología mariana. El Concilio Vaticano II resume la acción de la Virgen en cooperar con amor materno a la generación y *educación* de los fieles⁶. Incluso en el orden humano, una maternidad que no culmina en la educación de los hijos está esencialmente mutilada. Ahora bien, la maternidad de María en el orden de la gracia es

⁴ LG 56.

⁵ LG 54.

⁶ LG 63, al fin.

verdadera y, por lo mismo, debe manifestarse en una actividad auténticamente educativa.

La educación del hombre, en cualquiera de los órdenes y bajo cualquiera de los aspectos de su vida, es una tarea compleja que requiere, entre otras cosas, multitud y diversidad de medios. No menos compleja es la educación del cristiano, la cual está necesitada igualmente de medios múltiples y diversificados. Por eso es normal que en un estudio teológico como éste la idea de educación mariana reaparezca una y otra vez, y sea puesta en relación con diversos sacramentos. Bien miradas las cosas, debería ser relacionada no ya con algunos sacramentos, sino con todos, puesto que los sacramentos son los medios y las expresiones fundamentales de la vida cristiana.

La unción de los enfermos prepara para aceptar en la realidad y en el dramatismo de los hechos la condición corredentora inherente a la vida cristiana. El cristiano *debe* compartir la vida y también la muerte de Cristo; y esta última no sólo de modo «espiritual» mediante el bautismo y los otros sacramentos, sino también en todo su impresionante realismo corporal, que nos hace *con-morir* con Cristo. La unción de los enfermos dispone, prepara y destina a compartir la muerte de Cristo de este modo, es decir, en el sentido literal más fuerte de la expresión. Al identificarse el cristiano con Cristo en la muerte, literalmente tomada, tiene lugar uno de los hechos culminantes del misterio y de la historia de la salvación, tal como ésta se realiza en el hombre durante la etapa de peregrinación terrena.

A mi juicio, el efecto más típico de la unción

de los enfermos es dar la disposición conveniente para que la muerte no sea un «irremediable desenlace», sino un verdadero misterio, el misterio de compartir con Cristo una muerte como la suya. Es verdad que, según la enseñanza bíblica y tradicional, recogida incluso por los textos litúrgicos, la unción tiene también el poder de restituir la salud corporal. Pero, dejando a un lado todos los problemas relacionados con la naturaleza de semejante poder, es evidente que un efecto de orden corporal —la salud— no puede ser lo propio y primario ni en la unción de enfermos ni en sacramento alguno. Por lo cual, pienso que todo cuanto se diga sobre la salud corporal como posible fruto de la unción no se opone en nada a lo que dije sobre su destino primario de disponer al cristiano para compartir la muerte de Cristo.

La muerte de Cristo puede ser considerada bajo diversos aspectos o modalidades: como glorificación de Dios y acción de gracias a Él; como expiación de los pecados de los hombres e impetración de todo cuanto podemos necesitar en orden a la salvación. Son modalidades de una única muerte y, por tanto, unidas entre sí, de manera que si alguien intentase tomar una cualquiera de ellas, aislándola de las restantes, la deformaría notablemente. La unción, sin embargo, no debe conducir al extremo de negar, por ejemplo, que acción de gracias y expiación son cosas distintas. Hay que mantener la unidad o síntesis del misterio global, reconociendo, al mismo tiempo, la diversidad de aspectos que lo integran.

Según mi parecer, lo más típico de la unción

de enfermos es preparar al cristiano para compartir la muerte de Cristo en cuanto que dicha muerte es sacrificio *expiatorio* por los pecados de cada hombre y de la humanidad entera conjuntamente. Y así la unción aparece claramente en la línea del sacramento de la penitencia que produce la remisión de los pecados por vía de *expiación*, según se dijo al tratar de este sacramento. La unción, por tanto, es inseparable de la índole *penal* de la muerte cristiana, más aun la asume para configurar al cristiano con Cristo en el momento y en el acto de morir como víctima expiatoria por nuestros pecados.

En el cultivo de las disposiciones para aceptar la muerte de este modo y, por consiguiente, en el dinamismo de la unción, la Virgen María tiene una función importante. Ella educó a Cristo para cumplir su obra de Salvador, que se consumaría muriendo en la cruz, con una muerte que contiene las modalidades antes indicadas y concretamente la de ser muerte expiatoria. La educación que Cristo recibió de María se ajustaba íntegramente a su misión, es decir, no sólo no prescindía de la índole expiatoria de su muerte, sino que la preparaba y estaba destinada a facilitarla, como, en general, toda buena educación facilita el logro de los fines a que va dirigida ⁷.

⁷ Carecería totalmente de sentido plantearse aquí el problema crítico acerca del conocimiento que la Virgen, ya desde la infancia de Jesús, tenía sobre su misión de Redentor y de las modalidades de la redención. En esto, como en todo, la Virgen progresó. Pero nunca fue necesario en el pasado y nunca lo será en el futuro que los padres para poder educar bien a sus hijos conozcan previamente el desarrollo concreto de la vida de esos hijos; y, sin embargo, supuesto que la

Ahora bien, la obra realizada por la Virgen en Cristo precontiene la obra que, a través de los tiempos, debe ir realizando en los fieles individualmente y en la entera comunidad eclesial. Es decir, la Virgen dispone al cristiano para aceptar la muerte en cuanto *pena del pecado* y, mediante esa aceptación, entregarse a Cristo, compartiendo su muerte expiatoria. Y para lograr este fin, la acción de la Virgen llega a los hombres principalmente a través del sacramento de la unción.

De este modo, se descubre la singular importancia que tiene en la revelación el concepto de *pena por el pecado*. Sin él no es posible captar todo el contenido de la redención, ni, por consiguiente, formarse una idea completa de la persona del Redentor. Sin él no se comprende el alcance de la función educativa de María en relación con Cristo y queda sin fundamento una parte notable de la acción que María ejerce sobre los fieles individualmente y sobre la Iglesia universal. Finalmente, cuando se prescinde de la noción de *pena*, se empobrece el contenido del misterio de la muerte cristiana,

educación sea buena, prepara efectivamente para la vida concreta que esos hijos llevarán. Además, en el caso concreto de la Virgen, y de sus relaciones con Jesús, es necesario admitir una providencia especialísima de Dios, puesto que, por poca fe que se tenga, es preciso reconocer que ningún hijo tuvo ni tendrá una madre como la de Jesús y que ninguna madre tuvo ni tendrá un hijo como el de María. Esa misma providencia singularísima de Dios hizo a María totalmente inocente e impecable; lo cual implica que la Virgen cumplió su función educadora en total conformidad con la voluntad de Dios, el cual quería servirse precisamente de la educación mariana como de un medio para llegar hasta la redención expiatoria.

se oscurece la conciencia misma de pecado y de la necesidad que el hombre tiene de ser redimido, es decir, se camina sobre una senda que puede conducir a una situación infranatural y al eclipse de la fe en Cristo. La situación actual que cualquiera puede contemplar habla por sí sola y hace innecesarios largos razonamientos, puesto que lo que se tiene ante los ojos no necesita demostración.

La presencia y la acción de María en los aspectos penales de la redención y de la vida cristiana es un dato sobre el cual la teología científica no ha reflexionado aún, que yo sepa. Sin embargo, el tema me parece lo suficientemente importante como para despertar interés. ¿No es verdad que la noción misma de *pena*, contemplada a la luz del misterio de María, presenta un aspecto nuevo? Esto es lo que conviene aclarar. Y pienso que las ideas apuntadas anteriormente pueden ayudar a conseguirlo.

UNCIÓN DE LOS ENFERMOS Y ESPERANZA

La unción de los enfermos tiene muy peculiares relaciones con la virtud de la esperanza, de la cual es una como encarnación y profesión ante la comunidad cristiana. Según Santo Tomás, la unción de los enfermos tiende, de suyo, a producir «una perfecta salud espiritual»⁸, de manera que mediante ella «el hombre queda dispuesto para recibir inmediatamente la gloria»⁹. Si el efecto producido no alcanza siempre

⁸ SANTO TOMÁS, *Summa theol.*, III, 84, 1 ad 1.

⁹ SANTO TOMÁS, *In IV sent.*, d. 2, q. 1, a. 4, q. 4: ed. Moos, n. 78.

tan alta perfección, ello se debe no a insuficiencia del sacramento, sino a causas que le son ajenas y que condicionan o contrarrestan su eficacia.

Cuando se comparte, en plenitud de entrega, la muerte de Cristo como pena expiatoria no puede quedar ni culpa que purgar ni pena alguna que «pagar», porque la muerte de Cristo, asimilada y compartida sin resistencia, se comunica en medida incomparablemente superior a la culpa de cualquier hombre y a las penas que después de ella pudieran quedar. Comparar en plenitud la muerte de Cristo produce como efecto vivir plenamente para Él y, por tanto, ir a estar para siempre con Él «en la casa del Padre»¹⁰.

También por este capítulo, la Virgen María ejerce una función propia que, si bien se extiende a la totalidad de la vida cristiana, se actualiza de modo peculiar por medio de la unción de enfermos. Unas expresivas palabras del Concilio Vaticano II servirán para orientar el razonamiento. «La Madre de Jesús —dice— de la misma manera que, glorificada ya en el cielo en cuerpo y alma, es imagen y principio de la Iglesia que habrá de tener su consumación en la vida futura, así aquí en la tierra se presenta luminosa ante el pueblo de Dios peregrinante *como signo de esperanza cierta y de consuelo*, hasta que llegue el día del Señor»¹¹.

La Virgen alimenta *la esperanza cierta* de la Iglesia universal en su peregrinación a través de los siglos, de manera que la Iglesia, «pro-

¹⁰ Io 14, 2.

¹¹ LG 68. Las últimas palabras están tomadas de 2 Pet 3, 10.

gresando continuamente en la esperanza», «se hace cada vez más semejante a su excelso Modelo»¹², es decir, a María.

La acción de la Virgen sobre la esperanza del pueblo de Dios en su totalidad se ejerce a través de todo el organismo de la vida cristiana. Pero, puesto que en la vida cristiana la esperanza se robustece muy especialmente por medio del sacramento de la unción, del cual dispone para superar la dificultad última y más grave de todas, por eso mismo la acción de la Virgen, ordenada al sostén y afianzamiento de la esperanza, se sirve peculiarmente de este sacramento y por medio de él ayuda al cristiano a poner toda su confianza en Cristo, Víctima expiatoria de nuestros pecados, y a unirse a Él compartiendo su muerte, para compartir después su resurrección.

La inserción del influjo maternal de María en el interior del organismo cristiano, y concretamente de los sacramentos, tiene una importancia grandísima, porque sirve para superar cualquier tentación de extremismos contrarios en los que es posible caer y, de hecho, alguno cayó alguna vez. Ni se puede exaltar tanto lo mariano que se pierda la serena visión del conjunto, ni se puede considerar lo mariano como elemento externo, marginal, superficial, o meramente «ornamental», del misterio cristiano. María actúa desde el interior de ese misterio del cual Ella misma es una «parte» constitutiva, y su acción no tiene por finalidad introducir elementos nuevos o heterogéneos, sino cooperar a que los bienes dados por Cristo rindan el máximo de fruto salvífico.

¹² LG 65.

UNCIÓN DE ENFERMOS Y COMUNIDAD CRISTIANA

La unción de enfermos, como cualquier otro sacramento, es un sacramento de Cristo, y por tanto, de la Iglesia; su aspecto comunitario destaca en el pasaje donde Santiago habla de él¹³. La administración del sacramento de los enfermos es un momento especialmente solemne de la oración de la comunidad por uno de sus miembros en trance de partir de este mundo. El sacramento de la unción sirve para profesar y proclamar una esperanza que es la esperanza de la entera comunidad cristiana o del pueblo de Dios globalmente considerado. Cada fiel individual, por la recepción del sacramento, entra en el dinamismo de esa esperanza y se siente sostenido por ella.

De este modo se ven mejor los lazos que unen el sacramento de la unción con el influjo por el cual María es signo que levanta y apoyo que sostiene la esperanza del pueblo de Dios peregrinante. María es la Madre de ese pueblo o Madre de la Iglesia; su acción se orienta hacia la Iglesia universal y se hace operante a través de los medios de vida propios que Cristo dejó a esta Iglesia, entre ellos, a través de la unción. Mediante la unción de enfermos, la Virgen María sostiene y alimenta la esperanza de todo el pueblo de Dios peregrinante.

Este aspecto comunitario del sacramento de la unción y del influjo ejercido por María sobre la esperanza de la Iglesia entera implica un

¹³ Iac 5, 13-16.

nuevo enfoque de la muerte cristiana. La muerte de cada fiel es una parte del misterio por el cual la Iglesia, a través de los tiempos, debe compartir en plenitud corporal la muerte de Cristo, para poder expresar y compartir después en plenitud también corporal su resurrección. Toda muerte cristiana es un misterio, un sumergirse en la muerte de Cristo.

UNCIÓN DE ENFERMOS Y HUMANIDAD UNIVERSAL

La humanidad entera «debe ser renovada en Cristo y transformada en familia de Dios»¹⁴, es decir, en Iglesia. Dios depositó en el interior de la humanidad fuerzas que impulsan hacia la Iglesia y que la Iglesia misma con su acción debe desarrollar y promover¹⁵. La Iglesia, por su parte, encarna y descubre el plan de Dios sobre la humanidad.

Estos principios generales son el punto de partida para hacer una aplicación al caso particular que ahora interesa. En la muerte del cristiano que, fortalecido por la unción, se une a Cristo y comparte su muerte está expresada la tendencia que, por voluntad de Dios, preside la muerte de cualquier hombre, incluso la de quien no conoce a Cristo. En todo hombre que muere hay una «fuerza» que impulsa hacia Cristo, «fuerza» que puede ser contrarrestada y anulada por la resistencia del hombre, pero que existe realmente.

Por tanto, el sacramento de la unción, como

¹⁴ GS 40b.

¹⁵ LG 17; AG 9b.

todos los otros, se proyecta hacia la humanidad entera; es un sacramento que pone a la Iglesia en estado misional. Lo cual no tiene nada de extraño, porque si la Iglesia es misionera y, a la vez, está constituida por los sacramentos, de éstos debe brotar y alimentarse la tensión misional o el impulso para anunciar el Evangelio a quienes todavía lo desconocen.

El influjo de María que se comunica por medio de la unción no termina dentro del «recinto visible» de la Iglesia, sino que se extiende también a toda la humanidad. La Virgen ejerce sobre la humanidad entera un influjo que tiende a unir la muerte de cada hombre con la muerte de Cristo. Ella es verdaderamente Madre de todos los hombres¹⁶ y quiere que su maternidad se haga efectiva en todos.

¹⁶ LG 54.

VIII. LA VIRGEN MARIA Y EL SACRAMENTO DEL ORDEN

Todo el mundo capta de modo casi instintivo que la relación de la mujer con los ministerios de institución divina está predeterminada por el modo concreto como Cristo quiso que la Virgen María cooperarse con Él en la obra salvífica. En los debates o en las exposiciones sobre la cuestión el nombre de María aparece más de una vez; y con el nombre va ligada necesariamente la función que le compete dentro de la Iglesia.

Y aquí aparece una de las contradicciones en que se debaten algunas mentes. Es un hecho evidente que quienes dicen tener más interés teológico por la misión de la mujer dentro de la Iglesia, ponen otro tanto de interés y quizá más en minimizar la función de María en esta misma Iglesia.

Es difícil aceptar que actitudes tan diversas en relación con la mujer en general y con esta mujer concreta que es María, la Madre de Jesús y Madre de la Iglesia, sean indicio de una men-

talidad integradora, la única que puede conducir a desarrollos válidos, porque sólo ella reúne armónicamente el respeto a *todos* los datos del misterio global y despierta la conciencia de esclarecerlos cada vez mejor dentro de la jerarquía que ellos guardan entre sí. Tomar unilateralmente un dato, dejando los demás, no puede conducir más que a confusión y desorden, que tienen muy poco que ver con la persona y con la obra tanto de Cristo como de la Virgen.

UN PRESUPUESTO

Toda la tradición de la Iglesia, desde su origen, es concorde en reconocer que la Virgen María no fue sacerdote. Y si alguna vez se le dan títulos que aparentemente pudiesen implicar el sacerdocio jerárquico, nunca se pretende con ello atribuirle semejante sacerdocio, entendido en el rigor y propiedad de sus términos, sino sólo indicar una cierta analogía entre las funciones que cumple el sacerdote consagrado por la recepción del sacramento del orden, y las que competen a María tanto en el interior de la Iglesia como en relación con el resto de la humanidad. Algunos teólogos particulares que, por propia cuenta, intentaron iniciar vías discordantes no pasaron de ser «voces en el desierto» cuyo eco se extinguió bien pronto.

En la enseñanza de la Iglesia no hay base ni posibilidad para atribuir a la Virgen un sacerdocio idéntico al de los ministros jerárquicos en sentido propio y formal. Pero sería un error deducir de aquí que entre la Virgen y el sacramento del orden no existe ningún vínculo o

que la Virgen no ejerce ningún influjo sobre este sacramento. Ya se ha repetido varias veces que los sacramentos, todos ellos, aplican a los hombres los frutos de una redención en la cual María tuvo parte, sirviendo *bajo* Cristo y *con* Cristo al cumplimiento del designio salvífico¹. Por este solo motivo la Virgen ejerce un verdadero influjo en todos los sacramentos; el del orden no puede ser una excepción.

Desligar el sacramento del orden de la acción mariana conduce irremediablemente a desligarlo de la redención y, por tanto, a separarlo de Cristo. Ahora bien, es claro que un sacramento, cualquiera que sea, desvinculado de Jesucristo no puede tener sentido alguno. Y con esto se comprueba una vez más lo que ha sido repetido ya en ocasiones anteriores, esto es, que cualquier intento de minimizar la función de la Virgen en la obra salvífica termina desfigurando la persona y la obra de Jesucristo. La Virgen está siempre *por debajo* de su Hijo; pero también está siempre *con Él*.

Pablo VI ha dado una fórmula nueva y muy apropiada para comprender mejor las funciones salvíficas de María y su relación con Cristo. He aquí las palabras del Papa: «*justamente de la complementariedad subordinada de la Virgen respecto al designio cosmológico, antropológico, soteriológico de Cristo recibe Ella todas sus prerrogativas, toda su grandeza*»².

¹ LG 56.

² PABLO VI, Homilía del 17 oct. 1971, en la beatificación del P. Maximiliano Kolbe: «Ecclesia» del 20 nov. 1971, p. 9 (2141): AAS, t. 63, p. 281. Para entender bien la fórmula empleada por el Papa, será conveniente recordar lo dicho sobre *Maternidad de la Virgen y sacramentos en general*.

Cristo quiso libremente una *complementariedad subordinada*; quitársela es atentar contra Él mismo.

SACRAMENTO DEL ORDEN Y REPRESENTACIÓN DE JESUCRISTO

El sacramento del orden fue instituido para dar a quienes lo reciben una representación de Cristo en cuanto cabeza de la comunidad. El Concilio Vaticano II desarrolla esta idea principalmente en relación con el episcopado³ y con el presbiterado⁴; al diaconado no la aplica de manera explícita, pero es evidente que también este grado inferior del sacramento del orden confiere una representación de Jesucristo, inherente al hecho de que los diáconos, juntamente con los otros ministros superiores, «poseen una potestad sagrada para servir a los hermanos»⁵.

La representación se encarna en muchas personas, es decir, en la multitud de ministros, pero tiene su origen en uno sólo que es Cristo y a Él se ordena y se subordina. La unidad de Cristo debe reflejarse de algún modo en la representación, y ello se logra mediante la *comunidad jerárquica* de todos los ministros, los cuales, de este modo, se coordinan entre sí y actúan unitariamente⁶.

³ LG 20c, 21, y en otros muchos lugares.

⁴ LG 28a; PO 2b, etc.

⁵ LG 18a.

⁶ La comunión jerárquica es un tema del que se ocupa frecuentemente el Vaticano II. Por dar alguna referencia, puede verse LG 21b, 22a, 41c; PO 7-8, 15b. El Secretariado para la Unidad de los Cristianos dice

¿Tiene esto alguna relación con la Virgen? Ciertamente. Porque la Virgen concibió a Cristo para ser y en cuanto que es cabeza de toda la Iglesia, de manera que es imposible pensar en una maternidad de María «cerrada» o concluida totalmente en la sola persona de Jesús y no prolongada hacia el cuerpo del cual Él es cabeza. La maternidad de María, por ser maternidad que recae sobre Jesús en cuanto cabeza de la Iglesia, se prolonga sobre esta misma Iglesia, de la cual la Virgen es verdaderamente Madre en el orden de la gracia.

Pablo VI expuso muy bien el nexo que conduce de la maternidad divina o en relación con Jesús hasta la maternidad en relación con la Iglesia. «Así como la divina maternidad —dice— es el fundamento de las especiales relaciones que María tiene con Cristo y de su presencia en la obra de salvación realizada por Jesucristo, así también *de la maternidad divina se derivan principalmente las relaciones que median entre María y la Iglesia*. Pues María es Madre de Cristo, el cual, *desde el momento mismo que en su seno virginal asumió la naturaleza humana, incorporó a Sí mismo como cabeza su cuerpo místico que es la Iglesia*. Así, pues, María, por ser Madre de Cristo, ha de ser considerada también Madre de los fieles y

expresamente que la comunión jerárquica de los ministros es una exigencia de la representación de Cristo inherente a la potestad ministerial que poseen. Véase su *Instrucción* de 1 junio 1972, sobre algunos casos de admisión de otros cristianos a la comunión eucarística dentro de la Iglesia católica, n. 2: AAS, t. 64, p. 519.

de los pastores todos, es decir, Madre de la Iglesia»⁷.

La conclusión de todo esto parece clara. No es posible una representación de Cristo en cuanto cabeza la cual no entrañe *por sí misma* unas relaciones y unos vínculos especiales con la Virgen María, puesto que ella concibió a Cristo y lo dio a luz precisamente en cuanto cabeza que contiene en sí la vida de la totalidad del cuerpo eclesial. Para vincular la vida y funciones de los ministros sagrados con María no es necesario recurrir a consideraciones «piadosas» o meramente devocionales; basta creer verdades primarias de la revelación divina, tal como ésta ha sido entregada a la Iglesia y es entendida y propuesta por ella.

El Concilio Vaticano II hace razonamientos análogos a los de Pablo VI para mostrar cómo la obra por la que María engendró y dio a luz a Cristo predetermina toda la obra de la Iglesia e influye sobre ella, por lo cual la Iglesia, al cumplirla, debe dirigir su mirada hacia María. «La Iglesia —dice el Vaticano II— en su labor apostólica *dirige con razón la mirada hacia Aquella que engendró a Cristo, el cual fue concebido del Espíritu Santo y nació de la Virgen precisamente para que por medio de la Iglesia*

⁷ PABLO VI, Alocución del 21 nov. 1964 en la clausura de la tercera etapa conciliar, cuando era promulgada la Constitución dogmática *Lumen gentium* y el Papa personalmente proclamaba a María Madre de la Iglesia: AAS, t. 56, p. 1015. Un razonamiento parecido había hecho ya el Papa San Pío X en la encíclica *Ad diem illum*, publicada el año 1904 para conmemorar el cincuentenario de la definición dogmática de la concepción inmaculada de María.

*nazca y crezca también en los corazones de los fieles»*⁸.

Entre un ministerio de la Iglesia y la maternidad de María existen vínculos irrompibles, tanto más fuertes cuanto ese ministerio sea más cualificado y tenga una importancia más determinada para la «edificación», en sentido paulino, del cuerpo de la Iglesia. Ahora bien, el ministerio a que destina el sacramento del orden tiene una importancia primaria, muy cualificada, en la Iglesia, puesto que, «faltando la presencia y la acción de aquel ministerio que se recibe por la imposición de manos con la oración, la Iglesia no puede tener plena certeza de su fidelidad y de su continuidad visible»⁹. Por tanto, si la Iglesia entera debe mirar hacia María y considerarse ligada a Ella en cualquier acto de servicio apostólico, este deber urge particularmente a los ministros sagrados, no por razones extrínsecas, sino por una exigencia que dimana de la naturaleza misma del ministerio que les está confiado.

El ministro sagrado —diácono, presbítero, obispo— no puede tener una idea completa y una conciencia esclarecida de su ministerio si prescinde de los vínculos que lo conectan con María *en el orden propio y específicamente ministerial*. Pero en esta materia, como en cualquier otra, la conciencia necesita un cultivo y una formación; si se descuidan, todo se oscurece, y, entonces, el recurso a María no aparece ya como una exigencia ministerial, sino sólo como el resultado de un cierto sentimentalismo.

⁸ LG 65.

⁹ SÍNODO EPISCOPAL (1971), *El sacerdocio ministerial*, 1.^a p., n. 4, al fin.

mo o, a lo sumo, de un pietismo «propio de otros tiempos».

Refiriéndose concretamente a los presbíteros, el Vaticano II les exhorta a ser «cada día más dóciles a su misión, asumida en el Espíritu Santo», y añade seguidamente: «de esa docilidad encuentran siempre un maravilloso ejemplo en la bienaventurada Virgen María, la cual, guiada por el Espíritu Santo, se consagró toda al misterio de la redención de los hombres; los presbíteros reverencien y amen con devoción y culto filiales a esta Madre del sumo y eterno Sacerdote, Reina de los apóstoles y auxilio de su ministerio»¹⁰.

EJERCICIO DE ATRIBUTOS MESIÁNICOS

El Concilio Vaticano II, resumiendo al máximo el plan de salvación y la obra cumplida por Jesucristo, dice que el Padre envió a su Hijo «para ser Maestro, Rey y Sacerdote de todos, Cabeza del nuevo y universal pueblo de los hijos de Dios»¹¹. Según esto, la salvación fluye de tres atributos mesiánicos primarios que son el magisterio, la realeza y el sacerdocio de Cristo, los cuales expresan también el contenido propio de su capitalidad. Dar a Cristo el título de cabeza de la Iglesia equivale a declarar en forma compendiada que Él es maestro, rey y sacerdote.

Por tanto, lo que se dice sobre las relaciones de la maternidad de María con la capitalidad

¹⁰ PO 18b.

¹¹ LG 13a.

de Cristo es perfectamente válido y aplicable a los atributos de magisterio, realeza y sacerdocio, contenidos en aquella capitalidad. Y esto puede servir de fundamento para nuevos desarrollos en el tema del influjo que María ejerce por su maternidad sobre el sacramento del orden.

Los ministros sagrados, por virtud del sacramento del orden poseen una representación de Jesucristo cuyo término de referencia son precisamente los tres mencionados atributos u oficios mesiánicos. El Vaticano II, hablando concretamente de los obispos, dice que «ellos, de modo eminente y visible, hacen las veces del mismo Cristo, Maestro, Pastor y Pontífice»¹². La coincidencia ideológica con el texto antes transcrito es completa, y sólo cabe notar la discrepancia meramente verbal de que dos de los títulos expresados primero con las palabras *Rey* y *Sacerdote* son enunciados después con los términos *Pastor* y *Pontífice*. En ambos pasajes el contenido es idéntico. Por otra parte, lo que se dice de los obispos es aplicable también, con las debidas limitaciones y adaptaciones, a los ministros de grado inferior, especialmente a los presbíteros.

El diácono, el presbítero y el obispo poseen, cada uno según su modo propio, una representación de Cristo en cuanto que es maestro, rey y sacerdote. En el desempeño de su respectiva misión, cada uno de ellos y todos juntos deben hacer presente y actuante para salvación de los hombres el magisterio, la realeza y el sacerdocio de Cristo, porque para eso se les comunica una participación de tales atributos.

¹² LG 21b.

Ahora bien, puesto que en Jesucristo tanto la capitalidad como los atributos que la integran están internamente relacionados con la maternidad de María, esta relación debe mantenerse y expresarse también en el ejercicio que los ministros sagrados hagan de la participación que, por virtud del sacramento del orden, tienen de aquellos atributos de Cristo. Y si en el ministro no aparece, vitalmente encarnada, la relación del magisterio, de la realeza y del sacerdocio con María, entonces ese ministro, o no tiene la formación suficiente acerca del contenido y de las exigencias de su ministerio, o no corresponde en la forma que debe al don recibido mediante la ordenación sacramental.

Nótese bien que el título por el cual el ministro debe conectar su ministerio con María no es de índole primariamente mariana, sino cristológica, puesto que deriva de aquellas determinadas relaciones que Cristo mismo quiso establecer entre sus propios atributos mesiánicos y la maternidad de María. Un ministro que se niegue a expresar la «nota mariana» inherente a su ministerio no sólo niega a la Virgen algo que le es debido, sino que lo niega al mismo Jesucristo: y esto es mucho más grave. También en esta materia, como en todo lo que se refiere a la vida cristiana, la Virgen es garantía de fidelidad a Jesucristo y estímulo para crecer incesantemente en esa misma fidelidad.

En el momento actual de la vida de la Iglesia no se puede afirmar honradamente que la generalidad de los ministros sagrados pongan empeño en destacar las vinculaciones marianas de su propio ministerio. Es uno de tantos males como afligen a la Iglesia. Además, la actitud y

5

el comportamiento de los ministros ejerce un influjo enorme sobre el resto de los fieles; con ello, el mal se agrava y resulta más urgente poner remedio para impedir su propagación ulterior. Pero el remedio será imposible, si no se comienza por el principio, es decir, por la renovación mariana de los ministros, o, más exactamente, por su renovación en la fidelidad a Jesucristo, ya que el reconocimiento y actualización de los vínculos que unen el ministerio con María es una parte de la fidelidad debida a Jesucristo mismo; y cuando esa fidelidad se vive intensamente, todo lo demás viene por sí solo.

UNA EDUCACIÓN MINISTERIAL

La Virgen María engendró y dio a luz a Cristo en cuanto cabeza de la Iglesia, es decir, en cuanto maestro, rey y sacerdote que, con el ejercicio de estos atributos, habría de edificar la Iglesia como cuerpo suyo. Pero la obra de María no terminó en concebir y alumbrar, fue seguida de todo el proceso educativo, reclamado por la maternidad misma como su connatural complemento.

Pero si la maternidad basta por sí sola para hacer al cristiano pensar en la tarea educativa que María tenía obligación de cumplir en relación con Jesús, el contenido y las orientaciones de semejante educación sólo nos son conocidas a través de la misión de Jesús, tal como ésta es presentada en el Nuevo Testamento. Porque la educación mariana sólo tiene sentido dentro del conjunto de la obra de Jesús, es decir, como

un modo de cooperación materna de María al cumplimiento de la misión propia de su Hijo. Cualquier otro tipo imaginable de educación quedaría fuera del plan divino, más aún, le opondría una resistencia positiva. Pero sabemos por la fe que la persona y la obra de María ni están fuera del plan de Dios sobre la salvación ni, menos aún, le oponen resistencia.

La educación que María dio a Jesús es coherente con su capitalidad y con los atributos u oficios que la integran. Hablando en concreto, aquella educación fue una verdadera ayuda ofrecida por la Madre al Hijo para que éste cumpliera de modo más connatural sus funciones de maestro, rey y sacerdote del nuevo pueblo de Dios. De nada sirve objetar que Jesús no tenía necesidad de tales ayudas. Tampoco tenía necesidad de haber nacido de mujer. A nosotros nos incumbe averiguar y aceptar no ya lo que Jesús necesitaba, puesto que no hay cosa alguna que Él no pudiera darse a Sí mismo, sino lo que Él quiso hacer e hizo efectivamente. Cristo quiso nacer y nació de María. Cristo quiso recibir y recibió de María la educación que todo hijo debe recibir de su madre, educación que, en su caso concreto, estaba totalmente encuadrada dentro de su obra salvífica, dentro de la cual quedaba asumida como uno de sus elementos integrantes. Esto es lo que nos dice el Nuevo Testamento cuando habla de la «sujeción» de Jesús a María y José en Nazaret. Sería vano cualquier intento de «objectar», o de buscar evasivas.

Los atributos mesiánicos de Cristo cuya participación se comunica al ministro por el sacramento del orden no son atributos abstrac-

tos, sino que poseen toda la concreción que les viene de la vida de Jesús y, por tanto, las modalidades que en ellos imprimió la educación mariana, a la cual Jesús mismo quiso someterse, como se sometió a tantas otras cosas. Participar de los atributos u oficios de Jesús ya no puede separarse del «sello mariano» que tales atributos llevan impreso. Por tanto, en el sacramento del orden que transmite una participación de aquellos atributos está presente y actuante la eficacia salvífica de la educación que Jesús quiso recibir de su Madre. Si alguien intentase aislar el sacramento del orden de la educación mariana de Jesús, lo aislaría de Jesús mismo, es decir, lo negaría radicalmente.

Pero el ministro no tiene bastante con haber recibido participación de unos atributos que llevan impreso el sello mariano. Necesita dejarse formar o educar de acuerdo con la participación recibida. Necesita concretamente desarrollar el contenido mariano del don que le fue comunicado por el sacramento. ¿Y cómo se logrará ese desarrollo sino mediante el trato personal, filial, del ministro con la Virgen María? Aquí aparecen nuevamente las exigencias de devoción y vida mariana que son inherentes al ministerio y cuya actualización, por tanto, es una parte del ministerio mismo.

Se dice a menudo que las tareas ministeriales no dejan tiempo para las manifestaciones típicas de una vida mariana. Pero semejante modo de hablar es del todo inaceptable. En efecto, si, como creo haber mostrado, la vida mariana es parte integrante del ejercicio del ministerio, ya no se puede ni siquiera pensar que las tareas ministeriales anulan o debilitan aquella vida,

porque esto implicaría la contradicción de creer que el ministerio se anula o se debilita a sí mismo. Lo importante para superar cualquier dificultad, al menos las de orden doctrinal, es entender el ministerio con toda la concreción y con todas las cualificaciones que le vienen del modo concreto como Jesús poseyó sus atributos mesiánicos, se formó en ellos y los ejercitó durante su vida terrena.

Por eso nunca se repetirá bastante que en el fondo de todo lo que vengo diciendo no se ventila una cuestión mariana, sino una cuestión cristológica. Se trata, efectivamente, de creer, con todas las consecuencias, en el Jesús concreto y real, en el Jesús de que nos habla el Nuevo Testamento, y no en un Jesús fruto de especulaciones humanas, el cual ni existió ni es capaz de salvar a nadie. El ministro, mucho más que cualquier otro cristiano, debe reconocer no sólo en la teoría, sino también en la práctica, que «la unión con Cristo no puede ser pensada separadamente de Aquella que es la Madre del Verbo encarnado y que Cristo mismo quiso tan íntimamente unida a Sí para nuestra salvación»¹³.

UN MINISTERIO PARA LA COMUNIDAD

El don del Espíritu Santo que se transmite por el sacramento del orden no está destinado al solo cristiano que lo recibe. Es un don que lo capacita para servir a la comunidad cristia-

¹³ PABLO VI, Alocución del 21 nov. 1964 en la clausura de la tercera etapa conciliar: AAS, t. 56, p. 1014.

na en representación de Jesucristo y que, con la capacitación, le impone el deber de prestar un servicio efectivo. Estaría fuera de lugar el intento de exponer ahora en qué consiste y cuál es el contenido completo del servicio que el ministro debe cumplir en el interior de la comunidad cristiana. Sólo quiero referirme brevemente a los aspectos marianos del tema.

Hace un momento se habló de las exigencias de vida mariana que el ministerio impone al propio ministro y que no pueden ser abandonadas sin daño para el ministerio mismo. Ahora es necesario añadir que tales exigencias van más allá de la sola persona del ministro y que vinculan a éste con los demás cristianos. No se puede, por tanto, pensar que el ministro las cumple suficientemente en su sola vida individual, aun en la hipótesis que fuese una vida «marianísima». El destino o finalidad del ministerio se refleja también en esta materia, e impone al ministro un deber concreto: el de trabajar para que los demás cristianos lleguen a cobrar conciencia de sus respectivos deberes para con la Virgen María y los cumplan cada vez mejor. Es un deber propiamente dicho que brota del interior del ministerio y que no obedece solamente a «gustos» o «aficiones» marianas.

El Concilio Vaticano II, dirigiéndose particularmente «a los teólogos y a los predicadores de la palabra divina», les pide que «expliquen rectamente los oficios y privilegios de la Virgen María, los cuales dicen siempre orden a Cristo, origen de toda verdad, santidad y piedad»¹⁴.

¹⁴ LG 67.

Con lo cual volvemos a una idea expresada anteriormente, o sea, que el ministerio mariano del sacerdote (o del diácono, o del obispo) en el seno de la comunidad cristiana es una parte de su ministerio cristológico, puesto que si los privilegios y funciones de María dicen orden a Cristo, ya no es posible anunciar íntegramente el misterio de Cristo guardando silencio sobre María o no dándole el puesto que le corresponde.

El cumplimiento del deber mariano que el ministro tiene para con la comunidad no es posible si el ministro personalmente no lo toma en serio para aplicarlo a su propia vida, o si no tiene conciencia de las vinculaciones marianas que están impresas en la naturaleza misma de su ministerio. Por eso no puede extrañar que la formación mariana de los cristianos mediante una catequesis apropiada esté a veces poco menos que ausente en las preocupaciones y actividad de una parte notable de los ministros de la Iglesia.

Los descuidos en esta materia son muy lamentables. El Concilio Vaticano II, con gran sentido de equilibrio, pide encarecidamente que, «al tratar de la singular dignidad de la Madre de Dios, se evite cuidadosamente tanto cualquier falsa exageración como una excesiva mezquindad de espíritu»¹⁵.

DE CARA A LA HUMANIDAD ENTERA

Los poderes mesiánicos que participa el ministro por medio del sacramento del orden no

¹⁵ LG 67.

pueden quedar encerrados en el interior de la sola comunidad eclesial. Dicen orden a la humanidad entera, porque Cristo, de quien proceden, es salvador no sólo de los hombres que se congregan en la Iglesia, sino de todos absolutamente. Los Apóstoles, y en ellos los ministros que vendrían después, fueron enviados por Jesús a todo el mundo ¹⁶. Por eso, el Vaticano II, hablando particularmente de los presbíteros, dice así: «el don espiritual que los presbíteros recibieron en la ordenación no los prepara a una misión limitada y restringida, sino a la misión universal y amplísima de la salvación *hasta lo último de la tierra* (Act 1, 8), pues cualquier ministerio sacerdotal participa de la misma amplitud universal de la misión confiada por Cristo a los Apóstoles» ¹⁷. Es decir, el ministerio en la Iglesia es de índole misionera; por su misma naturaleza, dice orden a todos los hombres que todavía no conocen el Evangelio y a los cuales es necesario predicarlo.

También la perspectiva misionera del ministerio está afectada por la presencia y el influjo de María. El ministerio no se hace misionero en virtud de aditamentos externos y marginales que puedan ser eliminados, sino que lo es por sí mismo, de manera que nunca y en ninguna hipótesis puede perder su índole misional. Por lo cual, el «sello mariano» inherente al ministerio debe aparecer también en todo lo que se refiere al tema misional.

De este modo, el sacramento del orden viene a ser uno de los medios a través de los cuales

¹⁶ Mc 16, 15 y 20; Mt 28, 18-20; Lc 24, 46-47; Act 1, 8.

¹⁷ PO 10a.

se actualiza la maternidad universal de María, la cual, si bien es «de manera principal Madre de los fieles», es también «Madre de los hombres» sin excepción¹⁸. La maternidad de María, por ser un elemento integrante de la salvación realizada por Cristo, tiene su mismo horizonte universal.

MARÍA Y LA VOCACIÓN DE LA MUJER

Aquí reaparecen los temas insinuados al comienzo acerca de la situación de la mujer ante el sacramento del orden. La imposibilidad de que la mujer pueda acceder al ministerio sacerdotal de institución divina es un tema que algunos han tratado de debatir en la actualidad, pero nunca estudiándolo con seriedad. Las razones que intentan alegar para mostrar alguna posibilidad o bien son de tipo sociológico superficial o bien deforman la naturaleza del sacramento del orden o la esencia de la vida cristiana. La deformación o superficialidad sobre estos o parecidos puntos puede ir desde el solo silencio sobre algunos de ellos hasta la negación del sacramento del orden en sí mismo¹⁹.

¹⁸ LG 54.

¹⁹ Quien profese, por ejemplo, errores como los de H. Küng sobre los sacramentos, y concretamente sobre el del orden, no tendrá dificultad teórica para la admisión de la mujer al sacerdocio ministerial, en la medida que éste conserve algún sentido dentro de sus teorías, expuestas principalmente en su libro *Wozu Priester? Eine Hilfe*, Einsiedeln 1971, donde no se sabe de qué maravillarse más, si de la falta de documentación o del desvarío y superficialidad de las ideas.

La Virgen María no fue sacerdote. Este dato, ¿tiene algún valor para el estudio y explicación de tales temas? Parece claro que sí.

Primeramente es necesario recordar que el sacramento del orden confiere un sacerdocio específico, llamado ordinariamente ministerial o jerárquico para distinguirlo del sacerdocio común que todo cristiano recibe por el bautismo. Además, hay que reconocer que la vida de un cristiano no es mejor o más perfecta por el hecho de ejercer un específico ministerio sacerdotal, sino por vivir mejor la moral y las virtudes evangélicas; la perfección de la vida cristiana está esencialmente en la perfección de la caridad, sea cual sea el ministerio, oficio o vocación que se tenga en la Iglesia y en el mundo.

Aquí no vamos a entrar en polémicas ya viejas y superadas. La cuestión ha sido suficientemente aclarada en un reciente documento de la Santa Sede²⁰, que de forma muy completa y profunda ha recordado los diversos motivos de la imposibilidad de la ordenación sacerdotal de mujeres, al mismo tiempo que reconoce su dignidad humana y cristiana igual que la de los hombres, recordando que «en la misma vida de la Iglesia, como lo demuestra la historia, ha habido mujeres que han actuado con decisiva eficacia, llevando a cabo obras notables»²¹. Me limitaré a unas pocas reflexiones, destinadas a situar la cuestión en el interior de la

²⁰ SAGRADA CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Declaración sobre la cuestión de la admisión de la mujer al sacerdocio ministerial*, del 15 oct. 1976: AAS, 69 (1977), pp. 98-116.

²¹ *Declaración...*, cit., introducción.

Iglesia católica, desde la perspectiva mariológica.

¿Símbolo o encarnación?

Como paso previo, es necesario aclarar una cuestión de principio sobre el modo de entender la persona y la obra de María en el conjunto de la vida cristiana.

María, ¿es solamente *símbolo* de la cooperación salvífica de la mujer, o es también *encarnación* de las vocaciones concretas que Dios tiene destinadas para la mujer? La respuesta que se dé a este interrogante fundamental no puede menos de influir en la orientación del tema y en su aclaración.

Quienes pretenden dar por supuesta la posibilidad del sacerdocio femenino, o quieren, al menos, dejar «la puerta abierta», se inclinan por la primera parte de la alternativa: María no es más que un símbolo. Ella simbolizaría el cumplimiento enteramente fiel y responsable de una misión, pero no precontiene ni predetermina la misión misma. Las vías concretas por las que María actualizó su fidelidad a Cristo con el máximo sentido de responsabilidad estarían condicionadas por el ambiente y por las ideas entonces reinantes acerca de la mujer. Desapareciendo aquel ambiente y superadas aquellas ideas, se abrirían ante la mujer caminos nuevos, incluido el sacerdocio, por los cuales mostrar la fidelidad a Cristo y servir a los hombres.

He aquí un resumen muy esquemático de exposiciones que cualquiera puede encontrar a veces. La Virgen no fue sacerdote; pero ello

habría dependido, al menos en parte notable, del ambiente. Se trata de un hecho circunstancial, no de un principio evangélico relacionado con la vocación de la mujer cristiana.

Sin embargo, no resulta posible aceptar una explicación tan simple y, sobre todo, tan marginal y periférica de algo que afecta de modo tan profundo a la vida cristiana. Las relaciones de Cristo con su Madre y *los dones que le otorgó*, ¿tienen su norma en el ambiente que entonces reinaba? Creo que sería bien difícil y mucho más arriesgado responder con la afirmativa.

El Evangelio muestra claramente que Jesús no fue un hombre acomodaticio que se plegase con facilidad a los gustos y normas sociales de los hombres de su tiempo y que, en todo y también precisamente en el trato con la mujer, hizo alarde de gran libertad. ¿Será necesario recordar que los fariseos «se escandalizaron» porque Jesús permitió a una mujer pecadora besarle los pies? Y, desde luego, no fue éste el único hecho con que Jesús dio pruebas de independencia en esta materia ²².

Los razonamientos que se hacen para reducir la función de María a puro símbolo, en el sentido explicado, se limitan a llamar la atención sobre ciertas diversidades entre el ambiente social y contemporáneo de María y el nuestro en lo que se refiere al modo de entender la actividad y funciones de la mujer. Pero no son razonamientos suficientes para profundizar en un tema que no es de ambiente social, sino

²² La citada *Declaración* indica otros muchos ejemplos en su n. 2.

de vida cristiana. Es necesario tener en cuenta otros datos mucho más importantes.

Revelación y redención

Cristo es el revelador del Padre y de su designio salvífico. Cristo es igualmente el redentor de los hombres. La Epístola a los Hebreos sintetizó muy bien ambas funciones de Cristo en un párrafo singularmente denso. Dios, dice, «nos habló por su Hijo... que, *siendo la irradiación de su gloria y la impronta de su sustancia* y el que con su poderosa palabra sustenta todas las cosas, *después de haber hecho la purificación de los pecados*, se sentó a la diestra de la Majestad de las alturas»²³.

Dios habla por su Hijo, o, como dice San Juan, el Hijo comunica «las palabras que el Padre le dio»²⁴. La función de revelar al Padre la cumple Cristo no sólo con sus palabras, sino por su propia persona y su presencia en el mundo, porque Él se presentó ante los hombres como «irradiación de la gloria e impronta de la sustancia del Padre», de manera que Él mismo afirmó: «quien me ha visto a mí, ha visto al Padre»²⁵.

Este mismo Cristo, revelador del Padre, «hizo la purificación de los pecados», es decir, redimió al género humano de todas sus culpas y lo reconcilió con Dios.

Cristo es revelador y redentor. He aquí un

²³ Heb 1, 2-3.

²⁴ Io 17, 8.

²⁵ Io 14, 9.

dato primario de nuestra fe. Ahora no se trata solamente de repetirlo, sino de tomarlo como punto de partida para una profundización ulterior, con vistas a la cual se plantea una primera pregunta: para Cristo, ser revelador y ser redentor, ¿son dos cosas distintas o dos aspectos de una misma realidad? La respuesta puede ser orientada por una nueva pregunta: ¿aquello por lo cual Cristo revela es distinto de aquello por lo cual redime, o es lo mismo?

Plantear así la cuestión es tenerla ya resuelta. Porque, efectivamente, la revelación del Padre la realiza Cristo por la totalidad de su persona, de su vida y de su obra; y la redención la lleva a cabo también por esa misma totalidad. Cristo es totalmente revelador y totalmente redentor. Una misma vida y unos mismos actos son, a la vez, reveladores y redentores; de tal manera que en el misterio salvífico la revelación tiene valor de redención y la redención es una forma de revelación.

Este modo de ver las cosas tiene una confirmación evidente en el Concilio Vaticano II. Según el Vaticano II, Cristo cumple su función de revelador «*principalmente* con su muerte y gloriosa resurrección de entre los muertos»²⁶, o «con su muerte, resurrección y gloriosa ascensión»²⁷. Y, hablando de la función redentora, el Concilio enseña que Cristo «la cumplió *principalmente* por el misterio pascual de su bienaventurada pasión, resurrección de entre los muertos y gloriosa ascensión»²⁸. Los mismos misterios contienen la revelación y la re-

²⁶ DV 4a.

²⁷ DV 17.

²⁸ SC 5b.

dención. En ambos casos el Concilio tiene cuidado de decir *principalmente*, para no limitar ni la revelación ni la redención a los solos misterios mencionados, proclamando, al mismo tiempo, la principalidad que compete a éstos. Ahora bien, es obvio que la relación existente entre los misterios principales debe aplicarse a todo lo demás. Hablando en otros términos, Cristo es revelador y redentor conjuntamente por la totalidad de su vida y de sus actos y por todo cuanto afecta a su presencia entre los hombres.

María en el misterio de la revelación y redención

Ahora es necesario ver qué relación tiene todo esto con la Virgen María y con la función que ella ejerce para orientar nuestro pensamiento en el tema concreto de las misiones o vocaciones de la mujer.

La primera conclusión que se puede extraer de lo dicho es que la revelación cristiana es una revelación salvífica o redentora por vía de encarnación en una persona, en unos misterios, en unos actos o palabras, en una presencia que lleva bien marcado el sello de lo concreto. Esto es suficiente para desplazar la idea del simbolismo, en el que se quería centrar la atención, sustituyéndole por la de encarnación a la cual compete indudablemente la primacía.

Dada la identidad real entre revelación y redención, el papel de María en tema de revelación puede esclarecerse por lo que se le atribuye en el de redención. Para tener un punto de referencia seguro, será necesario citar una

vez más las palabras del Vaticano II que aparecieron varias veces en el curso de la exposición. María, dice el Concilio, «se consagró totalmente como esclava del Señor a la persona y a la obra de su Hijo, *sirviendo bajo Él y con Él al misterio de la redención*»²⁹. Si ahora se sustituye la palabra *redención* por *revelación*, no se hace más que aplicar a un caso concreto la identidad que el Vaticano mismo establece entre el contenido de las dos. Por tanto, se puede afirmar, en perfecta fidelidad al Concilio, que *María sirvió bajo Cristo y con Cristo al misterio de la revelación*.

El plan de Dios se encarna y se revela en Cristo. Pero cuando se hace esta afirmación, que es fundamental en el orden de la fe, hay que tener buen cuidado de entenderla en toda su integridad, sin introducir, aunque sólo sea inconscientemente, cortes que la lesionan, la mutilan y la desfiguran. Cristo íntegramente entendido es Cristo «con toda su presencia y manifestación»³⁰, la cual va más allá de su sola individualidad, si se puede hablar así, y comprende personas y acontecimientos que giran en torno a Cristo, en cuanto que Él los asumió y en la medida que los asumió para revelar a la humanidad el plan salvífico.

Si Cristo, por el modo como se relaciona con una persona, le confiere una función revelante y hace que en ella se encarne algún aspecto peculiar del plan divino³¹, se puede y se debe

²⁹ LG 56.

³⁰ DV 4a.

³¹ El caso de los hagiógrafos es completamente distinto. Ninguno de ellos encarna la revelación. El Espíritu Santo les dio el carisma de la inspiración para

seguir afirmando que el único revelador es Cristo; pero, al mismo tiempo, hay que reconocer que *bajo El* y *con El* alguien sirve al misterio de la revelación, porque negar lo que se hace *bajo Cristo* y *con Cristo* es pronunciar una negación que quita algo a Cristo mismo.

Ahora bien, ¿será tal vez exagerado pensar que en aquella «presencia y manifestación de Cristo» en la cual se encarna la revelación, está comprendida la Virgen María? Evidentemente, no sólo no hay exageración, sino que es preciso reconocerlo como un dato indispensable para creer en el Cristo real y concreto de que habla el Nuevo Testamento y no caer en la tentación de sustituirlo por un Cristo teórico.

Con esto, en las enseñanzas del Concilio Vaticano II, tenemos ya dos puntos de referencia bien seguros para situar la función revelante de María. Ella sirvió bajo Cristo y con Cristo al misterio de la redención, y, por tanto, al de la revelación. Ella está comprendida también en «la presencia y manifestación de Cristo» que tiene valor de revelación.

La medida de la cooperación de María a la revelación es la misma que la de su cooperación a la redención. Hasta aquí el razonamiento es claro y está apoyado sobre bases bien firmes. Pero es necesario avanzar todavía un poco más.

Un lenguaje encarnado

La presencia de María en el misterio de la revelación, ¿dice algo sobre la vocación cristia-

que transmitieran con entera fidelidad la revelación. Pero nada más.

na de la mujer? La respuesta es afirmativa y nadie puede razonablemente ponerlo en duda. Desde luego el «lenguaje» de la Virgen no puede ser reducido a símbolo. Ella habla de una manera «encarnada», es decir, haciendo, mediante lo que hizo y *del modo que lo hizo*.

Si Cristo toma a una mujer para asociarla a su persona y a su obra como asoció a María, con ello está proclamando *de manera encarnada y concreta* cuáles son los caminos por los cuales Él quiere que la mujer le sirva y coopere en la obra salvífica.

Lo menos que se puede decir es que en este horizonte el sacerdocio femenino no aparece. Y no puede aparecer, a no ser que transformemos radicalmente la noción misma de revelación, abandonando el realismo concreto y de encarnación, tan ampliamente desarrollado por el Concilio Vaticano II como base de explicación, para sustituirlo por un simbolismo que elimina contornos, deja amplio margen a la imaginación y a la «inventiva personal», y termina conduciendo por su propio peso a un cristianismo «idealizado», que sería fruto de hombres pero no de Dios.

Las líneas de la vocación femenina en la Iglesia están claramente definidas. Son las diversas formas de virginidad consagrada a Cristo o vida de diferentes modos por Él, y el matrimonio contraído por amor a Él. En estos tipos de vocación se puede y se debe servir a Dios y a los hombres según los dones que Dios concede.

La Virgen, y solamente Ella entre todas las mujeres, reúne en una persona aquellas vocaciones. La razón suprema de este hecho singu-

lar, como de todo lo que afecta a la Virgen, hay que verla en su predestinación a ser Madre virginal de Cristo. Pero, ¿no habrá que relacionarlo también con el resto de la humanidad? Evidentemente que sí.

María no es el *símbolo*, sino la *personificación* de la mujer cristiana. Ella señala los caminos concretos por los cuales la mujer debe servir a Dios y a los hombres. O, más exactamente, es Cristo quien los señala por medio de María, la cual no hace más que servir *bajo Él* y *con Él* para que se manifieste el plan de Dios sobre la mujer.

En lo que se dirá más adelante sobre el matrimonio, estas ideas reaparecerán bajo un aspecto nuevo que completará el tema aquí desarrollado.

Recopilando

El sacerdocio es tema demasiado serio y no permite las superficialidades con que algunos se expresan. Es enseñanza explícita del Concilio Vaticano II que «el misterio de Cristo afecta a toda la historia de la humanidad, influye constantemente sobre la Iglesia y *actúa principalmente a través del ministerio sacerdotal*»³². Esto nos da idea de la importancia que el sacerdocio tiene en la Iglesia y en toda la obra misional para la introducción del Evangelio en la humanidad. El sacerdocio no es una realidad marginal o periférica, sino que está en el corazón mismo de la Iglesia, tiene la misión y el poder de «realizar sacramentalmente el acto

³² OT 14a.

sacerdotal de Cristo con que Él mismo se ofreció una vez para siempre al Padre en el Espíritu Santo, y se dio a los fieles para que sean uno en Él mismo»³³.

Por eso es normal que el tema del sacerdocio se entrecruce con todos los temas eclesiales, desde la inhabitación de la Santísima Trinidad en la Iglesia, que se realiza *principalmente* a través del ministerio eucarístico del sacerdote, hasta la proclamación y defensa de los derechos fundamentales de la persona que constituye parte del ministerio sacerdotal³⁴. En una palabra, el sacerdote tiene mucho que ver con la vida entera de la Iglesia y con la humanidad universal.

Todo esto implica que para estudiar un punto cualquiera sobre el sacerdocio hay que escuchar todas las «voces» que provienen de los más diversos temas eclesiales. Aquí se han hecho algunas reflexiones en su relación con la mujer, partiendo de una perspectiva sobre la cual no sé que se haya dicho nada. La parte que la Virgen María, *bajo* Cristo y *con* Cristo, tiene en la revelación, así como la noción misma de revelación, son temas que no pueden ser pasados por alto a la hora de estudiar la misión femenina. Evidentemente esta perspectiva no es la única que haya de ser tenida en cuenta,

³³ SECRETARIADO PARA LA UNIDAD DE LOS CRISTIANOS, Instrucción del 1 junio 1972 sobre la admisión de otros cristianos, en casos particulares, a la comunión eucarística dentro de la Iglesia católica, n. 2: AAS, t. 64, p. 519.

³⁴ SÍNODO EPISCOPAL (1971), *El sacerdocio ministerial*, 1.^a p., n. 7, 2.^a p., I, n. 2 b); *La justicia en el mundo*, II. Cfr. A. BANDERA, *La Iglesia, sacramento del mundo*, pp. 106-235.

puesto que las ramificaciones y conexiones del sacerdocio son enormemente complejas. Pero es una muestra más de que «el sacerdocio... depende del misterio de Cristo y de la Iglesia. El sacerdocio no puede convertirse en término de una promoción social. Ningún progreso puramente humano de la sociedad o de la persona puede de por sí abrir el acceso al mismo: se trata de cosas distintas»³⁵.

Otra perspectiva de estudio, en la que ya no voy a entrar, es la determinada por el paralelismo entre los orígenes de la humanidad y la obra de redención que da como resultado una humanidad *nueva*. Este paralelismo tiene diversos enunciados; los más clásicos y principales son: Adán-Cristo, Eva-María y Adán-Eva, Cristo-María.

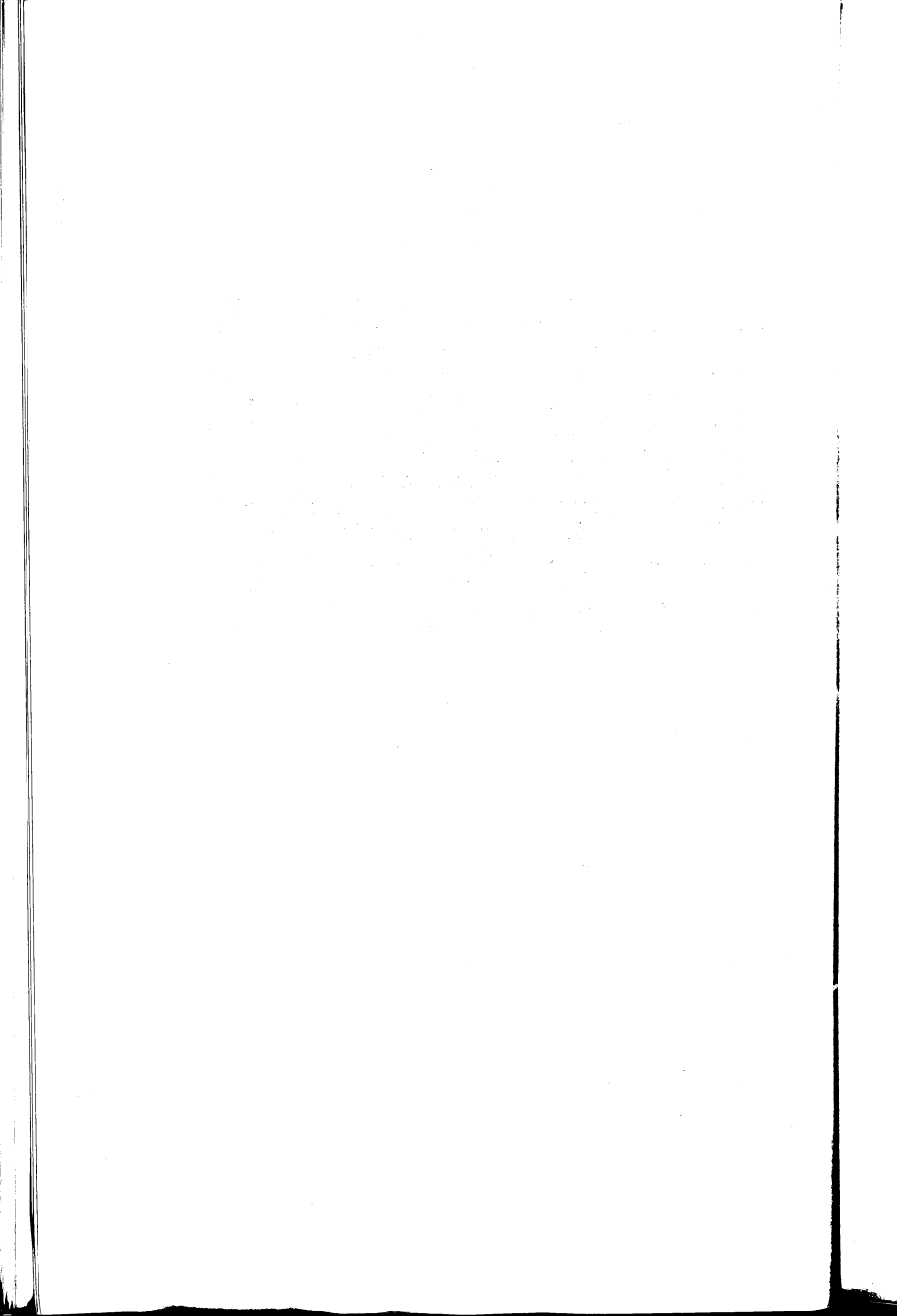
Sería un error pensar que el tema de la vocación de la mujer en la Iglesia está todavía intacto y que nunca se ha dicho nada que merezca la mayor atención. Ciertamente, la posibilidad del sacerdocio ministerial femenino carece de fundamento. Pero ello no implica discriminación, como a veces se dice, porque la diversidad de vocaciones en la Iglesia no tiene nada que ver con las discriminaciones impuestas por los hombres. A la luz del misterio de María, queda patente que la exclusión del sacerdocio ministerial no deja a la mujer marginada: tiene en la Iglesia *otras* funciones que el hombre difícilmente puede realizar. El equilibrio funcional de los sexos, por voluntad de

³⁵ SAGRADA CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Declaración sobre la cuestión de la admisión de la mujer al sacerdocio ministerial*, 15 oct. 1976, n. 6: AAS, 69 (1977), p. 115.

Cristo, está logrado en la Iglesia. Sólo podría romperlo un peligroso oscurecimiento de la misión de María, que quizá se da, por desgracia, en algunos teólogos actuales.

«Lo que hemos de hacer es meditar mejor acerca de la verdadera naturaleza de la igualdad de los bautizados, que es una de las grandes afirmaciones del cristianismo: igualdad no significa identidad dentro de la Iglesia, que es un cuerpo diferenciado en el que cada uno tiene su función; los papeles son diversos y no deben ser confundidos, no dan pie a superioridad de unos sobre otros ni ofrecen pretexto para la envidia: el único carisma superior que debe ser apetecido es la caridad (cfr. 1 Cor 12-13). Los más grandes en el reino de los cielos no son los ministros, sino los santos»³⁶.

³⁶ *Declaración...*, cit., n. 6: AAS, 69 (1977), páginas 115-116.



IX. LA VIRGEN MARIA Y EL SACRAMENTO DEL MATRIMONIO

El sacramento del matrimonio determina el estado de vida de la inmensa mayoría de los cristianos en edad adulta. Si la Virgen no tuviera ninguna relación específica con él, su función materna en el interior de la vida cristiana quedaría notablemente empañada. A la Virgen hay que atribuirle una acción sobre los esposos y padres no sólo en cuanto son genéricamente cristianos, sino también en su condición concreta y específica de esposos y padres. El reconocimiento de esta acción es, a mi juicio, el mejor modo de recuperar para la teología ciertos bienes salvíficos que están prácticamente ausentes de los tratados teológicos.

Y me parece que esto tiene importancia sobre todo en los tiempos actuales en que la vida del matrimonio y de la familia sufre una fuerte crisis. Además, la crisis recae no sólo sobre lo que en el matrimonio y la familia hay de específicamente cristiano; afecta también a lo que

estas realidades tienen de originaria y universalmente humano. Por eso la palabra que la Virgen «pronuncia» en relación con el matrimonio tiene repercusiones en todo matrimonio; es una palabra de salvación para toda la humanidad, puesto que toda la humanidad está vitalmente pendiente del matrimonio y de la familia.

Estas consideraciones elementales bastan para comprender que la acción de la Virgen sobre el matrimonio no queda encerrada dentro del «recinto visible» de la Iglesia; se extiende hacia todos los hombres, llega a la humanidad entera, o, dicho de otro modo, es un medio al servicio de la universal función materna que la Virgen posee y ejerce en dependencia de Cristo y por una gracia que recibe de Él. La función materna realizada por la Virgen no es cosa que Ella se haya dado a Sí misma; «brota del beneplácito divino y de la sobreabundancia de los méritos de Cristo; se apoya en la mediación de Este, depende de ella totalmente y de ella saca todo su poder»¹.

Yo ahora quisiera dar una idea coherente de todo esto para situar debidamente la acción de María respecto del matrimonio y de la familia, de manera que dicha acción se integre con la de Cristo y muestre claramente su dependencia en relación con Él.

¹ LG 60.

LA VIRGEN Y LA INSTITUCIÓN
DEL SACRAMENTO DEL MATRIMONIO

El autor de todos los sacramentos es Cristo. Cualquier acción que pueda ser atribuida a la Virgen en relación a los sacramentos, tiene que dejar totalmente a salvo la obra de Cristo, partir de ella y asentarse sobre ella. Pero este principio fundamental, que no puede sufrir la menor alteración o limitación, es un principio de coordinación e integración y no de exclusión. La persona de Cristo y la de la Virgen se integran y jamás se excluyen; por lo cual sus respectivas acciones no sólo no pueden contener gérmenes de oposición, sino que se compenetran profundamente entre sí y contribuyen a que se logre, de hecho, la salvación de los hombres.

Todos los sacramentos, y por tanto también el matrimonio, fueron instituidos por Cristo libremente. Tratando de sacramentos en general o de cada uno en particular se pueden dar ciertas explicaciones y señalar algunas razones de su existencia. Pero, en definitiva, será preciso reconocer que la única razón determinante e inapelable es la voluntad de Jesucristo que quiso instituirlos y que fueran concretamente los que tenemos y no otros.

Pero la voluntad de Jesucristo no es arbitrariedad. Es siempre una voluntad salvífica que toma sus decisiones y realiza sus obras por motivos pertenecientes a la salvación. Si el Hijo de Dios vino al mundo fue para salvar². De

² Io 3, 17; Gal 4, 4-5.

esta voluntad brotan los sacramentos. El matrimonio es fruto de la solicitud salvífica de Cristo; representa un camino, introduce en un género de vida que conduce al encuentro con Él.

Los sacramentos, y concretamente el matrimonio, no sólo proceden de una voluntad salvífica de Cristo. Todos ellos, cada uno a su modo, conectan con hechos salvíficos *fundamentales* de la vida de Cristo, cuya virtud aplican a los hombres. Los sacramentos vienen a ser como la captación y perpetuación de aquellos hechos que, por su especial relación con Cristo, expresan las grandes líneas y el contenido primario de la salvación, de la cual Él es autor y consumidor³. Por eso precisamente son los principales medios de santificación que existen en la Iglesia.

¿Se dio en Cristo algún hecho salvífico fundamental que tenga especial relación con el matrimonio? Ciertamente. Y aquí es donde vamos a encontrar a la Virgen.

El Verbo de Dios quiso venir al mundo no sólo como hombre, sino determinadamente como *Hijo*. Él es el Hijo de Dios. Pero es también, en la identidad y unidad de su persona, el Hijo de María. Sería una negación radical de la fe, pensar que el Hijo de Dios entró en el mundo y, una vez aquí, decidió hacerse Hijo de María; entra en el mundo por vía de filiación, haciéndose Hijo de la Virgen, como también por vía de filiación procede del Padre desde la eternidad.

En el plan de Dios el matrimonio de la Vir-

³ Heb 12, 2.

gen y San José está totalmente ordenado y subordinado a la venida de Cristo, el cual quiso venir al mundo como Hijo y hacer su entrada en la vida humana dentro del cuadro de un matrimonio.

La institución del matrimonio como sacramento recoge, actualiza y perpetúa el valor de este hecho decisivo: que Cristo haya querido tomar el matrimonio como «cuadro humano» para su entrada en el mundo. Es una entrada que Él realiza en cuanto Salvador y que, ya en sí misma, posee un extraordinario valor salvífico. La encarnación del Verbo, realizada por vía de filiación, contiene ya virtualmente la totalidad de la salvación.

Quien tenga en cuenta el valor de los sacramentos para descubrir las intenciones salvíficas de Cristo, comprenderá sin dificultad que sus orígenes humanos están reclamando un sacramento, el sacramento que da origen a la familia, es decir, el matrimonio. Cuando se considera este sacramento no en su conexión original con Jesucristo, sino solamente en relación con la Iglesia ya constituida, se pierde de vista el motivo primario determinante de su existencia.

En resumen, el matrimonio es sacramento porque Cristo quiso depositar en él la eficacia salvífica de su entrada en el mundo, la cual tuvo lugar naciendo de la Virgen María, previamente preparada para este acontecimiento por su matrimonio con San José. Para profesar una fe verdadera en los misterios de la humanidad de Jesucristo, no basta creer que es hombre; es necesario también creer que se hizo hombre por vía de filiación, dándose como Hijo a María. Análogamente, la genuina fe en María no

se limita a creer que es la Madre de Jesús, la Madre del Verbo hecho carne; esa misma fe enseña que María es Madre unida en matrimonio; más aún, que ese matrimonio tiene su razón de ser en la maternidad concreta y única, a la cual Ella estaba destinada.

La Virgen, por tener una parte enteramente única en el nacimiento humano de Jesús, participa también de modo singular en el valor salvífico de ese acontecimiento, y, a través de él, su influjo llega hasta el matrimonio en su calidad de sacramento que perpetúa en la Iglesia la eficacia salvífica de los orígenes humanos de Jesús.

Si se niega a la Virgen este influjo sobre el sacramento del matrimonio, se incurre consciente o inconscientemente en algún error sobre Jesús mismo. Es decir, o bien se niega que su nacimiento humano tenga un valor salvífico propio que deba permanecer y perpetuarse para siempre en la Iglesia; o bien se incurre en otra cosa peor, como sería pensar que la encarnación del Verbo se realizó sin una cooperación activa, verdaderamente maternal, de María. Ambas cosas son inadmisibles.

Por tanto, si se quiere tener una idea exacta de la encarnación, si se quiere dejar a salvo el poder salvífico del nacimiento de Jesús, es necesario reconocer un especial influjo de la Virgen María en el sacramento del matrimonio. No se trata de atribuir a la Virgen nada fantástico ni desmesurado; tampoco se busca en primer término glorificarla a Ella. Lo que en el fondo se debate es la pureza e integridad de la fe en Jesús: y esto sí que es bien grave.

El hecho de que el Salvador haya querido

nacer de una Mujer implica necesariamente que esa Mujer penetra hasta la entraña misma de la historia salvífica⁴ y que, por tanto, el contenido de la historia salvífica está conectado en todas sus direcciones y desde todas las perspectivas, con esa Mujer, que es María. Evidentemente, esto redundará en gloria de María, y en gloria grande, pero, al mismo tiempo, bien necesaria, porque, si se le niega, queda ofuscada la gloria debida a Jesús, en cuanto Hijo de Dios encarnado y Salvador universal.

LA VIRGEN MARÍA Y LAS PROPIEDADES DEL MATRIMONIO

Es bien extraño que en los tratados teológicos sobre el matrimonio no se diga ni una palabra sobre el matrimonio de la Virgen y San José considerado en su valor doctrinal; a lo sumo, se hace alguna referencia a él bajo un punto de vista moralizante, ascético, espiritual, etc. Juzgando por lo que de hecho se escribe, habría que pensar que aquel matrimonio no tiene ninguna palabra importante que decir desde el punto de vista doctrinal.

Semejante postura no es acertada. El matrimonio de la Virgen y San José es un obligado punto de referencia para contemplar intuitivamente algunos importantes puntos de *doctrina*. Efectivamente, todas las iniciativas que condujeron hasta aquel matrimonio fueron dispuestas por Dios con una providencia del todo especial. Jesús quiso mostrar en su Madre lo que

⁴ LG 65.

es un matrimonio cuya existencia misma obedezca total y exclusivamente al deseo de contribuir a la salvación humana por los medios y caminos que Él mismo determina. En el matrimonio de la Virgen está solamente Dios y su voluntad; es, por tanto, un matrimonio que «pronuncia» para todos los cristianos, más aún, para toda la humanidad, una palabra enteramente única.

El valor ejemplar de aquel matrimonio se sitúa en una línea más alta y radicalmente distinta de cualquier otro. Es un valor que consiste en participar la ejemplaridad de Jesús en una forma y grado que no compete a ningún otro matrimonio. Son conocidas las palabras de Jesús sobre la unidad e indisolubilidad del matrimonio. Pero esas palabras, aunque, como las demás que dijo Jesús, «no pasarán», tienen menos fuerza que el hecho de que Él mismo consagró irrevocablemente esas propiedades naciendo en el cuadro humano de un matrimonio, basado en unidad, indisolubilidad, fidelidad, caridad inquebrantables y puestas totalmente al servicio de la redención.

Cristo, por el solo hecho de haber predefinido un matrimonio para su entrada en el mundo, está hablando por medio de ese matrimonio y, a través de él, proclama su voluntad acerca de esta realidad humana fundamental. El matrimonio de la Virgen y San José no les afecta ni sola ni principalmente a ellos, sino, sobre todo, a Jesucristo, quien lo hace entrar «en la órbita de su propia vida terrena», convirtiéndolo en un modo de su presencia, de su acción y de su «predicación» entre los hombres. En aquel matrimonio concreto, Jesús quiso decir

y dijo efectivamente cómo constituyó Él este sacramento.

La revelación divina está no sólo en las palabras, sino también en los hechos, porque, en el plan de Dios, ambos elementos se unen esencialmente y se completan para darnos a conocer sus designios⁵. Este principio universal tiene una aplicación concreta a Jesucristo y se realiza en Él con la máxima perfección. Cristo, efectivamente, «*con toda su presencia y manifestación*, con sus palabras y obras, signos y milagros, sobre todo con su muerte y gloriosa resurrección, y, finalmente, con el envío del Espíritu de verdad, lleva a plenitud la revelación y la confirma con testimonio divino»⁶.

El nacimiento de Cristo dentro del cuadro humano de un matrimonio forma una parte de *su presencia y manifestación*, es decir, queda convertido en un medio de revelación, en una «palabra» que Cristo «pronuncia» calladamente para proclamar el plan de Dios respecto del matrimonio.

No se trata de exaltar el matrimonio de la Virgen y San José solamente por lo que les afecta a ellos mismos. Lo verdaderamente fundamental es que no sólo cada cristiano, sino también, y sobre todo, la Iglesia universal, tiene una obligación perenne e indeclinable de respetar, recoger y asimilar todo cuanto se refiere a la *presencia y manifestación* de Jesús en este mundo, para comprenderlo cada vez mejor y transmitirlo a las generaciones venideras, las cuales deberán continuar el trabajo de profundización. De aquí nace un honor singular para

⁵ DV 2.

⁶ DV 4a.

la Virgen y San José. Pero si el honor nace de aquí, es decir, de la revelación contenida en la presencia y manifestación de Jesús, hay que reconocer que no se trata de un honor inventado por los hombres, sino querido por Dios, y que, por tanto, el hombre tiene obligación de respetarlo íntegramente y de darle expresión en la vida práctica.

LA VIRGEN MARÍA Y EL DESTINO TRASCENDENTE DEL MATRIMONIO.

A veces se piensa que la Virgen tiene poco que decir en tema de matrimonio, porque el suyo fue, contra lo que normalmente ocurre, un matrimonio virginal. Ciertamente, la Iglesia afirma la perpetua virginidad de María, y nunca será lícito poner en duda o ensombrece esta verdad para buscar una mayor cercanía de la Virgen a la condición de los matrimonios comunes; semejante cercanía sería puramente ficticia, porque la Virgen se acerca a los hombres no por caminos que éstos sean capaces de inventar, sino por los que Dios mismo determina.

El matrimonio virginal de María y el nacimiento virginal de Jesús, su Hijo, cumple una misión importantísima, que es la de poner en evidencia el destino trascendente del matrimonio cristiano. Efectivamente, el matrimonio cristiano está destinado a superarse a sí mismo, porque procede de un deseo de salvación supramundana y tiende a difundir una salvación supramundana. La obra de generación humana, por el uso del matrimonio, es como el terreno destinado a recoger los gérmenes de su genera-

ción trascendente, sobrenatural, que se actualizará mediante el bautismo de los hijos. Matrimonio de los padres y bautismo de los hijos son cosas no simplemente sucesivas, sino complementarias.

La liturgia de la celebración del matrimonio recoge claramente esta idea. En uno de los prefacios de las misas nupciales se dice que Dios instituyó el matrimonio con el fin de que «su casta fecundidad sirviese para multiplicar los hijos adoptivos»⁷ del mismo Dios. El matrimonio como sacramento es un órgano de salvación que, a la finalidad natural de la aparición de nuevos miembros de la familia humana, añade la finalidad primordial de la difusión de la salvación y su comunicación a otros hombres. Es imposible entender el sacramento del matrimonio, si no se le considera en conexión con el bautismo, conexión que está reclamada por el matrimonio mismo y que no puede ser pensada como simple adición posterior. Las discusiones que algunos tratan de suscitar sobre el bautismo de los niños nunca tienen en cuenta este punto, que me parece importante, aunque no es el único al que se debe prestar atención.

El destino de los hijos a la regeneración bautismal es parte integrante del matrimonio de los padres; y cuando ese destino se actualiza es cuando el matrimonio logra su propia plenitud y la finalidad que le compete como sacramento de salvación que es.

María, unida en matrimonio, pero engendrando virginalmente a Jesús, Salvador universal, expresa de modo admirable el destino trascen-

⁷ Prefacio del primer formulario de misas nupciales.

dente de todo matrimonio cristiano. La generación humana está destinada a la regeneración cristiana, es decir, a un nacimiento que es análogo a aquel por el cual Jesús nació de la Virgen⁸. El sacramento de la regeneración cristiana es el bautismo, de cuya coordinación con el influjo maternal de María ya se habló anteriormente.

A la luz de este destino trascendente del matrimonio, tan luminosamente realizado y simbolizado en el matrimonio de la Virgen y San José, es más fácil comprender las enseñanzas de San Pablo. Según el Apóstol, el matrimonio simboliza el amor entre Cristo y la Iglesia, que son llamados también Esposo y Esposa⁹. Este desposorio entre Cristo y la Iglesia es virginal; se ordena a la regeneración salvífica, la cual no tiene su principio en la carne y en la sangre, sino en Dios¹⁰.

Si el matrimonio es arrancado de esta perspectiva, resulta incomprensible. Y para no caer en la tentación de arrancarlo, el matrimonio de la Virgen ofrece una ayuda inestimable, por lo mismo que es un matrimonio concreto y no sólo una doctrina acerca de él.

Jesús, por haber escogido un determinado modo de nacer, eleva a la Virgen, y por razón de Ella a San José, a la dignidad de personas configurantes de la vida de la Iglesia en un sector tan importante como es el del matrimonio y la familia.

Este modo como Jesús quiso actuar entraña consecuencias importantes no sólo en orden al

⁸ LG 64.

⁹ Eph 5, 22-33.

¹⁰ Io 1, 13.

matrimonio, sino también en relación con la virginidad y con el modo de entender ambas formas de vida de la Iglesia. La Virgen proclama con su personal ejemplo que matrimonio y virginidad son realidades integrables en la vida de la Iglesia. Es un error buscar antagonismos entre ellas. La Virgen llama a poner de relieve sus armonías y la contribución de una y otra a la mejor manifestación del misterio de Jesús y del contenido de su obra salvífica.

La comparación entre matrimonio y virginidad, aunque, como toda comparación, pueda resultar molesta, debe hacerse a la luz de lo que se realizó en la Virgen. Lealmente hay que decir que en María no es la virginidad la que está subordinada al matrimonio, sino, a la inversa, el matrimonio depende de la virginidad y está a su servicio. María es verdaderamente esposa, pero esto con el fin preciso de ser la Madre virgen del Salvador de todos los hombres. Todos los dones de María encuentran su razón de ser en la maternidad, y en la maternidad no abstractamente considerada, sino tal como de hecho se realizó, es decir, en la maternidad virginal.

LA VIRGEN MARÍA Y LA FAMILIA

El matrimonio tiende a florecer en la familia. María, aunque por modo virginal, tiene también un Hijo. Con Él y con San José constituye una verdadera familia: la Sagrada familia.

Las relaciones entre estas personas son relaciones familiares en sentido propio y no sólo en apariencia. Jesús es hombre de verdad. Si

alguien redujese su vida familiar a una apariencia, tomaría un camino peligroso, el camino que conduce a negar la realidad misma de la humanidad y de la vida humana de Jesús.

La familia de Nazaret, centrada en Jesús y por virtud de Él, es no un modelo exterior, sino el principio determinante de la vida familiar cristiana. La función principal corresponde ciertamente a Jesús; pero la Virgen y San José tienen también la suya propia, no independiente de la de Jesús, ni aislada de Él, sino apoyada en Él. Porque es evidente que una vida familiar requiere pluralidad de personas, cada una de las cuales tiene algo propio que hacer. Y, en el caso concreto de la familia de Nazaret, Jesús asume la función de la Virgen, y por Ella también la de San José, para configurar las relaciones que deben existir en el interior de una familia cristiana.

Así, pues, la familia cristiana se relaciona con la Virgen y depende de Ella, no en virtud de algo extrínseco, sobreañadido y meramente circunstancial, sino por la constitución misma que Jesús le dio. Habrá que recordar nuevamente el valor de los hechos pertenecientes a la presencia y manifestación de Jesús en el mundo. Son hechos que contienen una virtud propia para dar a conocer el plan divino y para ejecutarlo entre los hombres, si es que los hombres quieren, como es su obligación, abrir los ojos para ver y someter la voluntad para cooperar con la gracia que Jesús les ofrece. Jesús, viviendo familiarmente, es decir, no aislado, sino en y con aquella pequeña comunidad de su familia, es la razón de ser de todas las familias. La Virgen, y por medio de Ella San José,

queda asociada a la obra de Jesús en relación con la familia. Si alguien niega la asociación, niega, por el mismo hecho, algo que forma parte de la manifestación de Jesús y de su presencia entre los hombres: lo cual equivale a mutilar la obra de Jesús y a introducir cortes arbitrarios en el misterio de la redención.

Por cualquier parte que uno mire, la Virgen aparece siempre unida a Cristo. Negar alguno de los vínculos de unión es un modo de negar personalmente a Cristo mismo. Cristo se dio a los hombres por la Virgen y no puede ser encontrado, tal como es, negando a la Virgen.

En relación con la familia, la Virgen tiene otra función aún más profunda. Según la revelación, la Iglesia misma en su totalidad es una familia: la familia de los hijos de Dios, los cuales no pueden menos de ser hermanos entre sí. Los conceptos familiares son tan abundantes en la revelación, que se encuentran por todas partes. El Nuevo Testamento muestra, con innumerables ejemplos, que cristiano y *hermano* son la misma cosa. Los cristianos se sienten unidos con Dios y entre sí por lazos que son familiares con toda propiedad.

¿Hay una Madre, en esta universal familia, que es la Iglesia? Ciertamente. Pablo VI, al promulgar la Constitución dogmática *Lumen gentium*, proclamó a María *Madre de la Iglesia*. ¿Simple gesto devocional? No. De lo que se trata es de dar a conocer el contenido del plan de Dios sobre la Iglesia.

Para explicar la índole familiar de la vida cristiana que se vive en la Iglesia basta la infinita perfección de Dios, el cual contiene en Sí

de modo insuperable e inefable todo cuanto nosotros expresamos de perfección con los conceptos de paternidad y maternidad. Dios se basta a Sí mismo para engendrarnos a una vida nueva, para hacernos con verdad hijos suyos adoptivos.

Dios no tiene necesidad de la Virgen. Pero, ¿de qué cosa tendrá Él necesidad? Por el hecho de que Dios no necesite nada, ¿habrá fundamento para negar lo que Él hizo? Ciertamente que no. No nos dio una Madre, porque Él sea incapaz de santificarnos y salvarnos; nos la dio por acomodar los caminos de la gracia a la naturaleza, por mostrar que todo lo que es genuinamente humano viene de Él y queda envuelto en su gracia, en una palabra, para salvar al hombre en su totalidad.

Si la familia humana tiene un puesto para el padre y para la madre, esta otra universal familia cristiana, que es la Iglesia, debe sentir no sólo la presidencia soberana de Dios, Padre de todos, sino también la de María, hecha, por gracia del mismo Dios, Madre de cuantos lo tienen a Él por Padre.

El género humano fue redimido por Cristo en cuanto que es determinadamente Hijo de María. Como Él quiso hacer a todos los hombres hermanos suyos, por ese mismo hecho los hizo también hijos de María. Las relaciones familiares y sociales que Cristo vivió en Nazaret, y que son absolutamente incomprensibles si se prescinde de María, constituyen un principio de redención que abarca al hombre en la totalidad de su vida familiar y social. Ahora bien, en ese principio redentivo queda incluida la acción de María, la cual, por tanto, ejerce una

función materna en relación con todos los redimidos.

Dar a María el título de Madre de los hombres, de Madre de la Iglesia no es simplemente una expresión de cariño; es el reconocimiento de que Jesús, viviendo familiarmente con Ella, realizó una redención de índole familiar¹¹, una redención que hace de todos los hombres una sola familia, en la cual la Madre de Jesús continúa siendo Madre de verdad y ejerce funciones maternas. Es la obra de Jesús la que resultaría mutilada, si se negase la universal maternidad de María.

UNA FUNCIÓN HUMANIZANTE

Hoy la Iglesia hace grandes esfuerzos por dar al hombre idea y aprecio de su vocación íntegra; quiere despertar en él la conciencia de un humanismo que recoja la totalidad de bienes pertenecientes al hombre mismo, en el orden tanto individual como social. «Es la persona del hombre la que hay que salvar. Es la sociedad humana la que hay que renovar»¹². Una mutilación de lo humano impediría un conocimiento exacto del plan de Dios y conduciría a mutilar consciente o inconscientemente la obra misma de la redención.

Entre los bienes humanos tienen singular importancia los que se refieren a la familia y a la sociedad. ¿Cómo mostrar a los hombres,

¹¹ Sobre la índole familiar de la redención y de la vida cristiana escribí ampliamente en *La Iglesia, imagen de Cristo*, Guadalajara 1970, pp. 400-419.

¹² GS 3a.

cómo hacerles comprender intuitivamente que la redención de Cristo contiene ya en su mismo origen todos esos bienes? Creo que no hay procedimiento comparable al de presentar a Cristo realizando la obra de la redención desde el interior de una familia que vive en comunión con el resto de la sociedad. No hay que pensar en una redención un tanto angelical, la cual, al encontrarse con familias humanas, las purifícase de cualquier mancha pecaminosa. La redención de Cristo, la única que existe, es una redención llevada a cabo por medio de actos, relaciones, sentimientos, etc., propios de una vida genuinamente humana; es, con propiedad, la salvación del hombre por el Hombre. La redención es formalmente familiar.

Ahora bien, ¿cómo será posible entender la vida familiar de Cristo y la índole familiar de la redención, si se prescinde de María? María, pues, tiene al lado de Cristo, en dependencia de Él, pero en unión con Él, un puesto y una función en la gran tarea de *humanizar al hombre*, de devolverle la conciencia de lo que es por creación, para encender en él las ansias de llegar a poseer los bienes inmensamente superiores que Cristo le ofrece por la redención.

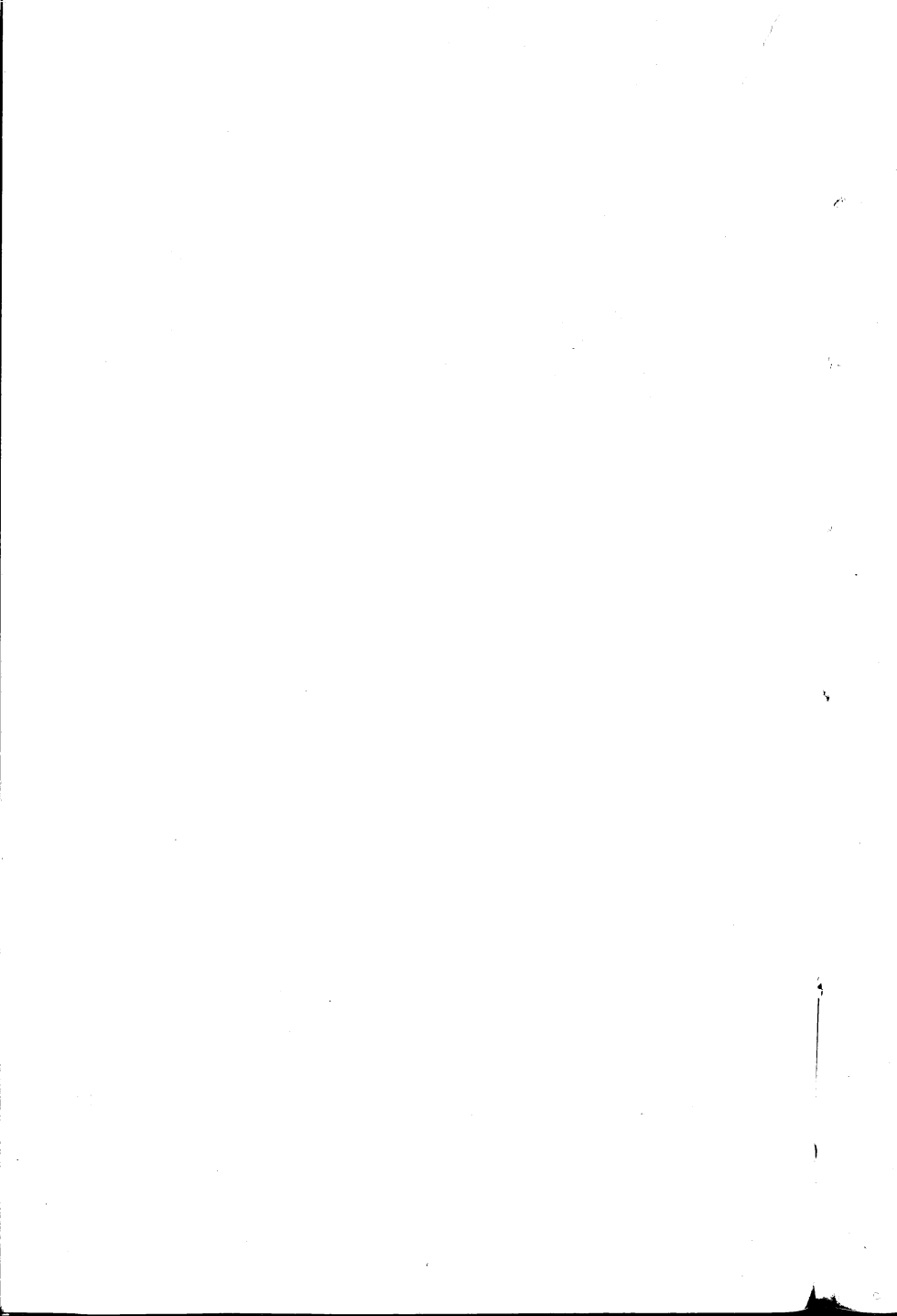
María, en definitiva, se presenta como Madre no sólo de los cristianos, sino también de todos los hombres, porque para con todos ellos tiene una importantísima función que cumplir.

En Cristo de modo supremo, y en María subordinadamente a Él, aparece la imagen o modelo ejemplar puro, perfecto, incontaminado e insuperable de lo que el hombre debe ser aquí y de lo que está destinado a ser en el futuro.

La función humanizante ejercida por María

está abierta hacia la trascendencia, hacia la unión definitiva con Cristo, y sería absolutamente imposible pensarla de otro modo. Ahora bien, como esa función dice orden a la humanidad entera, en el sentido explicado, representa un modo bien característico del ejercicio de la mediación salvífica que el Concilio Vaticano II atribuye a la Virgen María¹³.

¹³ LG 62a.



X. MARIA EN EL CULTO DE LA IGLESIA

«La reflexión sobre nuestro llamamiento a pertenecer al cuerpo místico de Cristo, que es la Iglesia, nos invita a la memoria y a la veneración de Aquella que fue la Madre dichosísima del cuerpo físico de quien es Hijo de Dios y se hizo Hijo del Hombre»¹.

VOCACIÓN CRISTIANA Y CULTO A MARÍA

La vocación cristiana implica una exigencia de dar culto a la Virgen María. Sin el culto mariano la vocación recibida por el bautismo sufriría una mutilación grave que la desfiguraría radicalmente. La plena vida cristiana debe ser también vida mariana, ya que en el orden de la salvación a María le fue asignada una función

¹ PABLO VI, Alocución del 25 oct. 1969 en Santa María la Mayor: AAS, t. 61, p. 723.

irreemplazable. Es una función que no añade nada nuevo a la redención de Cristo, puesto que se funda totalmente en la gracia que Él, en cuanto redentor ², comunica a María por una voluntad puramente gratuita ³, en la cual se expresa el modo más eminente de aplicar a una pura criatura la gracia de la redención ⁴.

Pero si bien la Virgen ni añade nada a Cristo ni puede hacer independientemente de Él cosa alguna conducente a la salvación de los hombres, su presencia, sin embargo, cumple la importantísima función de hacernos descubrir algo tan positivo como es el aspecto maternal de la salvación que Dios nos envía.

Supuesta la presencia de María en el plan de salvación y la función propia que en él le corresponde, el cristiano debe reconocer ambas cosas prácticamente: aprendiendo de María y tomando ante ella una actitud de veneración, tributándole el culto que le es debido.

La presencia de María es un elemento integrante del misterio de Cristo y de la Iglesia, porque Cristo mismo lo ha querido así; y de ello tenemos «en el Nuevo Testamento pruebas aplastantes» ⁵. Un culto que, como es su ley constitutiva, recoja el contenido íntegro de aquel misterio, no puede menos de reservar a la Virgen María un puesto singular que corresponda efectivamente a la función enteramente singular y única que Ella ejerce.

² LG 2.

³ LG 60, 62a.

⁴ LG 53.

⁵ PABLO VI, Homilía del 17 oct. 1971 en la beatificación del P. Maximiliano Kolbe: AAS, t. 63, p. 821.

El Concilio Vaticano II presenta el culto mariano bajo el concepto de *deber*. Según declaración explícita del propio Concilio, la materia expuesta en el capítulo octavo de la Constitución dogmática *Lumen gentium* comprende tres puntos principales, que son: a) posición de María en el misterio del Verbo encarnado; b) su función en el cuerpo místico o Iglesia; c) «deberes de los hombres redimidos para con la Madre de Dios»⁶. Esos *deberes* consisten determinadamente en el culto, puesto que el Concilio trata de ellos⁷ bajo el título *El culto a la Santísima Virgen en la Iglesia*.

Obligación, deber, exigencia son palabras que pueden dar al lenguaje un tono de dureza si las separamos de la realidad concreta a que se refieren. El hijo tiene obligaciones para con su madre y en su propia conciencia lleva escrita una ley que se las recuerda y que impone o exige su cumplimiento. Sin embargo, el hijo no se siente oprimido por estos deberes; no ve en ellos una carga pesada, sino, más bien, un principio de liberación y elevación que le permite encontrar más fácilmente y realizar con mayor plenitud su propio ser de hombre. Algo análogo, pero en un nivel incomparablemente más alto, hay que decir de las obligaciones que ligan al cristiano con su Madre espiritual, la Virgen María.

Los deberes marianos del cristiano, por lo mismo que están implicados en el plan de Dios, no sólo no son contrarios a los deberes para con Cristo en persona, sino que su cumplimen-

⁶ LG 54.

⁷ LG 66-67.

to es la connatural introducción y disposición para orientarse debidamente hacia Cristo y configurarse con Él. Pues, así como, en el orden dogmático, María, «por haber participado profundamente en la historia de la salvación, reúne en sí y refleja las supremas verdades de la fe»⁸; así también, en el orden moral, la Virgen compendia, refleja y presenta a nuestra inmediata consideración el conjunto de nuestros deberes para con Cristo, puesto que Ella los cumplió todos con entera perfección y sin la mínima resistencia a la gracia, viniendo a ser el modelo obligado y perfecto de todo discípulo de Jesús. Y María realiza esto no de una manera puramente estática o limitándose a ponerlo delante de nuestros ojos, sino que, además, imprime en nuestro espíritu un impulso que nos hace caminar efectivamente hacia Cristo; su comportamiento y todo lo que de Ella conocemos por el Evangelio arrastra siempre hacia Jesús.

La meditación sobre María, dice Pablo VI, «se prolonga sin límite y de la esfera mística pasa a la moral. María es el modelo de la Iglesia. Ella contiene en sí de manera eminente todas las gracias y perfecciones de la Iglesia, aquellas también que nosotros quisiéramos y debiéramos tener. María es Maestra... ¿Y qué nos enseña María? Lo sabemos: todo el Evangelio»⁹.

⁸ LG 65.

⁹ PABLO VI, Alocución del 25 oct. 1969: AAS, t. 61, p. 724.

UNA LABOR DE PURIFICACIÓN

El culto mariano no es, ni debe dar la impresión de ser, un mundo aparte, que se desarrolla al margen del conjunto del culto cristiano. Es una simple consecuencia de todo lo dicho hasta aquí. Porque si la persona y la obra de María está integrada orgánicamente en el conjunto del misterio cristiano, el culto que a Ella se le tributa para honrarla no puede ser aislado del resto, sino que debe conservar la misma orgánica integración que lo sitúa en el interior del culto cristiano, entendido y practicado en su totalidad.

Para practicar debidamente el culto es siempre necesario o conveniente un esfuerzo de purificación y de equilibrio que evite los defectos, cualquiera que sea su signo. Pero, si se quieren corregir o evitar los posibles «excesos» o deformaciones en cualquier devoción, debidos, por ejemplo, a una práctica exclusivamente sentimental de la misma, no se puede pensar que lo que hay que hacer es desvalorizarla o confinarla a la sombra. Y mucho menos si se trata de una devoción a la Virgen, ya que el culto mariano se basa sobre la revelación de la salvación antes que sobre el sentimiento.

El Concilio Vaticano II exhortó de manera explícita a evitar las contrapuestas deformaciones en materia de culto mariano, a superar las diferentes formas de superficialidad en la devoción a la Virgen, como son, por ejemplo, el mero sentimentalismo y la vana credulidad, y

sobre todo a practicar esa devoción de acuerdo con lo que pide una fe auténtica ¹⁰.

Pero, en materia de deformaciones y defectos, hay que recordar que el hombre los comete en cualquier orden de su vida, como la experiencia de cada día muestra de sobra. Por ejemplo, la superficialidad, la vana credulidad, el sentimentalismo no aparecen solamente en algunos intentos de promover el culto mariano. Hay más superficialidad, vana credulidad y sentimentalismo en posturas y escritos que pretenden desacreditar y oscurecer el culto mariano. ¿Es tan sólo posible un intento de este tipo que no provenga de superficialidad, de ignorancia, de vana credulidad en «ídolos» del momento, de sentimentalismo incapaz de un razonamiento serio, o de todas estas cosas juntas? El empeño por arrancar del plan salvífico algo que Dios mismo puso no ha sido nunca ni será jamás indicio de un espíritu maduro y profundo; la apelación a Dios y a sus «derechos» supremos no puede pasar de vana palabrería, cuando se comienza por no respetar el plan de Dios.

A veces es necesaria una postura independiente y crítica para deslindar campos y evitar confusiones que no aportan ningún bien a la vida cristiana ni pueden fomentar una auténtica devoción a la Virgen María. Pero actitud independiente y crítica frente a expresiones de dudoso valor no equivale a indiferencia y frialdad para con la vida mariana en sí misma. Una postura de este tipo sería igualmente nociva para las prácticas marianas populares y para quien las combate.

¹⁰ LG 67.

Las formas y expresiones externas de religiosidad —y no sólo de la mariana— pueden degenerar en formalismo. Los profetas del Antiguo Testamento y Jesucristo en su predicación evangélica censuran frecuentemente y con dureza la práctica de meras formas externas de culto a Dios cuando el corazón está muy lejos de Él. Pero tanto los profetas como Jesucristo no se limitaron a censurar o reprobar los abusos; consideraron mucho más importante instruir al pueblo sobre la religiosidad grata a Dios y pusieron gran empeño no sólo en «no apagar la mecha humeante»¹¹, sino en hacerla arder.

Supuesta la necesaria purificación y la disposición permanente de realizarla siempre que las circunstancias la reclamen, el culto a la Virgen debe encarnar y expresar todo el entusiasmo filial que el cristiano y la Iglesia sienten hacia Ella. No se puede censurar a la Iglesia, dice Pablo VI, «por el entusiasmo que pone en el culto a la Virgen, el cual nunca jamás será equivalente al mérito ni al fruto de semejante culto, debido precisamente al misterio de comunión que une a María con Cristo y que encuentra en el Nuevo Testamento una documentación aplastante; no se llegará jamás a una 'mariolatría', como jamás el Sol será oscurecido por la Luna; ni será jamás adulterada la misión salvífica confiada como propia al ministerio de la Iglesia, si ésta sabe honrar en María a una excepcional Hija suya y una Madre espiritual»¹².

¹¹ Mt 12, 20.

¹² PABLO VI, lugar citado en la nota 5.

La unión de la Virgen con Cristo informa y define su vida, de tal manera que debe reflejarse en el culto que se le tributa, despertando en los cristianos el gozo y el entusiasmo de estar realizando una obra que va más allá de María y llega hasta «Cristo mismo, el cual es la corona de todos los santos»¹³. La razón última nos remite siempre a los aspectos más hondos de la vida cristiana y de la providencia de Dios. En efecto, el puesto que una criatura escogida ocupa en el amor de Dios, determina el grado de precedencia con que hemos de considerar a dicho ser en nuestras vidas religiosas. Es, por tanto, el amor de Dios, o mejor dicho, Dios mismo quien señala a la Virgen un puesto enteramente singular en nuestro culto.

CULTO IMPLÍCITO Y CULTO EXPLÍCITO A MARÍA. UNA PERSPECTIVA ECUMÉNICA

Desde un punto de vista puramente teológico, se podría distinguir entre el culto a María que va implícito en la práctica de la vida cristiana bajo sus más diversas manifestaciones, y el culto explícito o formal que se propone honrarla a Ella particularmente, aunque sin aislarla ni de Cristo ni de la Iglesia, sino, por el contrario, considerándola en el interior del misterio cristiano global.

El culto implícito a la Virgen, y análogamente a todos los santos, es consecuencia de su unión con Cristo. Por tanto, el culto explícito a Cristo contiene y presupone un culto implí-

¹³ LG 50c.

cito a los santos, y muy especialmente a la Virgen María.

El reconocimiento de este culto implícito tiene una gran importancia. Explica, en primer lugar, ciertos fenómenos que afectan a la vida de la Iglesia durante los primeros tiempos. A veces se ha hablado de la falta de documentos históricos sobre una devoción o culto explícito a la Virgen en los dos o tres primeros siglos. Desde luego no es cierto que sólo haya silencio sobre el tema. Por ejemplo, desde el principio la Iglesia conoció a la Virgen María y creyó en Ella tal como el Evangelio la presenta, y la profesión de fe cristiana decía referencia explícita a Ella. No se puede afirmar que haya habido tiempo alguno de la Iglesia en el cual el culto a la Virgen haya sido meramente implícito. Sin embargo, es también evidente que aquel culto ha ido adquiriendo manifestaciones más claras y abundantes a medida que la Iglesia profundizaba más en el conocimiento de la persona y de la obra de María. Hasta que se llega a una conciencia mariana más esclarecida, en el culto a la Virgen hay más cosas implícitas que explícitas. La falta de atención a este punto podría dar pretexto para infravalorar el puesto de María en la Iglesia. Lo implícito está destinado a hacerse explícito, y, cuando esto ocurre, logra su propia medida y la perfección inherente a que tiende.

El paso de lo implícito a lo explícito es un enriquecimiento que respeta íntegramente la naturaleza de las cosas, mostrándolas en todo su esplendor, dentro, claro está, del claroscuro de la fe mientras dure la actual etapa de peregrinación. Por el contrario, el esfuerzo de redu-

cir lo explícito a su original estado implícito, impidiendo, además, el connatural desarrollo que reclama, sería no una purificación de la práctica mariana, sino un verdadero retroceso cuyas consecuencias se experimentarían no sólo en el campo del culto a la Virgen, sino también, de manera más o menos acusada, en todo el resto de la vida cristiana, puesto que las verdades de fe relativas a la Virgen, y sobre las que se asienta el culto que le es debido, están orgánicamente vinculadas con todas las otras.

El tema del culto implícito a la Virgen, y análogamente a los santos, tiene especial importancia ecuménica y puede servir de base para desarrollar un diálogo fructífero entre católicos y protestantes. En relación con los ortodoxos y demás cismáticos de Oriente, no hay problemas en este punto porque todos ellos «fomentan la piedad hacia la Virgen Madre de Dios»¹⁴, «a quien ensalzan con bellísimos himnos»¹⁵. Al tratar de la maternidad de María y los sacramentos en general ya se dijo algo sobre la abertura del protestantismo contemporáneo hacia los temas marianos y hacia una revalorización de la persona y de la obra de María en la vida de piedad y en escritos teológicos. Sin embargo, todo eso es sólo un comienzo que está todavía muy lejos de haber conseguido la plenitud a que debe llegar.

Para crear una atmósfera propicia al desarrollo de la conciencia mariana en los protestantes es importante insistir en la necesidad de que hagan más explícito su culto a la Virgen,

¹⁴ LG 15.

¹⁵ UR 15b.

mostrando que la experiencia mariana forma parte de la experiencia que el cristiano debe tener de Cristo y que, por tanto, la Virgen tiene que estar también presente en el culto que se tributa a Cristo, al Cristo que vivió los misterios concretos de que nos habla el Nuevo Testamento y fuera del cual no existe ningún otro.

No es posible pensar en los misterios de la encarnación, del nacimiento de Jesús, de su infancia y de su vida oculta, sin que la Virgen se haga presente a cada momento. Pues bien, cuando se trata de honrar esos misterios con el culto que les es debido, la Virgen tiene que aparecer igualmente. Algo semejante hay que decir del resto de la vida y misterios de Jesús, incluida su muerte y resurrección. Porque, aparte de que el Evangelio testimonia la presencia de la Virgen al pie de la cruz, es evidente que Jesús vivió estos misterios como lo que es: Hijo de Dios e Hijo de la Virgen.

Se repite innumerables veces, y ello es muy exacto, que en la resurrección se muestra de modo supremo la filiación divina de Jesús. Los Apóstoles lo vieron así y lo expresaron en multitud de ocasiones, empezando por San Pedro en su discurso del día de Pentecostés¹⁶. Pero, ¿acaso en la resurrección no se muestra también la filiación por la cual Jesús es Hijo de María? ¿Es que la resurrección de Jesús puede ser ni siquiera pensada sin relación a la Virgen de quien se encarnó y tomó una humanidad idéntica a la nuestra en todo, menos en el pecado? Jesús, pues, resucitó como Hijo de Dios y como Hijo de la Virgen. La resurrección de Jesús nos invita ante todo a entonar un cántico

¹⁶ Act 2, 22-36.

de alabanza al Padre que de modo tan admirable quiso mostrar su poder. Pero no permite permanecer en silencio sobre María. Los escritos de los grandes doctores de la cristología que florecieron principalmente en los siglos v y vi lo muestran suficientemente.

Pues bien, si la relación a María es inherente a toda la vida de Jesús y a sus misterios, quien honra esa vida y esos misterios con sincero corazón, es decir, sin arrancar de ellos deliberadamente uno solo de sus elementos constitutivos, honra también, por lo menos de manera implícita, a la Virgen María y camina hacia Ella. No es posible un genuino servicio y amor a Jesús en los que no haya algún elemento típicamente mariano. Porque —lo diré una vez más— se trata de la experiencia del Jesús histórico, del que nació de María y quiso ser para siempre Hijo suyo; entrar en contacto con este Jesús concreto, el único que existe, implica, por la naturaleza misma de las cosas, entrar también en cierto contacto con María. Y pensar lo contrario equivale a introducir división entre Jesús y su Madre, lo cual es absolutamente inadmisibile.

Quien honra *sinceramente* a Jesús está dando a María un culto por lo menos implícito. En el apostolado en ambientes protestantes es más necesario desarrollar estas ideas, ayudando a los hermanos a pasar de lo implícito a lo explícito. La fe nos hace descubrir la persona y la obra de María desde la persona y la obra de Jesús, y, análogamente, el culto a María desde el culto a Jesús. Es éste uno de los casos más claros en que se manifiesta «la jerarquía de

verdades»¹⁷, 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 de Jesús. Ellos, en mayor o menor medida creen en Jesús, esperan en Él, lo aman; a veces trabajan por difundir el conocimiento de su Nombre y han dado de Él un testimonio que en ocasiones llega hasta el derramamiento de la sangre¹⁸. Y se necesita ahondar en Cristo para percibir cada vez mejor su plenitud de contenido, formarse conciencia más correcta y explícita de Él, y luego permitir a esa conciencia reflejarse en el culto.

Este procedimiento, por el que se busca descubrir a María partiendo de Jesús, es, a mi juicio, el más profundo y el que nos hace aproximarnos más al núcleo mismo del plan de salvación. Es verdad, como se dijo al hablar de María en el misterio de Cristo, que la maternidad divina de la Virgen nos ayuda a tener una fe pura en Jesús, en su persona y en la dualidad de sus naturalezas¹⁹. Pero, evidentemente, el punto de partida no es la maternidad de María; hay que buscarlo muy por encima de Ella. Porque, en efecto, si María es Madre de Dios, como enseña la revelación, esto sólo es posible y comprensible partiendo del hecho original y absolutamente primario, es decir, de que el Hijo de Dios quiso darse a Ella como Hijo, o para ser también Hijo suyo. La revelación divina es clara: la Virgen es Madre, porque

¹⁷ UR 11c.

¹⁸ LG 15; UR 4h.

¹⁹ UR 15b.

el Hijo de Dios quiso hacerse Hijo de Ella también. Situándose en esta perspectiva, puede ser más franco y constructivo el diálogo o apostolado con los protestantes, cualquiera que sea la posición particular de cada uno. El problema fundamental es tomar absolutamente en serio todos los misterios de Jesús, con la totalidad de elementos que integran su concreta realidad histórica, sin quitar ni añadir nada.

El culto implícito a la Virgen es una realidad salvífica que actúa para santificar y salvar a quien lo practica. Pero, mientras permanezca en estado implícito no puede ejercitar toda su eficacia, porque, según el plan de Dios, debe encarnarse y expresarse en formas explícitas. Son formas susceptibles de cambios, como ocurre en otras materias análogas, pero que deben contener una referencia explícita a la Virgen María, para honrarla, puesto que su veneración debe ser considerada como una de las expresiones esenciales de la vida cristiana. Afirmar que todo culto explícito a María es cosa que queda a la discreción de cada uno, basándose en que todo el honor y la gloria de María se derivan enteramente de Cristo redentor, es un error que el Papa Pío XII denunció ya en su encíclica *Fulgens corona*.

Cuando el Concilio Vaticano II habla sobre los *deberes* de los hombres para con María, se refiere al culto explícito, del que describe la naturaleza, las manifestaciones principales y el espíritu que debe informarlo ²⁰. El plan de Dios pasa por María, de quien el Padre se sirvió para «introducir al Primogénito en el mun-

²⁰ LG 66-67.

do»²¹. Ahora bien, el culto debe reflejar el plan de Dios y, en consecuencia, ejercer la función didáctica²² de servir al hombre para adquirir conciencia de todos sus elementos; lo cual es imposible si el culto no los va expresando todos de manera explícita. Un culto en el que María no aparezca, no puede ser un culto proporcionado a la totalidad del plan de Dios.

El problema de determinar las manifestaciones explícitas del culto mariano y sus concretas características no puede ser resuelto de una vez para siempre. Está envuelto en el progreso ininterrumpido por el que la Iglesia va conociendo cada vez mejor y expresando con mayor perfección en la vida el contenido perenne de la palabra de Dios²³. Cuando la Iglesia cumple, en este orden, un avance particularmente señalado, se siente de manera connatural la necesidad de revisar, para mejorarlas, las expresiones del culto cristiano en general y del culto mariano en particular (con su núcleo y fuente inalterables: los sacramentos, obra de Cristo mismo).

Sin duda, todo concilio, y también el Vaticano II, representa un momento privilegiado en la historia de una cada vez mejor comprensión de la palabra de Dios. Ese hecho se refleja por fuerza en la liturgia y en su organización, así como en el resto de las manifestaciones del culto cristiano. Las Constituciones *Dei verbum* sobre la divina revelación y *Sacrosanctum Concilium* sobre la liturgia no brotaron del Vati-

²¹ Heb 1, 6.

²² SC 33-36.

²³ DV 8b, 10a; LG 12a.

cano II por casualidad; cada una de ellas reclama a la otra, puesto que, por una parte, la palabra de Dios es un componente esencial de la liturgia y, por otra, la celebración de la liturgia es el «lugar» más apropiado para proclamar y asimilar la palabra de Dios.

Es natural que en este contexto se sienta la necesidad de revisar y mejorar las manifestaciones o expresiones del culto. Pero la revisión sólo respetará el plan de Dios y responderá efectivamente al espíritu y orientaciones concretas del Concilio Vaticano II, cuando sirva, no ya en teoría, sino con los frutos prácticos producidos en la vida de los fieles, a una mejor comprensión de la palabra de Dios, tal como la cree la Iglesia universal «desde los obispos hasta los últimos fieles laicos» ²⁴.

NATURALEZA DEL CULTO MARIANO

La Virgen es una criatura única. Ella sola recibió el don inefable de haber sido elevada a una maternidad divina; a Ella sola es posible atribuir las singulares gracias que sirvieron de preparación a tal maternidad o que se derivan de ella a modo de connatural prolongación y complemento. La función de María presenta la misma nota de singularidad o unicidad, porque, en el modo y eficacia con que Ella la cumple, no compete a ninguna otra criatura. Y se comprende sin dificultad; porque si solamente María es Madre de Dios y Madre también de la totalidad de los hombres, es evidente que sola-

²⁴ SAN AGUSTÍN, *Sobre la predestinación de los santos*, 14, 27. Citado por el Vaticano II en LG 12a.

mente Ella, entre todas las criaturas, puede hacer determinadas cosas. Lo contrario sería declarar inútil y vana en el plan salvífico la prerrogativa suprema por la que María fue hecha Madre de Dios y de los hombres. La maternidad divina, junto con los demás dones que la acompañan, no es un ornato, sino una intervención de Dios para salvación, sirviéndose de la cooperación de esta criatura que es María.

El culto mariano, por ser expresión del misterio que envuelve la persona y las funciones de María, debe presentar también notas peculiares que le competen a él en exclusiva; es un culto único. Ahora no es posible estudiarlo con la detención que sería necesario ²⁵; pero sí indicaremos algunas ideas fundamentales.

Los principios doctrinales que rigen y configuran el culto mariano fueron expresados por el Vaticano II en una apretada síntesis. Este culto, dice el Concilio, «tal como existió siempre en la Iglesia, a pesar de ser enteramente singular, se distingue esencialmente del culto de adoración que se tributa al Verbo encarnado, junto con el Padre y el Espíritu Santo, y lo favorece en gran manera. Pues las diversas formas de piedad hacia la Madre de Dios que la Iglesia ha venido aprobando dentro de los límites de la doctrina sana y ortodoxa, de acuerdo con las condiciones de tiempos y lugares y teniendo en cuenta el temperamento y manera de ser de los fieles, hacen que, al ser honrada la Madre, el Hijo... sea mejor conocido, amado,

²⁵ Un estudio amplio en A. ROYO MARÍN, O. P., *La Virgen María. Teología y espiritualidad marianas*, Madrid 1968, pp. 349-426.

glorificado, y que, a la vez, sus mandamientos sean mejor cumplidos»²⁶.

El culto a María es esencialmente distinto del que se debe a la Santísima Trinidad. No es necesario ningún esfuerzo para comprenderlo. María, siendo pura criatura, dista infinitamente de la majestad de Dios y de su inmensa perfección por la que le debemos el culto supremo de adoración.

Pero, al mismo tiempo, el culto a María es enteramente singular. Las criaturas, ángeles y santos, merecen también nuestra veneración y culto en la medida que se acercan a Dios. Entre todas ellas, ninguna se iguala con María. El puesto de María es enteramente único y singular, porque Ella y sólo Ella fue elevada a la dignidad de Madre de Dios, que es el fundamento supremo del culto que le debemos. Ninguna criatura se acerca tanto a Dios como María; ninguna tampoco participó en la salvación de la humanidad tan de cerca como Ella; ninguna, por tanto, merece nuestra veneración y nuestro culto en el grado que se lo debemos a Ella.

La diferencia entre el culto a María y el culto a los santos no es meramente gradual; pertenece al orden cualitativo. No se trata solamente de honrar a la Virgen *más* que a los santos, sino de tributarle un tipo de homenaje que es distinto y superior, aunque siempre inmensamente inferior al que es debido a Dios.

Esta especial naturaleza del culto mariano es la connatural expresión del puesto singular que corresponde a la persona de María. Ella, en

²⁶ LG 66.

sí misma considerada, se sitúa muy por debajo de Dios, pero permaneciendo superior a los ángeles y santos. En consecuencia, se le debe un culto en el que han de resaltar las notas de inferioridad respecto a Dios y de superioridad en relación con las criaturas. El puesto de María y de su culto es intermedio. Sin embargo, al decir *intermedio* no se pretende afirmar que diste igualmente de los dos extremos indicados, porque es bien claro que la distancia entre María y Dios supera incomparablemente a la que existe entre Ella misma y el resto de las criaturas.

El culto mariano se distingue esencialmente del culto debido a Dios. Pero el Concilio Vaticano II añade a este dato primario otro que es también muy importante, a saber, el de la perfecta coordinación entre el culto a María y el culto a Dios. Si nos fijamos solamente en la distinción, podríamos llegar a pensar ambas categorías de culto como independientes y aisladas. El Vaticano II nos hace estar precavidos contra semejante representación de las cosas. El culto tributado a María no encuentra en sí mismo la última razón de ser; por su propia naturaleza se subordina al culto debido a Dios y tiende a fomentarlo eficazmente, orientando a los hombres hacia un conocimiento y amor de Dios más profundos, y estimulando al cumplimiento de sus preceptos que se compendian en el precepto de amar, el cual, por lo demás, tiene una especial afinidad con la función propia de María que es siempre de índole maternal. Una madre inspira amor y crea una atmósfera de amor. La Madre de Jesús y de los hombres inspira amor a Jesús y a los hombres. El culto

a María no sólo no aleja de Jesús, sino que acerca a Él; tampoco puede ser presentado como un pretexto para desentenderse de las necesidades de los hombres, puesto que incluye esencialmente amor a todos, no en simple teoría, sino en la práctica, es decir, un amor manifestado en obras.

La Virgen María merece un culto especial que difiere cualitativamente de todas las otras formas de culto existentes en la Iglesia. La maternidad divina es su fundamento y, a la vez, entraña «un llamamiento de Dios a practicar la devoción mariana. Es un llamamiento que nos viene del corazón mismo de la redención. Por esta razón, el culto a María está integrado tan sólidamente en la religión cristiana. Y su descuido conduce inevitablemente a una desfiguración de la vida cristiana»²⁷.

ORIENTACIONES FUNDAMENTALES DEL CULTO MARIANO

En la presentación que el Concilio Vaticano II hace de la persona y de la obra de María, destacan de manera muy acusada dos orientaciones: la cristológica y la eclesiológica. La doctrina conciliar encuadra a María en el misterio de Cristo y de la Iglesia. La configuración del culto mariano tiene que estar determinada fundamentalmente por estas dos mismas notas, es decir, debe ser cristológica y eclesiológica. La veneración de María sirve muy eficazmente para contemplar el misterio de Jesús, su Hijo,

²⁷ E. SCHILLEBEECKX, O. P., *María, Madre de la redención*, Madrid 1969, p. 206.

y para conocer cada vez mejor el misterio de la Iglesia, de la cual es Madre.

Con motivo de la beatificación del P. Maximiliano Kolbe, el Papa Pablo VI puso muy bien de relieve esas notas características del culto mariano y su perfecta integración en la teología y espiritualidad contemporáneas. El P. Kolbe, dice Pablo VI, «hizo de la devoción a la Madre de Cristo, contemplada en su vestidura solar, el punto focal de su espiritualidad, de su apostolado, de su teología. Que ninguna duda frene nuestra admiración y nuestra adhesión a esta consigna que el nuevo Beato nos deja en herencia y ejemplo, como si también nosotros desconfiásemos de una tal exaltación mariana, cuando otras corrientes teológicas y espirituales, hoy predominantes en el pensamiento y en la vida religiosa, la cristológica y la eclesiológica, podrían dar la impresión de estar en oposición con la mariológica. Ninguna oposición. En el pensamiento de Kolbe, Cristo conserva no solamente el puesto primero, sino el único puesto necesario y suficiente, absolutamente hablando, en la economía de la salvación; tampoco el amor a la Iglesia y a su misión queda olvidado en la concepción doctrinal o en la finalidad apostólica del nuevo Beato. Antes bien, precisamente de la complementariedad subordinada de la Virgen respecto al designio cosmológico, antropológico y soteriológico de Cristo, Ella recibe todas sus prerrogativas, todas sus grandezas»²⁸.

El culto a la Virgen no desvía de la contemplación del misterio de Cristo y de la Iglesia.

²⁸ PABLO VI, Homilía del 17 oct. 1971 en la beatificación del P. Maximiliano Kolbe: AAS, t. 63, pp. 820-821.

Por el contrario, ayuda a penetrar cada vez más eficazmente en él. Las reflexiones que siguen a continuación intentan hacer un esclarecimiento sumario del tema, desarrollando sólo algunos puntos de un programa que, de suyo, es muy largo.

El Concilio Vaticano II, ya desde su primer documento y en un texto singularmente denso, dio gran relieve al aspecto cristológico y ecle-siológico del culto mariano con estas palabras: «en la celebración de este ciclo anual de los misterios de Cristo, la santa Iglesia venera con especial amor a la Bienaventurada Madre de Dios, la Virgen María, unida con lazo indisoluble a la obra salvífica de su Hijo; en Ella admira y ensalza el fruto más espléndido de la redención, y la contempla gozosamente como una purísima imagen de lo que ella misma, toda entera, ansía y espera ser»²⁹.

Aquí el aspecto cristológico del culto mariano queda expresado de manera insuperable. En primer lugar, del culto a María se afirma que está incluido «en la celebración del ciclo anual de *los misterios de Cristo*». No es posible establecer una vinculación más profunda ni eliminar de manera más radical cualquier intento de un culto mariano independiente, aislado o autónomo, cerrado sobre sí mismo, como si tuviera en sí la razón de su propia existencia. La veneración de María en sus misterios es parte de la veneración debida a los misterios de Cristo, de manera que se quitaría algo a la veneración de estos misterios si María estuviera ausente.

²⁹ SC 103.

La inclusión del culto mariano en el de Cristo se comprende mejor teniendo en cuenta otro elemento expresamente indicado por el Vaticano II, a saber, que la Virgen está «unida *con vínculo indisoluble* a la obra de su Hijo». Ella misma es presentada a nuestro culto como «*el fruto más espléndido de la redención*».

María depende totalmente de Cristo, es una criatura redimida por Él, aunque de manera más sublime, es decir, preservándola de la culpa original y de cualquier culpa personal³⁰. Pero precisamente porque en María se muestra la redención de Cristo con todo su esplendor y produce en Ella dones singulares que no se encuentran en ninguna otra persona, no es posible ni conocer plenamente la redención ni dar a Jesús el culto que se merece en este misterio si se prescinde de María. A esta luz se comprende muy bien que la concepción inmaculada de María no sólo no es una limitación a la universalidad de la redención ni ensombrece la gloria de Cristo en cuanto redentor de todos, sino que, por el contrario, representa el único medio que tenemos para conocer y venerar una especial forma de la redención de Cristo. En todo caso, debe quedar claro que la Virgen se inserta en el misterio de la redención y es su fruto más espléndido mediante la totalidad de las perfecciones que recibió y no sólo por su concepción inmaculada.

Una mentalidad cristológica, precisamente por serlo, debe dar cabida a un culto mariano organizado de acuerdo con las verdades indicadas. Y si no hay sitio para la Virgen, tampoco

³⁰ LG 53, 56.

puede existir una mentalidad cristológica integradora y plena, sino que su pretensión cristológica o es puramente verbal o está mutilada, aunque sólo sea inconscientemente. De donde se sigue, en sentido inverso, que una mentalidad genuinamente mariana conduce a centrar la vida en Cristo.

El aspecto eclesiológico del culto mariano aparece también con claridad en el texto del Vaticano II antes citado. Para expresarlo, el Concilio se sirve del concepto de imagen. María es *imagen purísima* de lo que la Iglesia desea y espera ser. ¿Cómo la Iglesia podría comprenderse a sí misma, si, por una hipótesis irrealizable, apartase los ojos de esta imagen purísima? Cuando se acepta esta doctrina, se comprende muy bien que el decaimiento del culto mariano en la Iglesia lleva consigo irremediablemente una especie de embotamiento del sentido mismo de Iglesia. No se puede poseer fina sensibilidad eclesial cuando se permanece insensible en relación con quien es imagen purísima de la Iglesia.

La imagen purísima que brilla en María es un objeto hacia el que la Iglesia dirige sus *anhelos* y sus *esperanzas*. Pero estas palabras no remiten solamente a la vida futura; no se refieren únicamente a la realización última de la orientación escatológica de la Iglesia. Expresan también anhelos y esperanzas de la vida de la Iglesia en este mundo, algo por cuyo cumplimiento la Iglesia se afana ya ahora durante el tiempo de su peregrinación terrena. Por tanto, tampoco sería genuinamente eclesial un culto en que la Virgen apareciera solamente

como imagen de lo que la Iglesia será en el cielo, pero sin conexión con lo que la Iglesia es y debe continuar siendo aquí en la tierra. La Virgen María está pidiendo y mostrando en la liturgia lo que tienen que ser aquí y ahora los hombres, esta humanidad concreta y viviente, de la cual la Iglesia, por misión divina, se siente solidaria y responsable.

Para el desarrollo de este punto sería necesario ampliar considerablemente la perspectiva, integrando en la exposición otras enseñanzas del Concilio Vaticano II. En primer lugar, la Virgen María es imagen purísima de una vida consagrada a la escucha, meditación y cumplimiento de la palabra de Dios ³¹, es decir, a una función que es esencial para la vida de la Iglesia y que la Iglesia misma debe realizar en todo tiempo a imagen de María ³².

De manera general, María, por su maternidad y virginidad, es el gran modelo para todas las manifestaciones de la vida de la Iglesia, «la cual con razón es llamada también madre y virgen» ³³. El Concilio Vaticano II desarrolla esta idea con gran amplitud, mostrando efectivamente cómo la Iglesia, por todo su ser y en todas las expresiones de su vida, mira hacia la Virgen María ³⁴. Pero esta doctrina del Vaticano II sobre las relaciones existentes entre María y la Iglesia debe expresarse en el culto, si no se quiere caer en dualismos anticoncilia-

³¹ Lc 2, 19 y 51; 11, 27-28.

³² DV 8b.

³³ LG 63.

³⁴ Una exposición del pensamiento conciliar en G. PHILIPS, *La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II*, t. 2.º, Barcelona 1968, pp. 339-348.

res, haciendo que la doctrina vaya por un cauce y el culto por otro; con lo cual ni la doctrina podría mostrar su vitalidad ni el culto tendría fundamento sólido. Toda la vida de la Iglesia debe reflejarse en el culto que la Iglesia tributa a María; y, a la inversa, todos los atributos de María deben aparecer en la liturgia como otros tantos puntos de partida para una mejor comprensión del misterio de la Iglesia.

En el magisterio del Concilio Vaticano II hay un pasaje que, sin referirse expresamente a la Virgen, parece apropiado para explicar el sentido del culto mariano. En la liturgia, dice el Vaticano II, se manifiesta el misterio de Cristo y la naturaleza genuina de la verdadera Iglesia que consiste en «ser, a la vez, humana y divina, visible y dotada de elementos invisibles, entregada a la acción y dada a la contemplación, presente en el mundo y, sin embargo, peregrina; y todo esto de suerte que en Ella lo humano está ordenado y subordinado a lo divino, lo visible a lo invisible, la acción a la contemplación, y lo presente a la ciudad futura que buscamos»³⁵. Esto es así siempre porque esencialmente la liturgia consiste en la celebración (administración y recepción) de los sacramentos; y cada sacramento, tal como lo instituyó Cristo, tiene de por sí esos aspectos o características, que son los mismos de Cristo y los mismos de la Iglesia. Pero toda la liturgia, no sólo su núcleo perenne y estrictamente sacramental, ha de procurar también servir para que los fieles y la entera comunidad capten todos esos aspectos de la Iglesia, los asimilen

³⁵ SC 2.

y les den realización práctica (así se recibirá mejor el fruto de esos sacramentos y se dará mejor a Dios el culto debido).

El culto mariano, si es practicado con seriedad, ayuda eficazmente en este sentido; en primer lugar a descubrir los aspectos humano y divino de la Iglesia, y por tanto de Cristo y de la vida del cristiano. La presencia de María sirve para captar mejor el lado humano de la Iglesia, entendiendo lo humano en el doble sentido de pequeñez o debilidad y en el de asunción de todos los bienes genuinamente humanos en el misterio de la Iglesia. La Iglesia, dice el Vaticano II, «tiende eficaz y perpetuamente a recapitular la humanidad entera *con todos sus bienes* bajo Cristo Cabeza, en la unidad de su Espíritu»³⁶. Ahora bien, es preciso reconocer que la Virgen despierta una «sensibilidad» humana universal, puesto que Ella es Madre de todos los hombres, no en abstracto —ninguna persona es madre con maternidad abstracta—, sino madre de cada uno y en las circunstancias concretas en que cada uno vive: de abundancia o escasez, de salud o enfermedad, etc.

Dentro de este universal influjo humanizante, la presencia de la Virgen en el culto es de la máxima importancia para captar el valor salvífico de la feminidad. La feminidad no es sólo un hecho y una cualidad psicológica y biológica. Es también un elemento integrado dentro del plan salvífico. María es la mejor ayuda para comprender que la mujer contribuye a la obra de salvación no sólo por ser, como el varón, persona humana, sino también por

³⁶ LG 13b.

ser determinantemente mujer que se entrega al cumplimiento de los designios de Cristo en cualquiera de las condiciones de vida en que la mujer puede legítimamente situarse.

Es precisamente en María en quien, por medio de una función tan femenina como la maternidad, la cooperación de la mujer al cumplimiento del plan salvífico alcanza su perfección suprema³⁷. Pero esta perfección suprema no es ni debe ser pretexto para negar o dejar en la sombra las cooperaciones más modestas de millones de mujeres a través del desarrollo de la historia salvífica, sino que, por el contrario, las ennoblece y dignifica, porque representa el término hacia donde, bajo la guía y el impulso de Dios, se orienta la cooperación salvífica de todas las mujeres, sépanlo ellas o no.

Un culto en que la Virgen se hace presente de este modo, se abre hacia la humanidad universal, reconociendo, asumiendo y ofreciendo a Dios todo cuanto de bueno hay en la historia humana, desde el comienzo hasta el fin³⁸. Sólo esta abertura universal puede ser expresión adecuada a una maternidad mariana que, por una parte, es totalmente salvífica y, por otra, se extiende a todos los hombres en la concreta realidad en que cada uno se encuentra. Un culto en que la Virgen se hace presente como Madre de cada uno está muy lejos de ser una realidad de tipo sentimental; pone ante los ojos del cristiano, bajo un aspecto nuevo, los más graves compromisos ante los cuales puede encontrarse hombre alguno.

³⁷ LG 56.

³⁸ SC 37-40; LG 13, 16-17; AG 9b, 18b, 19b, 22; NAe 2b.

Pero la maternidad de María, junto con sus otros atributos, si ejerce una función insustituible para configurar la índole *humana* de la Iglesia, se hace presente también cuando se piensa en lo divino: la Iglesia viene de Dios y está en marcha hacia Dios. La acción que María desarrolla en relación con todos los hombres de todos los tiempos tiene como fundamento propio el ministerio que cumple en relación con el Hijo de Dios: ser su Madre, con una maternidad que tiene como destino último no sólo engendrar y alumbrar a ese Hijo en razón de su naturaleza humana, sino también participar en la obra por la que ese mismo Hijo quiere conducir a los hombres hasta la salvación trascendente y definitiva que se alcanza en la gloria del cielo, y solamente allí. Es una salvación que se consigue principalmente por el ejercicio de la fe, de la esperanza, de la caridad y de la perfecta unión con Cristo: que son precisamente los bienes sobrenaturales hacia los que se orienta la ejemplaridad de María respecto de la Iglesia ³⁹.

La práctica de las virtudes teologales, sobre todo tal como se actualizan en la celebración de la eucaristía, hace a la Iglesia entrar de lleno en el misterio de Dios para mostrarse después a los hombres como el «signo» que Él levanta ante los pueblos con el fin de llamarlos hacia la salvación y conducirlos efectivamente

³⁹ LG 63. Para desarrollo de este punto podrá verse ENRIQUE DEL SAGRADO CORAZÓN, O. C. D., *Vida teológica de la Virgen, en la línea del Vaticano II*: en «Revista Esp. de Teología», 26 (1966), 195-231; J. ESQUERDA, *María tipo de la Iglesia*: en «Burgense», 9 (1968), 25-63.

a ella ⁴⁰. La Virgen impulsa eficazmente hacia todo aquello que introduce a la Iglesia en las profundidades de Dios. La liturgia no podría cumplir debidamente su objetivo de manifestar la «cara» por la cual la Iglesia está vuelta a lo divino, si prescindiese de la presencia y de la acción de María.

La manifestación de la Iglesia como humana y divina en la liturgia ya hemos dicho que esencialmente aparece en la recta celebración de los sacramentos tal como Cristo los instituyó y la Iglesia los ha conservado y conservará a través de los siglos (cada sacramento consta de unos elementos humanos que Cristo utiliza para transmitir dones divinos). Pero en el resto de la liturgia esa manifestación no podrá conseguirse en la medida requerida por el misterio si no se integran en ella los elementos marianos del culto. Algo semejante hay que decir de las demás notas que caracterizan a la Iglesia: *visible e invisible, activa y contemplativa, presente en el mundo y peregrina*. Para que toda la liturgia cumpla la función eclesial que en todo esto le compete, debe dar cabida a la totalidad del misterio mariano. Y con ello mostrará prácticamente que el culto a la Virgen contribuye en gran manera a despertar y desarrollar un vivo sentido de Iglesia.

Para no hacer demasiado prolija esta exposición, ya no entraremos en el desarrollo de los modos específicos cómo la Virgen y su presencia en el culto contribuye a captar el contenido de la visibilidad e invisibilidad de la Iglesia, de su acción y de su contemplación, de

⁴⁰ SC 2; LG 1, 9b, 48b.

su presencia en el mundo y de su peregrinación hacia la patria futura. Nos limitaremos a reproducir unas palabras de Juan XXIII, sumamente apropiadas para percibir la presencia y la acción de María en toda manifestación de vida eclesial. «El misterio de María, la Madre de Jesús y Madre nuestra —dijo aquel Papa—, oculta y encubre el misterio de su Hijo, y, por Jesús, el misterio de la Iglesia santa y bendita, del episcopado, del sacerdocio, del pueblo cristiano; el misterio del pasado, del presente y del futuro; el misterio del apostolado católico»⁴¹. He aquí una expresión sencillamente genial de las exigencias eclesiológicas de un culto a la Virgen, acorde con el misterio de que Ella es portadora.

Juan XXIII afirma expresamente que, si la Virgen contiene «el misterio de la Iglesia santa y bendita», ello se debe a la relación primaria y original que la une a Jesús. María contiene a la Iglesia por Jesús. Lo eclesiológico, por tanto, no es lo primario, sino lo derivado.

La orientación eclesiológica del culto mariano nace de la cristológica y a ella debe retornar. Es la idea que, bajo diversas formas, se encuentra también en el Concilio Vaticano II. La Iglesia —dice el Concilio— reflexionando sobre María y «contemplándola en la luz del Verbo hecho hombre, llena de veneración entra más profundamente en el sumo misterio de la encarnación y se asemeja más y más a su Esposo. Porque María..., al ser alabada y honrada, atrae a los creyentes hacia su Hijo y su sacrificio,

⁴¹ JUAN XXIII, Alocución del 21 mayo 1961 en la consagración de catorce obispos misioneros: AAS, t. 53, p. 362.

y hacia el amor del Padre»⁴². «Las diversas formas de piedad hacia la Madre de Dios... hacen que, mientras se honra a la Madre, el Hijo, por razón del cual son todas las cosas y en quien el Padre tuvo a bien que morase toda la plenitud, sea debidamente conocido, amado y glorificado, y sus mandamientos sean cumplidos»⁴³.

Y con esto, la exposición vuelve a su punto de partida. La orientación cristológica del culto mariano da origen a la eclesiológica, algo así como Cristo da origen a la Iglesia y atrae a los hombres hacia la Iglesia para hacerlos partícipes de la plenitud de su salvación. Pero la Iglesia no tiene la razón de ser en sí misma, sino que su vocación es retornar a Cristo y fusionarse para siempre con Él. Análogamente también, la orientación eclesiológica del culto mariano debe retornar a la cristológica y resolverse en ella. A ello contribuye la Virgen, puesto que ejerce sobre los fieles su «protección maternal para que se unan más íntimamente al Mediador y Salvador»⁴⁴. El culto que le es tributado no puede tener otra finalidad más que ésta: unir a los fieles y a los hombres todos con Cristo.

El culto mariano, entendido en la forma que se viene explicando, es cosa que la Iglesia practica «con gozo»⁴⁵. Es el gozo del encuentro con la Madre, más apropiado para venerarlo y disfrutarlo en silencio que para definirlo con pala-

⁴² LG 65.

⁴³ LG 66.

⁴⁴ LG 62c.

⁴⁵ SC 103.

bras. Dos extremos son igualmente vitandos: desfigurarlos con el sentimentalismo, matarlo con la frialdad.

No hemos dicho nada de la orientación trinitaria del culto a María, ni vamos a entrar ya en este tema. Es una orientación implícita en la cristológica, puesto que no se puede hablar de la persona de Cristo, Hijo de Dios, sin estar refiriéndose implícitamente al Padre de quien procede, y al Espíritu Santo de quien es principio juntamente con el Padre ⁴⁶.

CONTENIDO Y FORMAS DEL CULTO MARIANO

De esto haremos ya solamente unas sumarias indicaciones. El Concilio Vaticano II, entre los actos constitutivos del culto mariano, menciona los siguientes: «veneración y amor, invocación e imitación» ⁴⁷. Son actos que deben informar cualquier celebración, aunque, desde luego, no es necesario explicitarlos todos en todo momento. El culto no es una cosa mecánica, sino que puede y debe adaptarse a situaciones particulares que reclaman dar relieve especial a un acto determinado. Sin embargo, es necesario formar la conciencia para habituarse a situar cada acto, concretamente predominante, en el conjunto del culto a la Virgen. Si se mantiene bien la síntesis indicada por el Vatica-

⁴⁶ Para un desarrollo de la doctrina del Vaticano II se podría tomar como base LG 53, teniendo en cuenta, sin embargo, que sobre las vinculaciones de la Virgen con el misterio trinitario se habla en todo el capítulo octavo de la Constitución.

⁴⁷ LG 66.

no II, el culto mariano será muy sólido y contribuirá a formar en todos un profundo espíritu cristológico y eclesial.

Las formas de culto a la Virgen se pueden catalogar en dos grandes grupos. Unas son litúrgicas, otras no litúrgicas que frecuentemente reciben también el nombre de «populares». Entre los dos grupos no se puede hacer una división radical, porque las prácticas «populares» toman de la liturgia su inspiración, sus temas y tantas otras cosas, aunque después organicen todo eso de una manera peculiar. La invocación de la Virgen por el rezo del *Santa María* y la invocación que se le dirige usando un texto incluido en los libros litúrgicos no puede ser cosa muy diversa.

Hablando en general, todas las orientaciones del culto mariano se hacen presentes en la organización actual de la liturgia y de las prácticas extralitúrgicas aprobadas por la Iglesia o también recomendadas por ella como expresión sana del culto debido a la Virgen⁴⁸. Aunque no todas esas orientaciones (cristológica, eclesiológica, trinitaria) tienen ni en la liturgia ni en otros actos todo el relieve necesario. La orientación cristológica destaca siempre o casi siempre en medida adecuada; pero la orientación eclesiológica suele tener una expresión más bien pobre.

Si se piensa en la función eclesiológica de la liturgia de acuerdo con la descripción hecha por el Vaticano II⁴⁹, se puede adquirir una idea bastante concreta de los vacíos que todavía es

⁴⁸ LG 66; SC 12-13.

⁴⁹ SC 2.

preciso llenar para que el culto mariano llegue a la plenitud de contenido eclesiológico que le compete. La doctrina del Vaticano II es muchísimo más rica que las realizaciones concretas de la posterior reforma litúrgica, por lo que se refiere particularmente al culto mariano. Desde luego, existen elementos preciosos, a base de los cuales se pueden reconstruir otros muchos; pero las celebraciones litúrgicas en honor de la Virgen, más explícitas y ricas en su expresión del misterio de Cristo, podrían y deberían serlo también en referencia al misterio de la Iglesia.

No basta yuxtaponer la persona de la Virgen y las necesidades o esperanzas humanas, como se hace a veces; el culto debe mostrar el nexo intrínseco que existe entre la Virgen y las situaciones, todas las situaciones, en que de hecho se encuentran los hombres, como debe mostrar igualmente la acción por la cual la Virgen orienta a esos hombres desde cualquier situación concreta a la bienaventuranza futura. Y el temario podría alargarse notablemente. Siempre deberá reflejarse en el culto, en sus formas y en su contenido, que «la verdadera doctrina católica sobre María será siempre la clave para la exacta inteligencia del misterio de Cristo y de la Iglesia»⁵⁰.

Entre las prácticas populares de culto a la Virgen, el rosario tiene un puesto enteramente singular. Un documento de Pablo VI sobre esta devoción la recomienda porque en ella destacan los elementos siguientes: conexión del culto no-litúrgico con el litúrgico, inserción de María

⁵⁰ PABLO VI, Alocución del 21 nov. 1964 en la clausura de la tercera etapa conciliar: AAS, t. 56, p. 1015.

en el misterio de Cristo, medio de profesar un culto en espíritu y en verdad, abertura a los problemas y necesidades del mundo entero, servicio y cooperación al plan de la providencia de Dios. Una forma de culto a María apoyada en estos motivos y configurada según estas características, no puede menos de ser sumamente beneficiosa para la vida de los fieles y para la comunidad en general.

Como el texto de Pablo VI es breve, parece conveniente transcribirlo, en versión castellana, y concluir con él estas reflexiones. Dice así el Papa: «Primero de octubre. El calendario de las personas devotas nos recuerda que este mes está consagrado al Rosario, a esta forma de culto popular, tributado a María, la Madre de Cristo, honrada en la contemplación del ciclo de la salvación y en la profusión rítmica del Avemaría, como tantas rosas entrelazadas en una guirnalda que rodea a la más hermosa, a la más pura, a la más santa entre todas las mujeres, la bendita, Virgen y Madre, por innumerables títulos únicos: la nueva Eva, el trono de la sabiduría, la Inmaculada, la Dolorosa, la Asunta, la Reina del Cielo, la Madre de Dios encarnado, la Madre de la Iglesia... Letanía sin fin.

Esto es para decir que el calendario de la piedad mariana no está en oposición con el calendario litúrgico, es decir, con el calendario oficial, obligatorio, totalmente dominado por la doctrina cristológica y totalmente orientado a celebrar el misterio de la salvación; no se opone, sino que más bien refleja sus luces, y ofrece a la humilde y cordial oración de cada una de las personas, de las familias cristianas,

y del pueblo católico, sus inagotables tesoros.

Es para decir, además, que debemos seguir siendo amigos del Rosario; para venerar a la Virgen y para, de este modo, situarnos en la perspectiva mejor para la profesión de nuestro auténtico sentimiento religioso *en espíritu y en verdad* (Io 4, 24); para modelar la vida vivida sobre los ejemplos humanísimos y sublimes de María; y para implorar de Ella la asistencia celestial, tanto en nuestros problemas cotidianos y particulares, como en las grandes necesidades del drama histórico en el que estamos envueltos. El plan de la providencia, es decir, de la intervención de la acción divina en las vicisitudes humanas, se vale con frecuencia, en su ejecución favorable, de la oración, y esto tanto más si a nuestra oración se añade la intercesión más valiosa, la de la Madre de nuestro Salvador, la intercesión de María.

A este propósito, miremos todos, hijos queridísimos, a la situación actual del mundo; y después pidamos a la Virgen que nos alcance del Señor la paz, todavía tan deseada, y acaso también próxima, en muchos países de la tierra, la paz que invocamos con el dulce e insistente ritmo del Rosario mariano en los labios y en el corazón»⁵¹.

LA VIRGEN MODELO DE LA IGLESIA EN EL EJERCICIO DEL CULTO

La Virgen María es modelo de la Iglesia en todos los órdenes y, por tanto, también en lo

⁵¹ PABLO VI, Alocución del 1 oct. 1972, a la hora del Angelus: en «Ecclesia» del 21 oct. 1972, p. 15 [1439].

referente al culto. El Papa Pablo VI expuso este punto concreto en su Exhortación Apostólica *Marialis cultus* que describe muy bien las características por las que María se hace modelo del culto que la Iglesia tributa a Dios.

María —dice Pablo VI— es la Virgen creyente, la Virgen orante, la Virgen Madre, la Virgen oferente⁵².

La fe de María durante toda su vida terrena fue ensalzada siempre por toda la tradición de la Iglesia que se complació en verla realizada especialísimamente en el momento de la anunciación. Fue San Agustín quien afirmó que la Virgen concibió al Hijo de Dios primero en su mente por la fe antes que en su seno dándole físicamente la naturaleza humana; esta fe, ya incomparablemente perfecta a la hora de la anunciación, creció ininterrumpidamente durante todo el resto de la vida de María, la cual aparece así como la Virgen *creyente* que ofrece a Dios un culto de adoración en espíritu y en verdad.

María es también la Virgen *orante*, la Virgen que ora en la visita a Santa Isabel, derramando su espíritu ante Dios por el canto del *Magnificat*, que intercede en Caná, alcanzando el primer milagro de Cristo, que pasa en oración los días que van de la Ascensión a Pentecostés y que luego en el resto de su vida practicó una elevadísima oración, como puede deducirse de los anteriores datos evangélicos.

María es, en tercer lugar, la Virgen *Madre*, que por su fe y obediencia engendró en la tierra al mismo Hijo del Padre sin concurso de varón,

⁵² PABLO VI, *Marialis cultus*, nn. 17-20: AAS, 66 (1974), 128-132.

sino cubierta con la sombra del Espíritu Santo, cumpliéndose en Ella un prodigio de fecundidad y maternidad, dentro de una virginidad intacta.

María es, por fin, la Virgen *oferente*; cuando presenta a su Hijo en el templo no se limita a la ofrenda ritual, tal como la prescribía la ley, sino que su espíritu trasciende los límites legales para realizar una oblación de todo según Dios. María, sobre todo, ofrece a Jesús y se ofrece a Sí misma juntamente con El en el Calvario para realizar la obra de la redención de toda la humanidad.

La Iglesia también, a imitación de María, es virgen *creyente* que se adhiere con toda firmeza a la palabra de Dios y extrae de ella todas las normas de su obrar; es virgen *orante* que no interrumpe nunca la alabanza y la súplica al Padre, sobre todo a través del sacrificio de la misa; es virgen *oferente* que en la celebración de ese mismo sacrificio se coinmola siempre con Cristo, y es virgen *madre* que por el apostolado, por la predicación y los sacramentos engendra hijos para Dios. Cuanto mejor la Iglesia reproduce las cualidades cultuales de María, tanto su culto es más perfecto y grato a Dios.



www.traditio-op.org

INDICE

	<i>Págs.</i>
PRESENTACIÓN	13
SIGLAS UTILIZADAS	19
PRÓLOGO	21
I. LA VIRGEN MARÍA EN EL MISTERIO DE CRISTO Y DE LA IGLESIA	27
Dualismos verbales y misterio unitario ...	28
En Cristo y en la Iglesia	30
Inclusión esencial de María en el plan salvífico	37
Presencia de María y concepto de redención	43
María Madre de la Iglesia	51
II. MATERNIDAD DE MARÍA Y SACRAMENTOS EN GENERAL	59
María y la redención	61

	<i>Págs.</i>
Doble perspectiva de la com-pasión ma- riana	63
Complementariedad subordinada	65
La voz de los hechos	70
Un signo de naturaleza ecuménica	72
 III. MATERNIDAD ESPIRITUAL DE LA VIRGEN Y BAUTISMO	 83
Síntesis de influjo bautismal y de acción mariana	84
Regeneración bautismal y maternidad de la Virgen	86
Compenetración de lo bautismal y de lo mariano	93
Bautismo y maternidad de María en pers- pectiva ecuménica	95
Mirando hacia la humanidad universal ...	103
 IV. LA VIRGEN MARÍA Y EL SACRAMENTO DE LA CONFIRMACIÓN	 111
Confirmación, don del Espíritu Santo, en- carnación	112
Analogías entre el sacramento de la con- firmación y la acción de la Virgen ...	115
La palabra de Dios	119
Virginidad, bautismo, confirmación	127
Confirmación y apostolado	136
 V. LA VIRGEN MARÍA Y LA EUCARISTÍA	 139
Tres aspectos de la eucaristía	141
La Virgen y la eucaristía como sacrificio...	143
La Virgen, educadora de Jesús	144
Acción educativa de María y sacrificio de la cruz	151
Educación de María y sacrificio euca- rístico	157
La Virgen y la eucaristía como sacra- mento	158

	<i>Págs.</i>
La Virgen y la eucaristía como presencia permanente de Jesús	160
VI. LA VIRGEN MARÍA Y EL SACRAMENTO DE LA PENITENCIA	165
Restauración y redención	165
Modalidades de la redención	168
Redención y sacramento de la penitencia.	170
La persona de María en el sacramento de la penitencia	172
Expiación y regeneración	174
Transparencia	179
En la comunión universal	180
VII. LA VIRGEN MARÍA Y LA UNCIÓN DE LOS ENFERMOS	181
Unción y penitencia	181
Unción y unión con Cristo	183
Unción de enfermos y educación mariana.	185
Unción de enfermos y esperanza	190
Unción de enfermos y comunidad cristiana	193
Unción de enfermos y humanidad universal	194
VIII. LA VIRGEN MARÍA Y EL SACRAMENTO DEL ORDEN	197
Un presupuesto	198
Sacramento del orden y representación de Jesucristo	200
Ejercicio de atributos mesiánicos	204
Una educación ministerial	207
Un ministerio para la comunidad	210
De cara a la humanidad entera	212
María y la vocación de la mujer	214
¿Símbolo o encarnación?	216

	<i>Págs.</i>
Revelación y redención	218
María en el misterio de la revelación y redención	220
Un lenguaje encarnado	222
Recopilando	224
 IX. LA VIRGEN MARÍA Y EL SACRAMENTO DEL MATRIMONIO	 229
La Virgen y la institución del sacramento del matrimonio	231
La Virgen María y las propiedades del matrimonio	235
La Virgen María y el destino trascendente del matrimonio	238
La Virgen María y la familia	241
Una función humanizante	245
 X. MARÍA EN EL CULTO DE LA IGLESIA	 249
Vocación cristiana y culto a María	249
Una labor de purificación	253
Culto implícito y culto explícito a Ma- ría. Una perspectiva ecuménica	256
Naturaleza del culto mariano	264
Orientaciones fundamentales del culto ma- riano	268
Contenido y formas del culto mariano	281
La Virgen modelo de la Iglesia en el ejer- cicio del culto	285

NIHIL OBSTAT: CENSOR, D. JOSÉ MARÍA
BERLANGA LÓPEZ. MADRID, 22 DE SEP-
TIEMBRE DE 1978. IMPRÍMASE: ILMO. SE-
ÑOR D. JOSÉ MARÍA MARTÍN PATINO,
PROVICARIO GENERAL.

ESTE LIBRO, PUBLICADO POR EDICIONES
RIALP, S. A., PRECIADOS, 34, MADRID, SE
TERMINÓ DE IMPRIMIR EN INDUSTRIAS
GRÁFICAS ESPAÑA, S. L., COMANDANTE
ZORITA, 48, MADRID, EL DÍA 29 DE
SEPTIEMBRE DE 1978

Este libro sobre *La Virgen María y los Sacramentos* aborda un tema cuyo interés —grande en sí— se acrecienta por el hecho de ser casi inédito en Teología. El estudio y consideraciones que de él se hacen, al mismo tiempo que recuerdan y profundizan puntos fundamentales del cristianismo, abren sugerencias y perspectivas para obtener los mejores frutos de los Sacramentos y para acrecentar el amor a la que por ser Madre de Cristo —«primogénito entre muchos hermanos» (Rom 8,29)— es Madre de todos los hombres. El P. Bandera estudia con múltiple detalle el influjo de la Madre de Cristo en la vida de cada cristiano, y más concretamente a través de los Sacramentos.