

MARÍA EN EL MISTERIO DEL HOMBRE

I. INTRODUCCIÓN

Cuando pronunciamos el nombre de la Bienaventurada Virgen María ¿de quién estamos hablando?

En primer lugar de una de las nuestras, María de Nazaret, una hija de Adán. Esto no hay que olvidarlo nunca pero, contemporáneamente, tampoco debemos pasar de largo su singularidad en el conjunto de la humanidad: «todas las generaciones me llamarán bienaventurada» (Lc 1, 48) porque, entre todos nosotros, mujeres y hombres, María es la única «llena de gracia» (Lc 1, 28).

Esta originalidad, que consiste en no haber experimentado en su propia piel el poder del pecado, estimula a la teología a tomar una posición de cara a elaborar una antropología cristiana. Los caminos son dos. O se excluye a María de la antropología teológica por ser un caso excepcional (y entonces la excluimos de la especie humana) o bien se la incluye y entonces nos determina la orientación metodológica de la antropología. Una orientación que formuló de esta forma San Máximo el Confesor:

«Por tanto, no era posible (al hombre) buscar su propio principio (*ἀρχή*) ya que éste se sitúa detrás de él, pero (sí era posible) indagar el propio fin (*τέλος*) que se encontraba ante él, de modo que él (el hombre) conociese, por vía del fin, el principio abandonado (...) De hecho, tras el pecado (de Adán), el fin no se muestra más a partir del principio sino que el principio a partir del fin, no se buscan ni siquiera las razones del principio sino que se indagan las razones que conducen, a aquellos que se mueven, al fin»¹.

El fin del ser humano lo hemos contemplado en Jesucristo, el nuevo Adán. María, su madre, es el modelo de la primera entre los hijos de Adán que ha participado plenamente de este fin: la redención en Cristo. Tenemos no sólo el modelo paradigmático del fin (*τέλος*) al que estamos todos llamados, sino la garantía de que una de las nuestras lo ha alcanzado ya de una forma plena. Los padres lo expresaron de este modo: «El Verbo mismo de Dios se hace hombre para que lleguemos a ser Dios»². Esta es la fórmula teológica por antonomasia que recoge la dinámica encarnación-redención llevada a la plenitud de su cumplimiento en la Virgen de Nazaret.

Por tanto, ante la pregunta propia de la antropología «¿Quién es el hombre?», la revelación responde mostrando el paradigma, Jesucristo³ y junto a él, al hombre (la mujer) que ha llegado a ser lo que está llamado a ser. Sólo desde ahí, desde el *telos*, podemos avanzar «hacia atrás» por camino seguro hasta nuestra situación actual.

¹ MÁXIMO EL CONFESOR, *Questiones ad Thalassium*, 59, en los apuntes (no publicados) para uso de estudiantes de P. G. RENCZES. A él debo esta intuición.

² ATANASIO DE ALEJANDRÍA, *La Encarnación del Verbo*, 54, Madrid, 1997, p. 139

³ Cf. GS 22.

Nuestra intención no es la de elaborar aquí una antropología, ni mucho menos, sino de mostrar cómo la persona y la figura de María, nueva Eva nacida del costado del nuevo Adán, criatura humana que ha alcanzado la plenitud escatológica, arroja luz sobre el destino del hombre redimido en Cristo; luz que, reflejada en nosotros, puede iluminar nuestra humana peregrinación. Para ello haremos una aproximación teológica a la persona de María; esto es, tomamos como punto de partida la reflexión teológica de la Iglesia expresada fundamentalmente en los dogmas marianos. De estos trataremos de extraer sus elementos antropológicos.

En cuanto a metodología, dada la abundante literatura mariana y mariológica se hace necesario elegir las fuentes en las que apoyarse. Los trabajos consultados y los argumentos presentados pertenecen en su gran mayoría a teólogos no especializados⁴ en mariología. Esta elección trata de responder a la ya vieja polémica sobre el lugar de la mariología en el conjunto de la teología. ¿Un tratado aparte? *Lumen gentium* respondió por la vía de los hechos. El capítulo VIII de la constitución dogmática sobre la Iglesia abrió el camino a incluir a María en la reflexión eclesiológica y no sólo, pues su título: «La Bienaventurada Virgen María, Madre de Dios, en el misterio de Cristo y de la Iglesia» debería exhortar a la cristología a incluir la reflexión mariológica en sus «dominios intelectuales».

Entre la eclesiológica y la cristología se sitúa la antropología teológica que es la perspectiva desde la que enfocamos este trabajo. Toda nuestra intención queda recogida en esta afirmación de J. Roten: «una mariología comprendida justamente no es ni más ni menos que la contemplación reflexiva de una antropología teológica “in actu”»⁵.

II. MARÍA INMACULADA

«La beatísima Virgen María fue preservada inmune de toda mancha de la culpa original en el primer instante de su concepción por singular gracia y privilegio de Dios omnipotente, en atención a los méritos de Cristo Jesús Salvador del género humano»⁶.

Este es el dogma: una verdad que forma parte del depósito de la fe católica. No toca al teólogo verificar si es o no verdad contenida en la revelación. Se supone que ha sido ya realizado por la tradición de la Iglesia y confirmado al proclamarlo. La teología debe buscar caminos que ayuden a que la verdad del dogma pueda ser comprendida y asimilada hoy. Debe, también, procurar liberarlo de todo añadido ideológico y cultural que le es extraño y que, inevitablemente, se le ha adherido con el tiempo a través de la predicación y la catequesis. Además, debe poner de manifiesto su conexión con el resto del depósito de la fe⁷.

Toda verdad teológica tiene un contenido soteriológico, porque Dios se ha revelado para salvarnos⁸. Nosotros hemos de redescubrir esta verdad que no pasa,

⁴ Muchos de los trabajos han sido consultados en su versión italiana. La responsabilidad de la traducción al castellano es nuestra.

⁵ J. ROTEN, *Le due metà della luna. Il principio antropologico mariano nella missione di Adrienne von Speyr e Hans Urs von Balthasar*: Communio 105, Milano, 1989, p. 84.

⁶ PÍO IX, *Ineffabilis Deus*, 8 de diciembre de 1854, (DH 2803).

⁷ Cf. M. FLICK - Z. ALSZEGHY, *El hombre bajo el signo del pecado. Teología del pecado original*, Salamanca, 1972, pp. 18-19. Una argumentación similar en K. RAHNER, *Escritos de Teología*, vol. I, Madrid, 1961, pp. 239-240.

⁸ Cf. DV 2.

mostrar en qué sentido sigue siendo válida para todo hombre y mujer de cualquier época y lugar, y ver de qué modo puede ser propuesta en el hoy cultural y social para que siga siendo verdad salvífica: Buena Noticia. Por todo esto nos preguntamos: ¿Qué dice del hombre y qué dice al hombre el dogma de la Inmaculada? Esto es lo que van a tratar de esbozar estas líneas⁹.

1. El Hombre bajo el signo de Cristo

a) La existencia, un don de Dios.

La primera afirmación del dogma es que al inicio de todo ser humano está Dios. Él nos llama a la existencia y esto es un misterio de amor. No nos damos la existencia ni decidimos el día ni la hora de nuestro nacimiento. Estamos en las manos del designio de Dios. Podremos protestar por nuestra condición, «¡Muera el día que nací, la noche que dijo: “han concebido un varón”!» (Job 3, 3); podremos rechazar al Creador pero, al final, siempre nos queda el misterio de nuestra existencia como un designio que procede de otro diferente y trascendente a nosotros. «¿Dónde estabas cuando cimenté la tierra?» responde el Señor a Job desde la tormenta, «dímelo si es que sabes tanto» (Job 38, 4).

Por una persona, María, sabemos que este designio divino de amor es irrevocable, que la palabra sale de su boca y no vuelve a él vacía sino que cumple su voluntad (Cf. Is 55, 11). «En la creación está ya inscrita la vocación de la persona»¹⁰ y la vocación de María, por la que fue llamada a la vida y para la que fue preparada «desde el primer instante de su existencia», la de ser Madre del Verbo encarnado, se ha cumplido. Por eso el evangelista la sitúa al pie de la cruz justo antes de que su Hijo pronuncie: «Τετέλεσται (Todo se ha cumplido)» (Jn 19, 30).

Una elección que pertenece al misterio del plan divino: «Antes de que nacieran», dice San Pablo refiriéndose a Jacob y Esaú, «antes que hicieran nada bueno o malo, para que el designio elegido por Dios se cumpliera no por las obras, sino por la vocación, recibió Rebeca un oráculo: “el mayor servirá al menor”. Y así está escrito: “Amé a Jacob, rechacé a Esaú”. ¿Qué diremos? ¿Que Dios es injusto? ¡De ningún modo!» (Rom 9, 11-14). La elección de Dios no cumple la regla de la justicia retributiva sino la de la gracia: «Yo me apiado de quien quiero, me compadezco de quien quiero. O sea que no depende de querer ni de correr sino de que Dios se apiade» (Rom 9, 15-16).

En la Inmaculada se manifiesta que Dios ama verdaderamente a la humanidad y la ama desde el inicio de su existencia, desde el primer hombre y la primera mujer, desde el comienzo de cada ser humano.

Esto tiene sus consecuencias: en la gran señal de la Inmaculada vemos que Dios se ocupa de sus criaturas desde el primer instante de su concepción, ¡cuánto más nosotros! «¿Cómo se puede pensar que uno solo de los momentos de este maravilloso proceso de formación de la vida pueda ser sustraído de la sabia y amorosa acción del Creador y dejado a merced del arbitrio del hombre?»¹¹. La altísima dignidad humana

⁹ Para el desarrollo de este apartado seguimos a K. RAHNER, *Maria Madre del Signore*, Fossano, 1962, pp. 42-52; 72-82.

¹⁰ O. CLÉMENT, *Aperçus sur la théologie de la personne dans la « diaspora » russe en France*, en N. Struve, *Mille ans du christianisme russe (988-1988)*, Paris 1989, p. 305, en SPÍDLIK, “*A due polmoni*”, *Dalla memoria spirituale dell'Europa*, Roma 1999, p. 68.

¹¹ JUAN PABLO II, *Evangelium vitae*, 44.

tiene su razón de ser en el íntimo vínculo que une al hombre con su Creador desde el primer instante de su existencia y en cualquiera que sea su estado o condición¹².

b) El misterio de la elección divina.

Creación, vocación y elección, son eventos cuyo común denominador es la gracia divina. Si Dios es el que puso en marcha el mundo y después se retiró a sus aposentos celestiales, nada de lo dicho hasta ahora se entendería; sí, en cambio, es «el guardián de Israel, que no duerme ni reposa» (Sal 120, 4), «el que da el pan a sus amigos mientras duermen» (Cf. Sal 126, 2), entonces sí, cada ser humano somos obra de sus manos, somos alguien querido por Él y llamado por nuestro nombre a la existencia. Así ocurrió con María, «por singular gracia y privilegio de Dios omnipotente». Su existencia es fruto de la gracia, como la nuestra, más aún, su vida está marcada desde el inicio por la gracia. La excepcionalidad de la intervención de Dios que el dogma resalta nos remite inmediatamente a la esencia misma de esta gracia.

La gracia es el don inmerecido y totalmente gratuito. «¿O ves con malos ojos que yo sea bueno?» (Mt 20, 15). Por eso la «llena de gracia» no lo es por causa de su *fiat* sino al revés. Esto aparece claramente en el relato de la Anunciación. En el diálogo encuadrado entre el saludo del ángel y la respuesta de María (Lc 1, 28-38) su misma estructura narrativa separa el don de Dios: *κεχαριτωμένη* (v. 28), de la respuesta humana: «hágase en mí según tu palabra» (v. 38). ¿Por qué? «Porque él nos amó primero» (1 Jn 4, 19).

Pero, ¿la gracia es don de Dios o... Dios que se da? «Gracia santificante, en su sentido más profundo, significa Dios mismo, su misma comunicación al espíritu creado (el hombre), el Don que es Dios mismo»¹³. Con razón el poeta y obispo Casaldáliga titula uno de sus libros de poemas dedicados a María: «Llena de Dios y tan nuestra»¹⁴. La gracia que recibió María, la que nosotros recibimos en el bautismo, no es una cosa, un lote cerrado. Es el mismo Dios que es amor y se nos da, es «luz, vida, apertura de la vida espiritual y personal del hombre al infinito de Dios (...) libertad, fuerza, prenda de vida eterna, actividad del espíritu personal de Dios en lo profundo del hombre, filiación y herencia de la eternidad»¹⁵. No podemos, por tanto, pensar la gracia en términos cuantitativos; de María no se dice que recibió «más» gracia sino que fue la «llena de gracia».

Surge aquí una paradoja. Por un lado, podemos pensar que dicha gracia, que es Dios mismo, se da conforme a la capacidad, o sea a la aceptación de cada uno. Como Dios respeta nuestra libertad, pide permiso al hombre para entrar en su vida y así hizo con María. Por otro lado, ¿cómo podemos responder si Él no nos ayuda? Hacer depender el don de Dios de nuestra respuesta sería una forma muy sutil de afirmar que la gracia nos la ganamos, que depende de nuestros méritos. Sabemos que esto no es así porque Él nos amó cuando todavía éramos pecadores (Cf. Rom 5, 8).

En María se dan con claridad estos dos extremos: a la «llena de gracia», preservada por singular gracia en el primer instante de su concepción, Dios le pide permiso para que el Espíritu la cubra con su sombra. Paradoja que San Pablo expresó así: «para ser libres nos liberó Cristo» (Gal 5, 1). Fue este el problema planteado por los semipelagianos (Casiano) que sostenían que el *initium fidei* es resultado de la libre

¹² Cf. BENEDICTO XVI *Discurso a la Academia pontificia por la vida*, 2006.

¹³ K. RAHNER, *Maria, Madre...*, p. 48.

¹⁴ P. CASALDÁLIGA, *Llena de Dios y tan nuestra*, Madrid, 1991.

¹⁵ K. RAHNER, *Maria, Madre...*, p. 48.

iniciativa humana¹⁶. No nos quedemos con las sutilezas dogmáticas sino con la antropología que éstas defienden. La figura de María resiste la paradoja entre la imposibilidad del hombre de hacer nada sin la ayuda de Dios y la necesidad de que sus obras, para que sean verdaderamente humanas, deben ser libres. De este modo María transparenta una adecuada idea del hombre y su libertad frente a Dios. Ella no se cansa de repetir: «sin ti no podemos hacer nada» (Cf. Jn 15, 5).

Quizás nos preguntemos: ¿Por qué esta diferencia entre ella y nosotros? Pero se le puede dar la vuelta a la pregunta: «¿Hay tanta diferencia entre nosotros y la Inmaculada Concepción? O podemos decir también: Dios ha querido esta diferencia no porque nos haya amado menos, no dándonos desde el inicio de nuestra existencia este don de la gracia que es Él mismo, sino porque en esta diferencia apareciese evidente el pleno significado de gracia»¹⁷ como don gratuito. No es lo mismo que nosotros necesitemos de Dios que afirmar que Él se nos da por una necesidad de nuestra naturaleza. Si así fuera, la gracia no sería gratis.

Pero aún debemos añadir algo. Que la gracia es esencialmente gratuita, que no tiene más motivo que el amor libre de Dios, no es decirlo todo. Aunque no tenga un motivo, sí tiene un fin dentro de su plan. Así lo expresó San Pablo: «a cada cual se da la manifestación del Espíritu (los carismas) para el provecho común» (1 Cor 12, 7). En efecto, la gracia recibida por María, como toda gracia que recibimos, no es primariamente para el provecho de quien la recibe sino para el bien común. En el caso de María el bien común es realmente universal porque la gracia recibida hará posible la encarnación del Hijo de Dios. ¿Hay don mayor que éste de Dios para el mundo? «Tanto amó Dios al mundo que entregó a su Hijo único, a fin de que todo el que crea en él no perezca sino alcance la vida eterna» (Jn 3, 16). Luego, de su plenitud de gracia, la de María, todos hemos recibido beneficio. Digámoslo de otro modo: en María, la gracia «particular» se convierte en gracia salvífica universal. La razón es que en ella no hay ninguna distancia entre elección y salvación.

El *fiat* por el cual acepta la elección de Dios es, a la vez, la respuesta a la oferta salvífica. El hombre, hasta entonces incapaz de relación auténtica con Dios¹⁸, en María deviene lo que ya era: *capax Dei*, o sea, de engendrar y dar a luz al Verbo. Aquella que plasma a Cristo en su seno es, a su vez, «plasmada por la Gracia»¹⁹ de Cristo²⁰. En María, por tanto, se nos revela con todo su esplendor el misterio de la elección divina.

La *elección* es uno de los hilos que recorren toda la historia de la salvación, es su mismo lenguaje. Dios tiene un proyecto y para llevarlo adelante llama y, para que la persona pueda cumplir su misión, la llena de su gracia²¹.

¹⁶ Cf. *Sínodo II de Orange*, 3 de julio del 529. (DH 373-375). También DV 5.

¹⁷ K. RAHNER, *Maria, Madre...*, p. 49.

¹⁸ Flick y Alszeghy definen el pecado original como «la incapacidad para el diálogo vertical» siendo éste el diálogo con Dios. Y aclaran: «El concepto de diálogo vertical no es completamente nuevo; no es más que una forma de pensar aquello que en lenguaje de la teología medieval se calificaba con el nombre de “amor de Dios sobre todas las cosas”, y lo que en el contexto del personalismo hemos designado como “opción fundamental por Dios”». M. FLICK-Z. ALSZEGHY, *El hombre bajo el signo del pecado. Teología del pecado original*, Salamanca, 1972, p. 333.

¹⁹ B. FORTE, *Maria, la donna icona del mistero*, Cinisello Balsamo, 1989, p. 189.

²⁰ Al igual que Cristo tomó forma en ella (Cf. Gal 4, 19), María será formada a la medida de Cristo en su plenitud (Ef 4, 13).

²¹ «Porque a los que de antemano conoció, también los predestinó a ser conformes con la imagen de su Hijo (...) Y a los que predestinó, a éstos también los llamó; y a los que llamó, a éstos también justificó; y

Dios no hace injusticia eligiendo porque nadie merecemos nada ante él. Llamando para una misión, él nos llena de su gracia, porque la misión siempre supera nuestras fuerzas: «Hijo mío, cuando te acerques a servir al Señor, prepárate para la prueba» (Sir 2, 1). Pero, ¿qué es su gracia sino Él mismo, su amor? Dios pide dándose, por eso su don es sobreaabundante, desproporcionado. No es un negocio según las reglas del mercado, ni siquiera la justicia del *do ut des*, sino la locura del amor que no mide; el «admirable intercambio» en que salimos ganando.

c) La redención en Cristo.

Si la Inmaculada nos habla de creación también y sobre todo de redención. Cristo Jesús es el Salvador de todo el género humano. María, compañera nuestra en la humanidad, siendo exenta del pecado, no lo ha sido de la necesidad de salvación. Fue redimida por su Hijo. Pero cabe esta pregunta: ¿Cómo alguien puede ser redimido si no ha cometido pecado? ¿Será entonces menor la fuerza de esa redención? ¿Se está «menos salvado»? K. Rahner responde así: «la exención del pecado de un hombre en esta tierra, que vive en las tinieblas de este mundo es más gracia, más redención que arrancarlo de las tinieblas que él ha amado y arrojarlo en la luz de Dios (...) Quien permanece preservado del pecado no se salva por sí mismo, no con las propias fuerzas se da esta libertad del pecado»²².

Durante la polémica entre S. Agustín y el pelagianismo, que dio origen a la doctrina del pecado original, la cuestión central fue ésta: ¿puede alguien no pecar sin ayuda de la gracia de Jesucristo? Y la respuesta de la Iglesia fue: «Nadie es bueno por sí mismo, si por participación de sí, no se lo concede Aquél que es el solo bueno»²³. Esto significa que la afirmación central de la doctrina del pecado original, y también del dogma de la Inmaculada, es la necesidad universal de la salvación que procede de Cristo. «Sin mí no podéis hacer nada» (Jn 15, 5). Nadie nace libre de esta necesidad²⁴. La *Lex orandi* nos lo recuerda cada año en la Vigilia de Resurrección: «Sin el pecado de Adán, Cristo no nos habría rescatado ¡Oh feliz culpa que mereció tan grande Redentor!» Sin embargo, éste es no sólo el punto de apoyo de la antropología cristiana sino, además, el lugar común donde nos encontramos «todo el género humano», incluida María. Todos, sin exclusión, necesitamos de Jesucristo.

El catecismo dice que el bautismo «borra» el pecado original²⁵ o bien lo perdona²⁶. En cambio, de María se dice que fue «preservada». Desde este punto de vista, la diferencia entre ella y nosotros es clara. En cambio, visto desde otro ángulo, se pone de manifiesto la similitud: ¿Quién ha preservado a María del pecado original? Y ¿quién ha borrado el nuestro con el bautismo? ¿Podía María o nosotros haber

a los que justificó, a éstos también glorificó (...) ¿Quién presentará acusación contra los escogidos de Dios? Dios es quien justifica» (Rom 8, 29-30.33).

²² K. RAHNER, *María, Madre...*, p. 74.

²³ *Capítulos pseudo-celestinos o "Indiculus"*, n. 2, (DH 240).

²⁴ Hemos de reconocer que las explicaciones tradicionales no han subrayado suficientemente este principio de «jerarquía de verdades». «Al tratar del pecado original dentro del orden sistemático de la historia con anterioridad al misterio cristológico se ha llegado a conceder demasiada importancia a este pecado, olvidándose de que no es más que el trasfondo oscuro sobre el que resalta la redención de Cristo y que la revelación habla de él en cuanto que es necesario para comprender mejor la obra redentora de Cristo». M. FLICK-Z. ALSZEGHY, *El hombre bajo el signo...*, p. 265.

²⁵ Cf. CIC 405.

²⁶ Cf. CIC 1263.

prescindido de la acción de Dios en Cristo? Es en Cristo donde María y nosotros nos encontramos solidariamente porque ella, como nosotros, necesitó ser redimida por su Hijo Jesucristo.

La antropología teológica se ocupa entonces de aquellos a quienes va dirigida la salvación de Cristo, y el hombre puede ser definido como aquél ser capaz de acoger la salvación que Dios ofrece en su Hijo Jesús. El hombre es *capax Dei*.

El modo en que se da esta acogida; cómo el hombre y la mujer participamos de la salvación de Jesucristo, a menudo sucede «en forma sólo de Dios conocida»²⁷, no siempre explícita, no siempre siguiendo las mediaciones eclesiales, lo cual es compatible con que sigamos creyendo que «sólomente Cristo es el Mediador y el camino de salvación»²⁸.

María cooperó excepcionalmente en esta única mediación. Ella se asoció íntimamente al misterio pascual de su Hijo²⁹, llegando a ser la compañera adecuada del nuevo Adán, la nueva Eva de la nueva creación que nace, al pie de la cruz, del agua y del Espíritu³⁰.

A pesar de dar la primacía a la salvación, la teología no debe por ello evitar acercarse al misterio del pecado humano que merece tan grande Redentor y es causa de tanto dolor y sufrimiento entre los hijos de Adán. Y nosotros no vamos a esquivarlo.

La Iglesia ortodoxa crítica el dogma de la Inmaculada porque no comparte la doctrina católica del pecado original y, en último término, la antropología que la sostiene. En los siguientes apartados trataremos la sugerente propuesta antropológica de nuestros hermanos de oriente.

2. El hombre bajo el signo de Adán³¹.

Escuchemos lo que nos sugieren desde la teología rusa. Dice G. Florovskij:

«La Beata Virgen era representativa del género, o sea de la raza humana caída, del “viejo Adán”, pero ella era también la “segunda Eva”, con ella comienza la “nueva generación” (...) ¿Podemos resolver este misterio antinómico con algún esquema lógico? El dogma romano-católico de la Inmaculada Concepción de la Virgen María es un noble esfuerzo para sugerir una solución. Pero esta solución es válida sólo en el contexto de la particular y muy inadecuada doctrina sobre el pecado original y no resiste fuera de este esquema particular»³².

Esta «inadecuada doctrina» no tiene en cuenta la distinción fundamental entre *naturaleza* y *persona* que han señalado los mejores exponentes de la teología rusa del s. XX. Desde la perspectiva católica, Flick y Alszeghy, lo expresan así:

²⁷ GS 22.

²⁸ LG 14.

²⁹ Cf. GS 22.

³⁰ «Ella, la Mujer nueva, está junto a Cristo, el Hombre nuevo, en cuyo misterio solamente encuentra verdadera luz el misterio del hombre (GS 22), como prenda y garantía de que en una simple criatura —es decir, en Ella— se ha realizado ya el proyecto de Dios en Cristo para la salvación de todo hombre». PABLO VI, *Marialis cultus* 57.

³¹ Al invocar el signo de Adán no estamos señalando el pecado, en primera instancia, sino la creaturalidad humana; el hombre creado a «imagen y semejanza». Así lo han considerado M. FLICK-Z. ALSZEGHY en su obra: *Antropología teológica*, Salamanca, 1977. De ellos hemos tomado este título y el anterior: «El hombre bajo el signo de Cristo».

³² G. FLOROVSKIJ, *In the Ever Virgin Mother of God*, in *Collected Works, III*, Belmont (Mass.), p. 171s. Citado por SPÍDLIK, “*A due polmoni*”, *Dalla memoria spirituale dell’Europa*, Roma 1999, p. 61.

«La teología del pecado original, como la doctrina sobre la gracia, se ha expresado hasta ahora en categorías ontológicas (esto es en conceptos que pueden también aplicarse a los seres infrahumanos, como substancia, accidente, cualidad, etc), y en categorías jurídicas (como la de cabeza jurídica o representante, pacto, imputación, etc). Ahora, bajo el influjo de la filosofía contemporánea, pero también gracias al retorno a la Biblia, se prefieren las categorías personalistas (compromiso, fidelidad, encuentro, diálogo, presencia, alienación, etc)»³³.

Estas categorías permiten comprender mejor que el término «pecado original» es equívoco. El pecado original en nosotros es pecado en sentido analógico porque todo pecado, para serlo, requiere del aspecto personal: conciencia y voluntariedad; y nosotros, los descendientes de Adán, no hemos consentido al pecado de nuestro padre.

El problema que a nosotros se nos plantea, si persistimos en la explicación ontológica del pecado original, es que María no compartiría con nosotros la misma naturaleza, porque no fue «salpicada por la mancha» de la culpa de Adán, o sea, su naturaleza no estuvo «corrompida», como a menudo se dice.

Por otro lado, negar una dimensión óptica al pecado original nos situaría en la hipótesis de que alguien pudiera salvarse sin Jesucristo. Esto significaría, en consecuencia, que Cristo no murió «por todos los hombres» y por eso, al menos para algunos, fue una muerte inútil.

«La razón de que ningún pecador pueda jamás elevarse al estado de justicia por sus propias fuerzas es precisamente la superioridad “óptica” del justo respecto al pecador. La absoluta “gratuidad” de la existencia incorporada a Cristo, la imposibilidad de alcanzar la justicia solamente ponderando las motivaciones (...) revela que la justicia, la vida en Cristo, está colocada en un nivel entitativo supracreatural, adonde el hombre llega únicamente en la medida en que queda “divinizada” su misma realidad, modificada por una “nueva creación”»³⁴

He aquí un desafío para la antropología. Esta debe buscar categorías adecuadas que expresen mejor la *esencia* de lo que es ser hombre y mujer y su constitutiva capacidad de devenir humanidad divinizada.

Llegados a este punto nos puede ser de un gran valor detenernos en la distinción entre *naturaleza* y *persona* tal y como la propone la teología rusa³⁵.

a) Naturaleza y persona.

El término persona entra a formar parte de la reflexión teológica y filosófica a partir de las teologías trinitaria y cristológica que quedaron plasmadas en los primeros concilios ecuménicos. Históricamente se habla antes de las personas divinas que de la persona humana. De tal modo que que el ser humano es persona en analogía con las personas divinas. El fundamento de esta analogía es una afirmación de la Escritura: el hombre es *imagen de Dios* (Cf. Gen 1, 27). Luego, porque Dios es persona, su imagen es también persona. ¿Qué quiere decir entonces ser *persona*?

³³ M. FLICK - Z. ALSZEGHY, *El hombre bajo el signo...*, p. 31.

³⁴ M. FLICK - Z. ALSZEGHY, *El hombre bajo el signo...*, p. 320.

³⁵ Cf. T. SPÍDLIK, “*A due polmoni*”..., p. 62. Las consideraciones siguientes tienen como base esta obra.

La teología trinitaria hace la distinción entre *ὄυσια* e *ὑπόστασις*. Sirviéndose de estos dos términos, que en la filosofía eran sinónimos, quiere señalar al mismo tiempo la identidad absoluta y la diferencia absoluta en Dios. Por eso, dice Lossky, no deben considerarse conceptos sino «términos signo»³⁶.

Con esta operación, en la que dos sinónimos adquieren significados diferentes, no es Dios quien pasa a formar parte del vocabulario filosófico, convirtiéndolo así en un concepto, como a menudo se proclama, sino que es el mismo vocabulario el que se adapta a la realidad inmutable de Dios, el Dios de Israel y de Jesucristo.

Lo que querían explicar los antiguos padres con esta distinción es la *irreductibilidad* de la *hipóstasis* a la *ousía*, de la persona a la esencia³⁷. Gregorio Nacianceno lo expresaba así: «El Hijo no es el Padre, porque no hay más que un Padre, pero es todo aquello que el Padre es; el Espíritu Santo, aún procediendo de Dios, no es el Hijo, porque no hay más que un Hijo, pero es todo aquello que el Hijo es»³⁸. De aquí se deduce que son las relaciones las que caracterizan las personas divinas y no su esencia que es idéntica. Persona es, en definitiva, la irreductibilidad a la naturaleza (esencia).

La pregunta que debemos plantearnos ahora es si también esta irreductibilidad que es no-identificación podemos aplicarla a la persona humana.

Boecio acuñó la definición de persona que se hizo clásica: persona es «*substantia individua rationalis naturae*». La versión popular es que la persona humana es el animal *racional*. O sea, un animal con cualidades superiores, comprendidas en el concepto *razón*, que en conjunto le elevan a la categoría de persona.

El problema viene cuando tratamos de aplicar la definición a Cristo, el Verbo encarnado. Si persona y naturaleza son lo mismo, no podemos seguir afirmando con Calcedonia que Jesús es «consustancial con el Padre según la divinidad y consustancial con nosotros según la humanidad»³⁹ estaríamos, entonces, hablando de dos personas en Cristo. La definición de Boecio, a la luz de Calcedonia, parece insuficiente. Con razón «Ricardo de San Víctor rechazó la definición de Boecio observando con finura que la sustancia responde a la cuestión *quid*, la persona en cambio a la cuestión *quis*»⁴⁰.

¿Qué hace entonces que el individuo de la especie humana sea persona? ¿Hay algún principio o cualidad o atributo que le proporcione la *personeidad*?

Si buscamos la *personeidad* humana en sus cualidades superiores: razón, voluntad, memoria, autoconsciencia, capacidad de autotrascendencia..., siempre nos creará dificultades porque no todos los individuos de la especie humana en cualquier momento de su existencia, poseen esas cualidades y en el mismo grado. El problema se agudiza cuando algunos individuos de otras especies animales pueden manifestar alguna de estas cualidades en mayor grado que algunos humanos. Más aún, si pudiéramos hacer una comparación diacrónica entre el hombre y especies de homínidos ya extinguidas nos encontraríamos con que otras especies del género *homo*, según sus cualidades, podrían entrar dentro de la definición de persona humana⁴¹.

³⁶ Cf. V. LOSSKY, *A immagine e somiglianza di Dio*, Bologna, 1999, p. 152. La traducción es mía.

³⁷ Cf. V. LOSSKY, *A immagine...*, p. 152.

³⁸ Citado por LOSSKY, *A immagine...*, p. 152.

³⁹ DH 301.

⁴⁰ V. LOSSKY, *A immagine...*, p. 158.

⁴¹ Sugiero, al respecto, echar un vistazo al «Proyecto Gran Simio»: <http://www.proyectogransimio.org/index.php>.

No estamos negando que la persona humana posea todas esas cualidades o capacidades, la cuestión es si son ellas las que nos hacen «persona» y «humana», seres creados a imagen y semejanza del Creador.

Tampoco negamos una naturaleza humana, resultado del desarrollo evolutivo al que toda la Creación está sometida inexorablemente. Pero ni el bipedismo, ni la neotenia, ni el volumen cerebral, ni la monogamia, ni el pulgar prensil pueden proporcionar al hombre su dignidad única en el conjunto de la Creación: la de ser imagen suya.

b) ¿Qué es lo que hace persona a la persona?

Volvamos de nuevo a la teología trinitaria pues de ella obtenemos el paradigma del concepto *persona*.

En la Trinidad contemplamos cómo la generación eterna del Hijo y del Espíritu, que les constituye personas divinas ante el Padre y entre sí, es una generación por amor y en el amor. «La persona nace de las libres relaciones de caridad (“agápicas”)»⁴². Análogamente, también las personas humanas somos fruto del amor de Dios y del amor humano, al menos así debería ser.

Este amor de Dios (ágape) es de naturaleza «kenótica», se vacía en el darse. En cambio, el amor humano es también «eros», amor que espera recibir, que desea ser correspondido. Aquí reside la semejanza y la diferencia abismal entre la persona humana y la divina. Y aquí está todo el espacio de crecimiento humano en la semejanza con la imagen divina.

«La persona humana, para ser tal, debe realizar su propia *kenosis*. Es un anonadamiento creativo. A través de este empobrecimiento o vaciamiento del yo, a través de este despojarse, “se produce como resultado un restablecimiento del yo en la norma del ser que le es propia”, o sea nace la persona tal como debe ser según la medida de su propia caridad»⁴³.

La persona nace de la relación y se hace en la relación. Si la teología nos ha llevado a esta conclusión hay que decir que el camino seguido por la filosofía relacional, también llamada «de la alteridad», llega a posiciones semejantes, como vamos a ver ahora.

En su teodramática, Balthasar reconoce en este «principio dialogal», como él lo llama, su gran aportación a la pregunta antropológica por excelencia, «¿quién soy yo?». Al mismo tiempo, señala su limitación en aquellos pensadores que han evitado profundizar en el diálogo vertical: entre Dios y el hombre. Estos, según Balthasar, han operado un reduccionismo de tipo horizontal limitándose al diálogo yo-tú humano⁴⁴. La pregunta que habría que plantearles es: ¿cómo puede determinar mi yo el encuentro con un tú que es casual, transitorio y no siempre el mismo? Sucede que en cada uno de estos encuentros casuales y generalmente transitorios «el yo está dotado de un nombre y de un ser nuevos y diversos» con lo cual, no podemos evitar preguntarnos: «¿quién soy yo

⁴² T. SPÍDLIK., “*A due polmoni*”..., p. 65.

⁴³ T. SPÍDLIK., “*A due polmoni*”..., p. 66.

⁴⁴ «pues por muy “fatal” que pueda parecer al individuo el encuentro verdaderamente plenificante con un tú, éste sigue siendo en último término casual, y es en la mayoría de los casos transitorio». H. U. von BALTHASAR, *Teodramática, vol. I, Prolegómenos*, Madrid, 1990, p. 611.

entonces en definitiva?»⁴⁵. Este diálogo horizontal se muestra insuficiente, como ya vio Buber, y precisa de un Tú eterno (diálogo vertical) que garantice no sólo la comunicación sino la propia identidad del yo⁴⁶.

La Biblia hebrea fue el caldo de cultivo de este pensamiento. Sus máximos exponentes fueron judíos, y el trasfondo de sus reflexiones la teología de la Alianza de Dios con Israel. El Dios que llama por el nombre a Abraham, Isaac y Jacob; el que hablaba con Moisés cara a cara, como un hombre habla con su amigo (Cf. Ex 33, 11)⁴⁷.

Esta irrepitibilidad de la persona, que va más allá del genoma particular, pues dos gemelos univitelinos son llamados con nombres diferentes, es un don de Dios. Un don fundado no en una u otra característica o cualidad que Dios da diferenciadamente, sino en la especial y única relación *personal* que quiere establecer con cada una de sus criaturas. «Estaba yo en el vientre, y el Señor me llamó; en las entrañas maternas, y pronunció mi nombre» (Is 49, 1)⁴⁸.

En María se realiza perfectamente el diálogo entre la criatura y su Creador. En este sentido, ella supera el estado de pecado original que nos impide este diálogo, pero continúa siendo de las nuestras porque vive en nuestro tiempo, el tiempo posterior al pecado de Adán en el cual el restablecimiento del diálogo sólo puede ser mediado por Jesucristo, el Verbo encarnado. En María el hombre vuelve a hablar cara a cara con su Dios a través del Hijo, la imagen del Dios invisible.

María no es el individuo más eminente de nuestra especie por sus cualidades superiores sino por su comunión con Dios. En un mundo de castings, ídolos de masas, feroces competencias, coeficientes de inteligencia y bajas autoestimas, María es una gran noticia: por ella sabemos que el éxito de nuestra realización personal descansa en Dios.

Esta comunión, esta amistad con Dios, es la que todos estamos llamados a vivir y sabemos, en la esperanza, que sólo se cumplirá plenamente al final de nuestra vida. Es, en definitiva, nuestra redención.

En María esta redención se dio por anticipado y debemos preguntarnos el porqué.

Se nos presenta una paradoja singular de la vida de María. Ella, la Madre del Verbo encarnado, fue a su vez la compañera adecuada, la nueva Eva del nuevo Adán. El papel de María se desarrolla en esta amistad íntima con su Hijo⁴⁹. Ella es la única persona que pertenece al tiempo de Cristo⁵⁰, el tiempo de las bodas, porque «¿pueden acaso ayunar los invitados a la boda mientras el novio está con ellos?» (Mc 2, 19).

⁴⁵ H. U. von BALTHASAR, *Teodramática*, vol. I..., p. 611.

⁴⁶ Cf. H. U. von BALTHASAR, *Teodramática*, vol. I..., p. 611.

⁴⁷ «Únicamente en el “nombre” con el que Dios se dirige al hombre singular es éste válida y definitivamente diverso de cualquier otro, no es ya individuo genérico sino persona irrepitible». H. U. von BALTHASAR, *Teodramática*, vol. I..., p. 611.

⁴⁸ El mismo principio nos lo encontramos invocado en otras regiones de la teología. Flick y Alszeghy, en sus trabajos sobre el pecado original, han seguido esta corriente de pensamiento. Ellos definen el estado de pecado original como «la incapacidad para realizar el desarrollo pleno de la persona, por la deficiencia de la *situación dialogal* del hombre». Y añaden, después de haber analizado el diálogo horizontal: «pues bien, si el diálogo, cuya imposibilidad constituye al hombre en estado de pecado original, no es el diálogo con el prójimo, sólo cabe pensar en el diálogo con Dios». M. FLICK - Z. ALSZEGHY., *El hombre bajo el signo...*, p. 332. La cursiva es mía.

⁴⁹ «A diferencia de la economía sacramental, que visibiliza las manos de Cristo a lo largo del tiempo y del espacio, la gracia se le comunicó a María en “contacto directo” con su Hijo». S. DE FIORES, *María en la teología contemporánea*, Salamanca, 1991, p. 170.

⁵⁰ Cf. S. DE FIORES, *María en la teología...*, p. 170.

María, podemos hablar así, es un personaje límite, no por algo que tenga que ver con sus cualidades sino por el papel que representa en la historia de la salvación.

«María es un personaje dramático sobre todo por su existencia entre todos los *status* de la naturaleza humana, no sólo por su pertenencia al Antiguo Testamento, al tiempo de Jesús y al de la Iglesia, sino en un radio más extenso entre su existencia paradisiaca (supralapsaria) y una existencia en el estado de caída, e incluso escatológicamente entre ésta última existencia y la consumación final. Así no parece encontrarse realmente en su sitio más que con su Hijo que soporta y supera esas tensiones, o en último término en una Iglesia que debería al menos soportarlas, aunque la mayor parte de las veces no quiere»⁵¹.

c) Bendita entre todas las mujeres

Al inicio hemos insistido en aquello que de común tenemos con María. Ahora queremos profundizar en su originalidad respecto de nosotros. Ésta pertenece al designio salvífico de Dios y al «papel dramático» que juega María en él. Sólo en función de éste ha recibido aquél privilegio que la hace distinta de nosotros. Fue redimida desde «el primer instante de su concepción». Pero «el misterio pleno de la Concepción Inmaculada de María no puede consistir simplemente en que a ella le fue dada la gracia un poco antes que a nosotros»⁵². Debe haber en este lapso de tiempo un sentido más profundo, y es el que ahora trataremos de indagar.

«María, por su santidad y por haber sido redimida de la manera más perfecta, - su “sí” libre incluye ambas cosas-, está ya predestinada en la voluntad de Dios sobre Cristo»⁵³. La *predestinación* de Dios es su voluntad salvífica, pero ¿Qué queremos decir con el término teológico *predestinación*?

Éste evidencia una nueva paradoja: por un lado, Dios «no sólo contempla el mundo en su marcha, sino que debe quererlo para que sea lo que es»⁵⁴. Por otro, este querer de Dios debe ser respetuoso con el querer humano. Estamos ante una de las afirmaciones rotundas de la fe cristiana que cuesta tantísimo comprender: la de la libertad del hombre. Una libertad finita, porque criatura, que es don de la libertad infinita de Dios Creador. Ya la misma expresión «libertad finita» es una paradoja dentro de ésta apenas esbozada: «¿Cómo puede no sentirse prisionero sino libre algo que está chocando con las barreras de su ser (y no sólo de su actuar)?»⁵⁵.

Intuimos que éste es uno de los principales escollos, sino el mayor, que encuentra el hombre occidental para creer: Dios, si existe, es una instancia superior a mí que no me permite ser yo mismo, libre y autónomo. Y si, en cambio, sí que me lo permite, entonces, aunque exista, no actúa en la historia o no se nota. Su sola presencia actuante en la historia coartaría mi libertad.

⁵¹ H. U. von BALTHASAR, *Teodramática, vol. III, Las personas del drama: el hombre en Cristo*, 1993 p. 295.

⁵² K. RAHNER, *Escritos de teología, vol. I*, Madrid, 1965., p. 231.

⁵³ *Ibid*, p. 232.

⁵⁴ K. RAHNER, voz «Predestinación», en K. RAHNER (dir.), *Sacramentum Mundi*, Barcelona, 1974, p. 534.

⁵⁵ H. U. von BALTHASAR, *Teodramática, vol. II, Las personas del drama: el hombre en Dios*, 1992, p. 191.

Esta forma de pensar no reconoce «la paradoja bíblica de que Dios puede ser “todo” (Si 43, 27) y a pesar de ello el hombre “algo”, que Dios puede ser absolutamente libre sin que al hombre le sea por ello secuestrada su auténtica libertad»⁵⁶.

La especialísima situación de María en el drama de la existencia nos pone de manifiesto la paradoja de la libertad humana. La solución simple a ésta es el ateísmo o cualquier forma religiosa determinista en la que el hombre es una marioneta en manos de Dios (o del destino). La historia es, como ha propuesto Balthasar, un drama en el que Dios, como autor y director está de frente a sus personajes. Es él «el que debe responder del drama, y no obstante no es responsable si el hombre interpreta mal su papel»⁵⁷. En medio del escenario del mundo está el hombre, «el aherrojado en su libertad, el condenado y agraciado con la libertad»⁵⁸, él debe interpretar su papel, dar vida a aquello que ya es, poner rostro al nombre que le ha sido dado, lo cual no es posible al margen de su Autor sino sólo en Él y con Él.

María, como personaje dramático, ha recibido un papel, el de ser Madre y compañera del Hijo de Dios que se hizo Hijo del hombre para salvarnos⁵⁹. Dios quiso hacerse hombre en el seno de una virgen. El sí libre de María responde al designio irrevocable de Dios de salvarnos y sin aquél, éste no se hubiera cumplido. Por eso Dios la preparó, preservándola de la esclavitud del pecado, para que su sí fuera verdaderamente libre (Cf. Gal 5, 1). De este modo el destino de Cristo y de María, sus papeles, están unidos desde toda la eternidad en el designio del Padre.

El destino de Cristo fue el Calvario; su vida transcurrió bajo el signo de la cruz⁶⁰. Análogamente, podemos decir que toda la vida de María transcurrió bajo el signo del *fiat*, momento en el cual ella consintió con plena consciencia y libertad a su vocación⁶¹. Por eso, numerosos testimonios de la tradición hablan de una purificación o *catarsis* en el momento de la Anunciación⁶². No nos tiene que extrañar, así ocurre en la vida del espíritu, que los dones se acogen consciente y libremente tiempo después de haberlos recibido. Y esto no significa que la gracia se dé por lotes o dosis, como hemos tratado de explicar más arriba, sino que el hombre es capaz de reavivar, en su actuar histórico, el don recibido (Cf. 2 Tim 1, 6).

En María, la encarnación fue evento salvífico ya que ella acogió a Cristo «antes en su alma que en el seno virginal»⁶³, como reza la liturgia. La salvación consiste precisamente en esto: acoger incondicionalmente a Cristo en nuestra vida⁶⁴.

Nosotros, en cambio, no podemos señalar un solo acontecimiento de nuestra biografía en que sepamos, sin ningún género de dudas, que hemos acogido plenamente

⁵⁶ *Ibid*, p. 178.

⁵⁷ *Ibid*, p. 181.

⁵⁸ *Ibid*, p. 181.

⁵⁹ . «En la misma voluntad de Dios que predestina a Cristo está igualmente predestinada una madre terrena para el Hijo». K. RAHNER, *Escritos...*, p. 232.

⁶⁰ «convenciéndose, pues, el Verbo de que la corrupción de los hombres no se suprimiría de otra manera que con una muerte universal, y dado que no era posible que el Verbo muriera, siendo inmortal el Hijo del Padre, tomó por esta razón para sí un cuerpo que pudiera morir». ATANASIO, *La Encarnación...*, p. 55.

⁶¹ Cf. T. SPÍDLIK., “*A due polmoni*”..., p. 77.

⁶² «Desde el momento en que la Virgen hubo consentido, el Espíritu Santo descendió sobre ella, purificándola» JUAN DAMASCENO, *De fide orthodoxa III, 2, PG 94, 985 B*, citado por SPÍDLIK en “*A due polmoni*”..., p. 77.

⁶³ Prefacio de la Misa propia: «*Santa Maria Madre di Dio*».

⁶⁴ «María ha sido redimida de la manera más perfecta (...) La redención acaece como acogida de Cristo en la fe (...) Por ello la redención más perfecta consiste en concebir a Cristo en la fe y en el cuerpo para la salvación de todos». K. RAHNER, *Escritos...*, p. 229.

al Señor⁶⁵. Por eso, con temor y temblor, hemos de obrar nuestra salvación (Cf. Flp 2, 12), repitiéndonos constantemente: «yo no sé si pertenezco a los elegidos»⁶⁶, pero en la confianza de que Dios es fiel y completará en nosotros la obra comenzada.

En definitiva, Dios no podía esperar a salvar a María al final de la historia y ni siquiera al inicio de su encarnación, ¡estaba en juego nuestra salvación!

III. LA «MUJER»

María es la Madre de Dios, la *Theotokos*. Este es su título por antonomasia. Paralelamente a este principio maternal, la fe de la Iglesia ha reconocido en María un principio esponsal⁶⁷.

La imagen de la *esposa* se inserta en el discurso de *antropología relacional* que hemos ido esbozando hasta ahora. Queremos, ahora, profundizar en la relación del hombre Jesús con la Mujer, María, como imagen de la pareja primordial que dará a luz a la nueva humanidad.

La tradición bíblica nos ofrece dos títulos que reconocen en María esta dimensión: la Nueva Eva y la Hija de Sión. Ambos forman parte de la preparación tipológica de María en el AT. Dios no sólo se prepara una madre para llevar a cabo la encarnación, también preparará una compañera para llevar adelante la redención. Redención que es esencialmente comunión: la amistad que se restablece entre Dios y su criatura, ejemplificada en el Nuevo Adán y la Nueva Eva.

1. La Nueva Eva

El paralelismo Eva-María aparece por primera vez en el pensamiento cristiano de la pluma de san Justino en su *Diálogo con Trifón*. Más tarde será san Ireneo quien lo retome dándole mayor espesor teológico. Para ambos padres, la *tipología* bíblica es un signo del modo de actuar de Dios en la historia. El mismo camino por el que la creación fue abocada al fracaso, en el final de los tiempos se ha convertido en camino de recreación. «Es importante destacar el *designio* escondido de Dios, que hace pasar la *solución* a través del mismo camino por el que la desobediencia había *tenido su origen*»⁶⁸.

⁶⁵ «nadie puede saber con certeza de fe, en la que no puede haber error, que ha conseguido la gracia de Dios». Concilio de Trento, Decreto sobre la justificación, 13 de enero de 1547, cap. 10. (DH 1534).

⁶⁶ K. RAHNER, *Escritos...*, p. 233.

⁶⁷ Por motivos obvios, el título *esposa* se le aplica a María con muchos reparos. La tradición la ha llamado esposa del Espíritu Santo porque el título «esposa de Cristo» quedaba reservado a la Iglesia. Sin embargo, durante el primer milenio de cristianismo, la teología de los padres identificaba a María con la Iglesia, lo cual abrió el camino a que ya en la Edad Media «la Iglesia, al contemplarse a sí misma en su prototipo, sus atributos bíblicos, sobre todo los de “esposa de Cristo” y de Eva como compañera del nuevo Adán, pasan a María». H. U. von BALTHASAR, *Teodramática, Vol III...*, p. 284.

⁶⁸ R. LAURENTIN, voz «Nueva Eva», en S. De FIORES y S. MEO, *Nuevo Diccionario de Mariología (NDM)*, Madrid, 1988, p. 1476. Detrás de esta afirmación hay un modo de hacer teología y de leer la Escritura que hoy resulta extraño o, por decirlo más técnicamente, «pre-científico», aunque olvida que lo científico es aproximarse al objeto de conocimiento de un modo adecuado a su naturaleza. Y la naturaleza de la Escritura consiste en ser Palabra de Dios en palabras humanas.

Hay un motivo *musical* que pretende atravesar este trabajo; que María es figura teológica siempre y cuando se adopte una determinada metodología teológica. Dicho de otro modo: la mariología exige a la teología la toma de postura en cuanto al método. Esto se ve claramente en el modo de aproximarse a la figura bíblica de María. Caben los dos extremos: el silencio de la Escritura o la inflación. Una aproximación meramente histórica al NT que no tiene en cuenta la tradición ni la intención con que los

El IV evangelio es en realidad el precursor de este paralelismo. En él, María es «la mujer» que al pie de la cruz se convierte en madre de los renacidos en la nueva creación, en claro paralelismo con la madre de los vivientes que era Eva. Sin embargo no es la maternidad espiritual de María lo que nos interesa en este apartado sino su ser, como Eva, «colaboradora adecuada» (Gen 2, 18) del Nuevo Adán.

Si es válido el principio invocado más arriba, por el cual la economía de salvación recorre los mismos cauces que llevaron la creación a la ruina, hemos de pensar que la nueva creación operada en Jesucristo se desarrolla según este diseño. De este modo al nuevo Adán le corresponde una nueva Eva que sea compañera y madre de los vivientes:

«Cristo, en cuanto *hombre*, precisa del complemento femenino, al igual que el primer varón, y la ayuda femenina sale de su costado como Adán, con la diferencia esencial, sin embargo, de que Cristo como Hijo de Dios, sigue siendo superior, por encima de toda necesidad de complemento – la maternidad y la esponsalidad de María dependen de la pura y libre decisión redentora del Dios trinitario –, y con la diferencia igualmente de que la mujer que sale del varón dormido en la cruz (la “inmaculada”: Ef 5, 27) no es tanto un don para su indigencia cuanto el fruto de su propia plenitud»⁶⁹.

En el evangelio de Juan, el término *mujer* es aplicado no sólo a María, también a la samaritana y a María Magdalena. Lo interesante es que variando la persona no varía su significado. En todos los casos el contexto es esponsal⁷⁰.

Mucho antes, en el Antiguo Testamento, ya encontramos la imagen de la esposa aplicada a Israel. La Alianza de Dios con su pueblo, si en un primer momento tuvo como trasfondo las alianzas de vasallaje entre pueblos, poco a poco fue tomando connotaciones de alianza esponsal. En los profetas alcanzará esta metáfora el máximo de su dramatismo⁷¹.

2. La Hija de Sión

Otra imagen femenina recorre el AT, la Hija de Sión, que también forma parte de la preparación tipológica de María. El evangelio de Lucas se hace eco de esta imagen. La Hija de Sión es la personificación de Jerusalén, la ciudad santa que es imagen del pueblo pero también, más específicamente, del *resto de Israel*, fiel al Señor, que espera la venida del Mesías.

«¡Lanza gritos de gozo, hija de Sión, lanza clamores, Israel, alégrate y exulta de todo corazón, hija de Jerusalén! Ha retirado Yahveh las sentencias contra ti, ha alejado a tu enemigo. ¡Yahveh, Rey de Israel, está en medio de ti, no temerás ya ningún mal! Aquel día se dirá a Jerusalén: ¡No tengas miedo, Sión, no desmayen tus manos! Yahveh tu Dios está en medio de ti, ¡un poderoso salvador! El exulta de gozo por ti, te renueva por su amor; danza por ti con gritos de júbilo, como en los días de fiesta. Yo quitaré de tu lado la desgracia, el oprobio que pesa sobre ti» (Sof 3, 14-18).

textos fueron escritos, podría acabar dando a la Madre de Dios el mismo valor que Pilatos en el credo: un dato histórico. Por el contrario, una mariología desvinculada de las demás disciplinas teológicas, corre el peligro de presentar un ídolo.

⁶⁹ H. U. von BALTHASAR, *Teodramática*, vol. III..., p. 311-312

⁷⁰ «“Mujer” no era apelativo que los hijos usaran con su madre, tiene, por el contrario, la connotación de “esposa”, “mujer casada”». J. MATEOS - J. BARRETO, *El Evangelio de Juan*, Madrid, 1979, p. 1039.

⁷¹ Cf. Os 2; Is 62, 4-5.

Así es el anuncio del gozo mesiánico. El Señor promete plantar en Jerusalén su morada definitiva.

«No se dirá de ti jamás “Abandonada”, ni de tu tierra se dirá jamás “Desolada”, sino que a ti se te llamará “Mi Complacencia”, y a tu tierra, “Desposada”. Porque Yahveh se complacerá en ti, y tu tierra tendrá un esposo. Porque como se casa un joven con una doncella, se casará contigo tu constructor, y con gozo de esposo por su novia se gozará por ti tu Dios» (Is 62, 4-5).

El tiempo mesiánico no será un episodio más de intervención divina en el pueblo. Dios intervendrá, sí, pero esta vez no para reparar sino para hacer algo nuevo, renovar la alianza con su pueblo, poniendo la ley en su interior, escribiéndola en sus corazones (Cf. Jer 31, 33). Las tablas de piedra de la ley se convertirán en corazones de carne y el arca que las guardaba será el interior de cada ser humano.

Lucas, como decíamos antes, se ha hecho eco de estas profecías concentrándolas en María. Ella es el Arca de la Alianza nueva y la Tienda del encuentro que la nube de la gloria de Dios cubre con su sombra⁷². La teología joánica completará este cuadro con la visión de la Jerusalén celeste como una mujer dispuesta para el matrimonio:

«Y vi la ciudad santa, la nueva Jerusalén, la vi cómo descendía del cielo, de junto a Dios, engalanada como una novia ataviada para su esposo. Y oí una gran voz venida del trono, que decía: “He aquí la tienda, la mansión de Dios con los hombres, y fijará su tienda entre ellos, y ellos serán su pueblo y el mismo Dios estará con ellos como Dios suyo”» (Ap 21, 2-3).

Hay una convergencia de imágenes y motivos veterotestamentarios en «la Mujer» que la tradición, lentamente, ha identificado con María. Hemos seleccionado aquellos que destacan la dimensión sponsal de la figura femenina, pero no habría que olvidar otros, que hablan de Jerusalén como de una madre, que gime con dolores de parto (Cf. Mi 4, 9-10; Is 66, 6-10). En todas estas figuras, la Iglesia ha visto «insinuada proféticamente» a María, Madre del Redentor⁷³.

María es el culmen de la preparación de Israel a la venida del Mesías⁷⁴. El pueblo de Dios, en la plenitud de los tiempos, ha dado a luz una criatura capaz de acoger no los dones de Dios sino al mismo Dios de los dones hecho niño. Y esto ha sido también obra de Dios, quien ha preparado cuidadosamente la tierra que habría de acoger

⁷² La obra de R. LAURENTIN: *I vangeli dell'infanzia di Cristo*, Cinisello Balsamo (Milano), 1986², trata abundantemente las figuras veterotestamentarias de María.

⁷³ «Los libros del Antiguo Testamento describen la historia de la Salvación en la cual se prepara, paso a paso, el advenimiento de Cristo al mundo. Estos primeros documentos, tal como son leídos en la Iglesia y son entendidos bajo la luz de una ulterior y más plena revelación, cada vez con mayor claridad, iluminan la figura de la mujer Madre del Redentor; ella misma, bajo esta luz es insinuada proféticamente en la promesa de victoria sobre la serpiente, dada a nuestros primeros padres caídos en pecado (cf. *Gen* 3,15). Así también, ella es la Virgen que concebirá y dará a luz un Hijo cuyo nombre será Emmanuel (*Is* 7,14; *Miq* 5,2-3; *Mt* 1,22-23). Ella misma sobresale entre los humildes y pobres del Señor, que de El esperan con confianza la salvación. En fin, con ella, excelsa Hija de Sión, tras larga espera de la primera, se cumple la plenitud de los tiempos y se inaugura la nueva economía, cuando el Hijo de Dios asumió de ella la naturaleza humana para librar al hombre del pecado mediante los misterios de su carne». LG 55.

⁷⁴ «Tú has establecido en María de Nazaret el culmen de la historia de pueblo elegido y el inicio de la Iglesia». Prefacio de la Misa propia: «*Maria Vergine, Figlia eletta della stirpe di Israele*».

la semilla de su Palabra. De este modo, María crea un vínculo indisoluble entre AT y NT.

3. La «compañera adecuada» (Gen 2, 18)

Es el momento de cerrar un círculo que comenzamos a trazar con el comentario al dogma de la Inmaculada. De hecho, la «Ineffabilis Deus» comienza así: «Dios inefable... eligió y preparó para su Hijo Unigénito desde el principio y antes de los siglos, una madre»⁷⁵.

Elección y preparación son los dos términos que nos permiten cerrar este círculo. María fue elegida y preparada «en el primer instante de su concepción» y también a lo largo de toda la historia salvífica. En el vientre de Santa Ana y en la historia de Israel, Dios ha ido preparando una madre, sí, pero también una compañera para su Hijo que terminará siendo la madre de todos los renacidos. Preparación *ontogenética* y *filogenética*⁷⁶ han ido de la mano. Lo importante aquí es que ambos procesos son obra de Dios. Y esta premisa es el fundamento, lo repetimos una vez más, de nuestro común destino con María, Madre del Redentor. Es la preparación la que está en función de la elección, y en virtud de esta elección, fue preparada.

Esta «doble preparación» que converge en la santidad de María, exenta de todo pecado, puede sugerirnos, como en su cara opuesta, algo sobre el pecado original. A saber, que éste puede contemplarse al menos desde dos puntos de vista: uno *óntico* y otro *histórico-comunitario*⁷⁷.

La historia de pecado va íntimamente entrelazada con la historia de redención. Una historia de respuestas negativas y parcialmente positivas a la llamada de Dios. María, con su sí pronunciado en la Anunciación, interrumpe esta historia para dar a luz algo nuevo⁷⁸.

La encarnación es el centro de la historia de salvación, en la cual confluyen las dos vías de esta preparación operada en la persona de María. La vía histórico-comunitaria nos habla de *colaboración* con la obra de Dios, de una larga historia de Israel con su Dios que ha desembocado en el *fiat* de María⁷⁹. La vía *óntica* corrige un excesivo optimismo al considerar dicha colaboración como insuficiente. La pedagogía de la Ley, por utilizar terminología paulina, no bastó para preparar un pueblo de manos

⁷⁵ PÍO IX, *Ineffabilis...*, (DH 2800). La cursiva es mía.

⁷⁶ Me permito un uso impropio de estos dos términos tomados del vocabulario biológico. Durante mucho tiempo se pensó que la *ontogénesis*, o sea, el proceso embrionario de un animal (de cualquier ser vivo) reproducía de un modo acelerado los estadios de evolución *filogenética* de su especie. Hoy en día es una hipótesis que no se sostiene. Razón por la cual me siento más libre para usarla metafóricamente.

⁷⁷ Cf. M. FLICK - Z. ALSZEGHY, *Antropología...*, pp. 294-300. Con más detalle lo explican los mismos autores en la obra ya citada: *El hombre bajo el signo del pecado*. Un tercer aspecto del pecado original, siempre según Flick y Alszeghy, es el *personal*.

⁷⁸ «Así también el nudo de la desobediencia de Eva se desató por la obediencia de María; pues lo que la virgen Eva ató por su incredulidad, la Virgen María lo desató por su fe». IRENEO, *Adversus Haereses*, III, 22, 4, en *Biblioteca electrónica cristiana*: <http://www.multimedios.org/docs2/d001092/index.html>.

⁷⁹ «Entre las dos (Eva y María) está toda la historia del Antiguo Testamento, ese pasado del cual no se puede separar aquélla que ha llegado a ser la Madre de Dios. Si fue elegida para cumplir este papel único en la obra de la encarnación, esta elección continúa, llevándolas a término, todas aquellas de los elegidos que la han preparado. No en vano la Iglesia ortodoxa en sus textos litúrgicos llama a David “el antepasado de Dios”». V. LOSSKY, *A immagine...*, p. 238.

inocentes y puro corazón capaz de recibir al Mesías⁸⁰. Era necesario que esa Ley quedara impresa en el corazón del hombre por obra de la gracia divina (Cf. Ez 11, 19). La vía *óntica* nos habla de la gratuidad de Dios y de su amor incondicional. Él nos amó primero cuando todavía éramos pecadores (Cf. 1 Jn 4, 19; Rom 5, 8).

La voz de la ortodoxia rusa, por la pluma de V. Lossky y S. Bulgakov⁸¹, se alza contra esta propuesta:

«El dogma católico de la Inmaculada concepción parece romper esta ininterrumpida sucesión de la santidad del Antiguo Testamento, santidad que llega a cumplimiento en el momento de la Anunciación, cuando el Espíritu Santo que descendió sobre la Virgen la hizo capaz de recibir en su seno al Verbo del Padre»⁸².

La Iglesia ortodoxa no admite este privilegio en María porque la separa de todos los descendientes de Adán. Ella recibiría la palabra del Ángel en la misma situación de humanidad caída que vivimos cada uno de nosotros. Lossky reconoce que María representa cuanto de bueno y santo hay en la humanidad, la cumbre de la santidad de Israel. Pero, nosotros preguntamos, ¿es suficiente? ¿Se puede, sin la ayuda de Cristo, acoger a Cristo? ¿No vino Cristo también a salvar a su Madre?

La cuestión no es sólo la solidaridad o no de María con nosotros. El problema aquí planteado es el modo en que comprendemos la universalidad de la gracia que nos viene de la cruz. La nueva paradoja que nos sale al encuentro se puede formular así: hay que estar en una situación de «gracia» o de justicia ante Dios para poder responder afirmativamente a su llamada (con el *fiat*), pero es precisamente la respuesta a la llamada (ese mismo *fiat*) la que desencadenará, en el caso único de María, el don de la gracia del sacrificio redentor de Cristo⁸³.

Esta paradoja es «un caso único» porque la vocación de María, proclamada solemnemente en la Anunciación, tiene un carácter muy especial: es un sí histórico con carácter escatológico. Ni siquiera es el sí de Abraham que «obedeció saliendo para el lugar que había recibido en herencia, y salió sin saber a dónde iba» (Heb 11, 8), porque en la fe murió sin haber logrado la promesa, sólo viéndola y saludándola de lejos (Cf. Heb 11, 13). En cambio, María, por su *fiat*, se hizo depositaria de la promesa, la engendró y la dio a luz.

María, elegida y preparada (*predestinada*) a reproducir la imagen de su Hijo, fue por él justificada y por él será glorificada (Cf. Rom 8, 29-30). Esto requiere su respuesta libre. La nueva Eva ha sido preparada para su misión de ser Madre del Redentor y Madre de todos los cristianos. La libertad infinita de Dios se hace indigente delante de la libertad finita de la criatura.

⁸⁰ «Vino a los suyos y los suyos no le recibieron. Mas a cuantos le recibieron, a los que creen en su nombre, les dio potestad de ser hijos de Dios; los cuales no de sangre, ni de voluntad de la carne ni de la voluntad del hombre sino de Dios nacieron» (Jn 1, 12-13).

⁸¹ Cf. S. BULGAKOV, *Il rovelo ardente*, Cinisello Balsamo (Milano), 1998, pp. 91-92. La traducción es mía.

⁸² V. LOSSKY, *A imagine...*, p. 238.

⁸³ «Se da aquí – como ya hemos dicho antes – un círculo indisoluble de recíproca prioridad, donde es incuestionable que la prioridad del sí “inmaculado” se debe a la gracia y a la plenitud de la gracia “merecida” en la cruz, pero donde consecuentemente es igualmente claro que la posibilidad de tal plenitud en la cruz quiere deberse – por gracia – al sí de la Madre». H. U. von BALTHASAR, *Teodramática, vol. III...*, p. 324.

Llegados a este punto, necesitamos todavía profundizar en el carácter de la respuesta de María, su *fiat*. Este tema nos ocupará las siguientes líneas pero, antes de pasar a él, una última reflexión referente a cuanto hemos dicho.

Esta doble dimensión de la preparación que, como hemos visto, tiene su correlato en las dimensiones del pecado, lo tiene también, en el otro extremo, en la escatología: no nos salvamos solos, más aún, somos responsables de la salvación de nuestros compañeros de camino, de nuestra historia. Creemos en la resurrección de los muertos, en plural, no sólo la mía. La salvación es óptica, sí, y personal pero también histórica y comunitaria, universal⁸⁴.

4. La respuesta de la mujer

Las siguientes consideraciones las haremos de la mano de H. U. von Balthasar, que ha tratado abundantemente el tema de la respuesta en María.

Para comprender su mariología (y en general toda su obra) hay que asumir su presupuesto: que *analogía entis* y *analogía fidei* van de la mano porque son la misma gramática divina⁸⁵. Dos lenguajes que interpretan una única melodía. Esta idea la expresan dos títulos de la obra que comentaremos: «La respuesta de la mujer» y «La mujer como respuesta»⁸⁶.

En su antropología, Balthasar da mucha importancia a la diferencia de sexos, que determina la constitución propia del varón y la mujer. En ella ve una analogía de la relación entre Dios y su criatura. «La mujer es esencialmente respuesta»⁸⁷ y ésta tiene un doble carácter: personal y genérico. Dicho de otro modo: la mujer es respuesta doblemente en cuanto que está orientada al varón y al niño; es receptividad y a la vez fecundidad, «persona dialógica y principio de generación»⁸⁸. Si ahora lo aplicamos a la teología: la humanidad es femenina ante Dios.

Este doble principio lo vemos reflejado en María ya desde el testimonio de Juan, en cuyo evangelio María es la «mujer» (Jn 2, 4; 19, 26) y la «madre de Jesús» (Jn 2, 1). «Así, por una doble razón, la mujer no puede ser “reducida” a univocidad; ella es un proceso en evolución (desde la esposa-virgen hasta la madre Iglesia, desde la persona que responde hasta el principio originario de la especie); solamente la tendencia a teorizar de los varones trata de congelar esta corriente fluida en un principio rígido»⁸⁹. Desde esta afirmación, nuestro autor declara que todo intento de llegar a un único principio fundamental para la mariología está condenado al fracaso⁹⁰. Este principio, que es en realidad el no-principio, el devenir de todo principio, es la condición de posibilidad, a nuestro modo de ver, de una mariología como disciplina de «conexión y síntesis»⁹¹.

⁸⁴ Cf. BENEDICTO XVI, *Spe salvi*, 13 y 44.

⁸⁵ No es éste el lugar ni yo la persona adecuada para analizar la relación que ambas analogías tienen entre sí en la obra de Balthasar. Basta, para este trabajo, conocer el hecho.

⁸⁶ H. U. von BALTHASAR, *Teodramática*, vol. III..., p. 263.

⁸⁷ *Ibid*, p. 264.

⁸⁸ *Ibid*, p. 272.

⁸⁹ *Ibid*, p. 272.

⁹⁰ Cf. H. U. von BALTHASAR, *Teodramática*, vol. III..., p. 272.

⁹¹ PONTIFICIA ACADEMIA MARIANA INTERNATIONALIS, *La Madre del Signore. Memoria, presenza, speranza*, Città del Vaticano, 2000, p. 26. La traducción es mía, el original dice más expresivamente así: «disciplina di raccordo e di sintesi».

Por otro lado, la divinidad de Jesucristo exige esta doble respuesta de la mujer y de la criatura ante el hombre-Dios y ante el Dios hecho hombre. Siendo la mujer madre, ella es origen y también representante de una familia, de una sociedad. Por eso, el doble principio llama al carácter individual y también al social de la respuesta, al personal y al corporativo, al subjetivo y al objetivo-institucional. María es ante Cristo también la Iglesia:

«al ser el varón Jesucristo un hombre individual, su relación a la mujer tendrá que ser forzosamente también individual; la mujer a la que se refiere es un alguien determinado. Ahora bien, desde el momento en el que él es el Verbo de Dios encarnado y por su existencia cumple la misión del Padre de reconciliar toda la creación divina con él (2 Cor 5, 19), desde ese momento la “ayuda” a la que él está referido tendrá que tener necesariamente, como representación de esta humanidad (femenina ante Dios), un aspecto social. Estos dos aspectos, al igual que la parte humana y divina del mismo Jesucristo, no podrán ser ni simplemente “idénticos” ni “separados” (conforme al “sin mezcla”-“sin separación” de Calcedonia. DS 302)»⁹².

Este devenir de la personalidad de María, como personaje dramático, lo expresa el teólogo de Lucerna en tres antítesis que se cumplen en la persona de la Madre de Cristo: entre el paraíso y la caída; entre la Antigua y la Nueva Alianza; entre el tiempo y la eternidad.

a) Entre el paraíso y la caída.

La hemos tratado bastante en los apartados dedicados a la Inmaculada, pero ahora se nos presenta esta tensión desde una nueva óptica. La nueva Eva es *Eva* en cuanto igual a cada uno de nosotros, pero *nueva* porque inaugura con el nuevo Adán la nueva humanidad. Esta humanidad nueva dada a luz en la cruz, en medio de los dolores de parto (Cf. Jn 16, 21), encuentra al pie de esa cruz a la madre y compañera adecuada (Cf. Jn 19, 25-28). Pero para estar ahí, al pie de la cruz, para participar con Cristo en su sacrificio redentor, hacía falta haber sido salvada por este mismo sacrificio. Es lo que Jesús insinúa a Pedro cuando éste le asegura que dará la vida por él (Jn 13, 36-37). Nadie puede seguir al Señor hasta la cruz si antes el Señor no ha dado la vida por él. He aquí la «razón económica» de la redención anticipada de María. Al pie de la cruz, ella es comunión con el sacrificio de su Hijo (Cf. Fil 3, 10) y comunión con todos los redimidos (discípulo amado), entre los que ella es la primera.

b) Entre la Antigua y la Nueva Alianza.

María da a luz en la plenitud de los tiempos a aquél que, sometido a la ley, viene a rescatar a los que éramos esclavos de la ley (Cf. Gal 4, 4). La posición de María es intermedia. Hace de puente entre la Antigua Alianza y la Nueva, entre la ley y la gracia. Pero, precisamente por ello, en vez de separar, las une en su Hijo Jesucristo, el esperado de los tiempos. María nos garantiza que leemos el AT y el NT como obra de un mismo autor y la historia de salvación como un único diseño salvífico. Esto no quita para afirmar la discontinuidad en esta continuidad básica. Jesucristo es el fin de la historia y el inicio de la nueva humanidad. Por eso, él deberá acompañar a su madre a cruzar esta frontera entre la vida según la carne y según el Espíritu (Cf. Rom 8, 2-9).

⁹² H. U. von BALTHASAR, *Teodramática*, vol. III..., p. 268.

Desde esta clave hay que leer la tensión que nos muestran los evangelios entre María y su Hijo.

«Cinco veces, de manera distinta, a veces muy brusca, se da el rechazo de su madre (...) la palabra de desaire a su Madre en Caná (Jn 2, 4) no permite una interpretación atenuante» (...) «Ahora bien, al humillar⁹³ cada vez más profundamente a su Madre, Jesús la introduce, de manera incognoscible para los demás, cada vez más profundamente en su propia humillación»⁹⁴.

Es aquello que la liturgia no se cansa de proclamar: que María, asociada a la pasión de su Hijo⁹⁵, deviene cooperadora en nuestra salvación⁹⁶. María es, así, profundamente solidaria con nosotros porque la salvación la recibe, como nosotros, por el bautismo, pero un bautismo no sacramental que es la participación con su Hijo en su muerte (Cf. Rom 6, 3-5).

c) Entre el tiempo y la eternidad.

El sí de María en la Anunciación es la respuesta escatológica anticipada⁹⁷, la definitiva, la que todos daremos algún día con nuestra vida entera, al final de ésta, cuando nos encontremos ante el Señor cara a cara. En cuanto afirmativa, es la respuesta que contemplaron los primeros cristianos en los mártires, aquellos que compartieron con Cristo sus padecimientos perseverando hasta el final.

Esta respuesta es aceptación o negación definitiva de Cristo, no de sus llamadas, ni de las mediaciones más o menos ambiguas, sino de él mismo. Esta es la situación radical de María. Dios no le propone aceptar una misión particular que la llevará a entrar en comunión con él (como Jacob, Moisés, David...). Su misión es precisamente aceptar desde el principio esa comunión en su manera más plena, en la carne, en el cara a cara. Por eso, su respuesta es definitiva (escatológica) y por ello salvífica. Sí que tiene entonces sentido preguntarse en qué situación estaba María para dar aquella respuesta.

Lossky niega que María estuviera en la situación de Eva⁹⁸. El dogma dice que sí, por haber sido preservada del pecado original. Pero es verdad, haciendo uso de distinciones agustinianas, que no es lo mismo el *posse non peccare* de Eva que el *non posse peccare*⁹⁹ de los que perseveran hasta el final, y es entre estos extremos donde se abre ante María el camino de la fe oscura, desde Nazaret hasta el Calvario, desde el *fiat* hasta el silencio de la cruz¹⁰⁰.

⁹³ La palabra «humillar» en este contexto nos suena muy mal, ¿cómo va Jesús a humillar a su propia madre? Pero hay que recordar que según la RAE tiene varias acepciones, entre las cuales: «abatir el orgullo y altivez de alguien; inclinar (...) en señal de sumisión y acatamiento; hacer actos de humildad; arrodillarse o hacer adoración».

⁹⁴ H. U. von BALTHASAR, *Teodramática*, vol. III..., pp. 304-305.

⁹⁵ Prefacio de la Misa propia: «*María Vergine presso la croce del Signore (II)*».

⁹⁶ Prefacio de la Misa propia: «*Santa Maria Madre del Signore*».

⁹⁷ «será, por tanto, el último y definitivo encuentro con Cristo en el estado escatológico, el que salvará a los cristianos del pecado y liberará su naturaleza de la corrupción. Pero, precisamente este aspecto, ilumina la situación privilegiada de María. Su encuentro con Cristo es incomparablemente más sublime que los otros, ella se revela ya en la tierra como eschaton, última perfección». T. SPÍDLIK, «*A due polmoni*»..., p. 75.

⁹⁸ Cf. V. LOSSKY, *A immagine...*, p. 239.

⁹⁹ AGUSTÍN, *De correptione e gratia*, 33-34, en *Obras de San Agustín*, Vol. VI, pp. 181-185.

¹⁰⁰ «Lo que la “respuesta” dice bajo el punto de vista acústico, lo proclama el rostro bajo el prisma visual». H. U. von BALTHASAR, *Teodramática*, vol. II..., p. 265. Esta doble manifestación de la

5. Conclusión

En la profecía del Génesis; «Pongo enemistad entre ti y la mujer, entre tu linaje y su linaje: él te aplastará la cabeza mientras acechas tú su talón» (Gen 3, 15), cumplida con la encarnación del Verbo en el vientre de María, está contenido lo que hemos intentado balbucear: el misterio de la colaboración a nuestra salvación.

María, en la teología católica, como nueva Eva, es paradigma de esta colaboración que es siempre secundaria y por supuesto no de necesidad lógica u ontológica sino económica, porque así lo quiso «el Padre de las misericordias»¹⁰¹.

San Agustín lo expresó de este modo: «Dios, que te creó sin ti, no te salvará sin ti»¹⁰². No se trata de la colaboración de un «partner» puesto al mismo nivel que Cristo¹⁰³. La colaboración hay que verla en clave de respuesta. El sí constante e incondicional de María al plan salvífico de Dios en su Hijo es su respuesta y ésta se convierte en fuerza de salvación, en primer lugar para sí misma, pero como ella es también la Iglesia, para todos los renacidos del agua y del Espíritu.

A esta cooperación se le llama *pasiva*¹⁰⁴ en cuanto que es aceptación o sea respuesta, pero es que ¿puede ser de otro modo? ¿No es activo aceptar el anuncio del Ángel, dar a luz al Cristo y seguirlo hasta la cruz? María coopera a la salvación por medio de la obediencia de la fe que la hace conformarse según la imagen del Siervo en cruz (así hay que contemplar la *pietà*). Aún más, la relación entre Jesús y su Madre no queda reducida a los lazos de carne y sangre (Cf. Jn 1, 13; Lc 11, 27). María es persona humana. Así, su ser instrumento no es en modo pasivo¹⁰⁵, sino en modo plenamente humano porque colabora libre y conscientemente con la misión de su Hijo que, en último término, aunque ella no lo supiera, es la redención de todo el género humano. Y es así, «por añadidura», como recibe en modo perfecto su salvación-redención (Cf. Mt 6, 33).

Fue preservada del pecado original en vista de esta obra de salvación, para ser compañera y respuesta adecuada del único Redentor del género humano. La cruz es el momento culminante, la hora de la salvación en la cual la madre, conformada según la imagen desfigurada de su Hijo, se presenta ante él como «una novia ataviada para su esposo» (Ap 21, 2). En la cruz se celebran las bodas de Dios con su pueblo y del costado abierto de Cristo brota la sangre de la Alianza nueva y eterna, «como una fuente que brota para la vida eterna» (Jn 4, 14)¹⁰⁶.

Del mismo modo que, como ya hemos dicho más arriba, la cruz es, en cierto modo, la plenitud de la encarnación, la *kenosis* llevada al extremo, analógicamente

respuesta se ve en la Anunciación y en el Calvario. Ante el Ángel, María responde con la palabra a quien no ve. En la cruz, responde en silencio con su mirada a aquél «que no tenía aspecto humano (...) ante quien se vuelve el rostro» (Is 52, 14 - 53, 3).

¹⁰¹ LG 56.

¹⁰² AGUSTÍN, *Sermo 169, 11, 13*, en *Obras de San Agustín, vol. VII*, p. 169. (CIC n. 1847).

¹⁰³ «Así la Virgen no es “corredentora” junto a Cristo, como si el Hijo y la Virgen, redimieran al mundo, se dividieran en una especie de “sinergismo”. Pero María coopera en la redención, en cuanto hace para la salvación del mundo, y no sólo para la suya, lo que el hombre puede y debe hacer en fuerza de la gracia y para la gracia: re-cibirla (*sie empfangen*)». K. RAHNER, *Escritos...*, p. 242.

¹⁰⁴ S. MEO, voz «Nueva Eva», en S. De FIORES y S. MEO, *Nuevo Diccionario de Mariología (NDM)*, Madrid, 1988, p. 1481.

¹⁰⁵ Cf. LG 56.

¹⁰⁶ Cf. LG 58.

podemos decir que el *fiat* de María es definitivo y pleno junto a la cruz de su Hijo¹⁰⁷. En la cruz ella da la respuesta adecuada al don de Dios en su Hijo único. A los pies del «ecce homo», ofreciendo al hijo de sus entrañas, al «único, al que ama» (Gen 22, 2), la mujer se hace respuesta¹⁰⁸.

IV. LA «TODA SANTA»¹⁰⁹

Hemos visto en María a la mujer que responde al plan de Dios en la obediencia de la fe. Su respuesta, por las características especialísimas de su misión, es plena; la hemos llamado escatológica y por ello salvífica. Además, esta respuesta es doble: la respuesta de la criatura al Creador, que es respuesta de fe; y la respuesta de la mujer al varón, Jesús de Nazaret, que es respuesta de amor; teniendo siempre en cuenta las «condiciones económicas»: que María es Madre de Jesús y aprenderá a ser discípula, compañera-amiga de su Hijo (Cf. Jn 15, 15).

Esta duplicidad resiste a toda síntesis reductiva y mantiene, nos parece, la cercanía y máxima distancia de María con el Señor¹¹⁰.

A pesar de su fecundidad, el principio dialógico presenta una dificultad: con demasiada frecuencia es considerado, como expresó recientemente un profesor de teología en una conferencia, como «un discurso sentimental». Dicho de otro modo: parece un principio más psicológico que ontológico, lo cual lo aleja de poder sostener una antropología teológica y por supuesto filosófica. Se impone la necesidad de una filosofía que dé a la relación espesor metafísico. La distinción entre naturaleza y persona es un intento. La pregunta de fondo es antiquísima: ¿cómo y en qué medida la persona humana puede participar del ser de las personas divinas?

1. Persona humana

Más arriba hemos defendido que el ser persona es aquello que caracteriza y distingue al hombre entre todas las criaturas. Más aún, es aquello que de común tiene con Dios, del cual es su *imagen*. Dijimos, en referencia a las personas divinas, que «La persona nace de las libres relaciones de caridad (“agápicas”)¹¹¹. Análogamente, la persona humana nace de la relación. Su inicio es ya una vocación, la llamada de Dios a la existencia. Pero no basta. La persona es llamada también a una *determinada* vocación, así lo hemos visto en María. Toda vocación es a reproducir la imagen de Cristo (Cf. Rom 8, 29) aunque ésta se lleve a cabo en muy diferentes maneras.

¹⁰⁷ «Por medio de esta fe María está unida perfectamente a Cristo en su despojamiento (...). A los pies de la Cruz María participa por medio de la fe en el desconcertante misterio de este despojamiento. Es ésta tal vez la más profunda «kénosis» de la fe en la historia de la humanidad. Por medio de la fe la Madre participa en la muerte del Hijo, en su muerte redentora». JUAN PABLO II, *Redemptoris Mater*, 18.

¹⁰⁸ «El paralelo entre María y Abraham inicia con la alegría de la promesa del hijo y continua hasta la hora oscura de la subida al monte Moria, hasta la crucifixión de Cristo y después, ciertamente también, hasta la milagrosa liberación de Isaac, hasta la resurrección de Jesucristo». J. RATZINGER, *Maria, Chiesa nascente*, Cinisello Balsamo (Milano), 1998, p. 59.

¹⁰⁹ LG 56.

¹¹⁰ «Si en la relación del hombre con Dios la apertura del alma es designada con la palabra “fe”, de este modo se afirma que, en la relación del yo humano con el tú divino, la infinita distancia entre Creador y criatura no queda anulada». J. RATZINGER, *Maria, Chiesa...*, p. 58.

¹¹¹ T. SPÍDLIK., “*A due polmoni*”..., p. 65.

La singularidad de cada persona humana se explica desde la vocación personal¹¹². La escritura nos habla de un Dios que llama a cada uno por su nombre y que cambia el nombre cuando llama a una misión específica. El nombre no sólo saca, al que es nombrado, del anonimato, de la multitud de «otros» semejantes a él, sino que establece un vínculo especial y único con quien le ha nombrado¹¹³. Nombrar a la persona es darle, en cierta medida, el ser; es arrancarla de la nube de seres indiferenciados. Somos cuando existimos para alguien que nos nombra. Como reza una canción: «Sé que existo si me nombras tú».

Siendo la persona *imagen de Dios*, estamos llamados a crecer en la semejanza por la vía del amor que es la expresión más perfecta de la relación: la comunión de amor. El Concilio ha proclamado la «vocación universal a la santidad»¹¹⁴ definiendo la santidad como: «tender a la perfección de la caridad»¹¹⁵. El amor no es sólo aquello que da origen a la persona, dándole un nombre, sino aquello que lleva a cumplimiento su ser persona, inscrito en el nombre¹¹⁶. Por tanto, si Dios es amor (1 Jn 4, 8) y nosotros su imagen, este crecimiento debe ser un crecimiento en el ser, una real participación.

«Romano Guardini decía que, el ardiente deseo de encontrar a Dios, el hombre lo experimenta como nostalgia y que la gracia es esa nostalgia de Dios impresa en la naturaleza humana»¹¹⁷. Porque Dios está al origen y es nuestro fin.

La antropología se funda, de este modo, en la categoría *persona*, un término que pretende expresar la constitutiva relacionalidad del hombre (en el amor) y su carácter inacabado, *tensional*, dinámico. Pero es antropología teológica, porque este amor no puede ser reducido a la fenomenología de la relación yo-tú humano sin evocar nada de divino¹¹⁸.

El concepto que tradicionalmente ha expresado esta relación entre el hombre y Dios es la gracia. «En efecto, gracia es un concepto relacional: no expresa algo sobre una propiedad de un sujeto, sino sobre una relación de yo y tú, de Dios y hombre... “Tú eres llena de gracia” podemos por tanto traducirlo: “Tú eres llena del Espíritu Santo. Tú estás en relación vital con Dios»¹¹⁹.

¹¹² El concepto de persona en Balthasar es «idéntico con la misión otorgada *en Christōi* por el Espíritu, misión otorgada al sujeto espiritual creado y aceptada por él, que hunde su raíces en la “elección de gracia antes de la creación del mundo” y que, por ello, encuentra su hogar en el plan trinitario sobre el mundo y la redención». H. U. von BALTHASAR, *Teodramática, vol. II...*, p. 324, nota 3.

¹¹³ «Al ser individuo humano en esta personidad, se le plantea una segunda pregunta: ¿soy yo en sí “sólo” el átomo que se pierde en la masa y me es adjudicada la singularidad en cierto modo suplementaria y accidentalmente (“sobrenaturalmente”) o bien soy yo querido y elegido originariamente como este único ser irrepitible (como el que yo me percibo) y se me aporta la individualidad para que yo pueda entrar en comunión con quienes son de la misma naturaleza y elegidos conmigo en virtud de la mediación de la misma naturaleza en su concreción?». H. U. von BALTHASAR, *Teodramática, vol. II...*, p. 193-194.

¹¹⁴ LG V (39).

¹¹⁵ LG 39 y 40.

¹¹⁶ Por eso en la Sagrada Escritura el nombre tiene siempre un significado. Basta recordar que Jesús significa «YHWH salva», pero hay muchísimos más.

¹¹⁷ M. TENACE, *Dire l'uomo, vol. II. Dall'immagine di Dio alla somiglianza. La salvezza come divinizzazione*, Roma, 2005², p. 75.

¹¹⁸ Cf. M. TENACE, *Dire l'uomo, II...*, p. 48: «Por vía del amor, la antropología cristiana se puede definir como “doctrina de la divinización”, porque explicita la vía del hombre hacia su plena medida divino-humana, hacia la transfiguración en el amor».

¹¹⁹ J. RATZINGER, *Maria, Chiesa...*, p. 57.

2. El hombre ¿creador de su propia existencia?

Lo dicho hasta ahora sitúa a la persona en una posición intermedia, entre lo creado y lo increado¹²⁰, entre Dios y el mundo. El hombre es un ser en tensión, en devenir, de lo que es a lo que está llamado a ser.

Desde el punto de vista biológico obtenemos una cierta confirmación a esto. El *homo sapiens* nace en una situación de vulnerabilidad extrema, si lo comparamos con otras especies, que lo hace enormemente dependiente de los cuidados parentales para su posterior desarrollo. Desde el origen somos seres, en cierto modo, «inacabados», en constante devenir de plenitud.

«Dios le infunde su propio soplo y lo hace digno de ser a su imagen. Ésta, evidentemente, no es una semejanza genérica sino que constituye la esencia, el *ens realissimum* del hombre, el cual es un dios creado a imagen del Dios “que es”(…).

Es un ser temporal y al mismo tiempo eterno (...) Así, por propia *constitución* (...) el hombre es *doble*, ontológicamente complejo, *bipartido* (...) Esta naturaleza bipartida del hombre constituye el fundamento metafísico de su ser, inmutablemente reiterado en cada hombre: cada uno recibe de Dios la propia hipóstasis, la propia persona, el propio yo, como imagen, espejo en el que la divinidad refleja su rostro. En cierto sentido cada imagen se funde en la única imagen de Adán, el viejo, y después en el nuevo, porque única es la divinidad que define tal imagen»¹²¹.

En este sentido podemos decir que el hombre es «creador de su propia existencia», una existencia que le viene dada, al ofrecerle la posibilidad (para él necesaria) de la relación con su Creador a la que debe responder.

Por tanto, más allá del «alma racional», sede de la inteligencia y la voluntad, que hace del *homo sapiens* el animal «más evolucionado», con todo lo incorrecta que es esta expresión; por encima de este principio, hay un principio divino. Este no añade nada en cuanto cualidades sino que es la condición de posibilidad de la comunión con Dios¹²² y por tanto de la realización humana. El *espíritu* es este principio relacional, el «órgano» de la amistad con Dios¹²³ aquello que nos hace “connaturales” con la divinidad. Colaborar con nuestra propia existencia significa reconocer el contenido divino de nuestro ser y disponernos a ser templo del Espíritu¹²⁴.

Cuando S. Agustín decía que la voluntad es un «bien intermedio» se estaba refiriendo a esto que tratamos de explicar. El libre albedrío determina el uso y la

¹²⁰ M. TENACE, *Dire l'uomo, II...*, p. 92.

¹²¹ S. BULGAKOV, *Il rovetto ardente...*, pp. 98-99.

¹²² «Sólo el hombre es imagen y semejanza de Dios, y me refiero no al hombre que se comporta como los animales, sino al que ha progresado en su humanidad hacia Dios mismo (...) El vínculo de la carne es el alma y la carne es aquello que contiene el alma: si esta forma de la sustancia es como un templo, Dios quiere habitar en él mediante el espíritu primigenio. Pero si esto no es un templo, el hombre es superior a los animales sólo por la articulación de la voz y el resto de sus existencia es como la de ellos, no subsistiendo ninguna semejanza con Dios». TACIANO, *Oratio ad graecos*, 15, en los apuntes (no publicados) para uso de estudiantes de S. P. BONANNI, p. 9.

¹²³ «El espíritu indica aquello que, perteneciendo a lo humano, se puede abrir al divino y permite en el hombre entero la acción del Espíritu Santo por una conformidad dada en el relación entre espíritu divino y Espíritu Santo». M. TENACE, *Dire l'uomo, II...*, Roma, 1997, p. 37.

¹²⁴ «El alma *consiente* a tal inhabitación (del Espíritu Santo), colabora con su voluntad, la acepta, la asume como acto propio y deviene responsable». S. BULGAKOV, *Il rovetto ardente...*, p. 101.

orientación de la voluntad¹²⁵ que, si se une «al bien inconmutable y común a todos (...) entonces posee el hombre la vida bienaventurada». «La voluntad pues que se une al bien común e inconmutable, consigue los principales y más grandes bienes del hombre, siendo ella uno de los bienes intermedios»¹²⁶.

Dios, para san Agustín es el Sumo Bien, por eso la llamada de Dios se identifica en primera instancia con la tensión al Bien, a unirnos al «bien inconmutable y común a todos». Pero esta voluntad (he aquí su carácter intermedio) puede también apartarse del bien y convertirse hacia sí misma, «como a bien propio, cuando quiere ser dueña de sí misma», entonces este hombre soberbio «entra en otra vida, que, comparada con la vida superior, más bien se ha de llamar muerte que vida»¹²⁷.

Esta «conversión» es el pecado. Y de él tenemos que ocuparnos ahora.

3. ¿En qué consiste el pecado?

El pecado es el reverso de la santidad; aquello que impide a la persona humana alcanzar su plenitud de imagen de Dios¹²⁸, ser divinizada.

El pecado consiste en «convertirse» hacia sí mismo, en apartar la mirada, en volver la espalda, como ya decía Atanasio, «Dios creó al hombre y quiso que permaneciera en incorruptibilidad; pero los hombres, despreciando y dando la espalda al plan de la divinidad, maquinaron y planearon para sí la maldad»¹²⁹.

La teología de la imagen exige una recuperación de la espiritualidad de la visión¹³⁰. Contemplar a Dios cara a cara, la *visio Dei*, ha sido una de las formas privilegiadas de expresar la divinización del hombre, el fin escatológico. Por eso Atanasio describe la ruptura de la relación que es el pecado con la imagen de «dar la espalda». La relación entre la imagen creada y la Imagen increada de Dios invisible, el Verbo, es posible, según Atanasio, por visión y conocimiento. «Vaciados los hombres de la comprensión de Dios y vueltos hacia las cosas que no existen (ya que lo que no existe es el mal, lo que existe es el bien, puesto que nació de Dios existente), quedaron vacíos también de la existencia eterna»¹³¹.

¹²⁵ Recordemos que la voluntad es una potencia del alma.

¹²⁶ AGUSTÍN, *De libero arbitrio*, 52-53, en *Obras de San Agustín*, vol. III, Madrid, 1951, pp. 395-397.

¹²⁷ AGUSTÍN, *De libero arbitrio*, 53, ..., p. 397.

¹²⁸ «El hombre creado “a imagen” es la persona capaz de manifestar a Dios en la medida en que su naturaleza se deja penetrar por la gracia deificante. La imagen –inalienable– puede así llegar a ser semejante o desemejante, hasta los límites extremos: el de la unión con Dios cuando el hombre deificado muestra en sí, por gracia, aquello que Dios es por naturaleza, según las palabras de san Máximo, o el extremo de la decadencia que Plotino llamaba “el lugar de la desemejanza” (...) situándolo en el abismo tenebroso del Hades». V. LOSSKY, *A immagine...*, p. 177.

¹²⁹ ATANASIO, *La Encarnación...*, 4, Madrid, 1997, p. 46. El mismo Atanasio en otra obra explica: «los hombres, despreciando las cosas mejores y dudando acerca de su percepción, prefirieron buscar lo más cercano a ellos, y lo más cercano a ellos eran sus cuerpos y sus sentidos: de aquí que apartaran su mente de las realidades inteligibles y comenzaran a contemplarse a sí mismos». *Contra los paganos*, 3, Madrid, 1992, p. 39.

¹³⁰ «En los tiempos antiguos, en efecto, se decía que el hombre había sido hecho según la imagen de Dios; pero no se mostraba, pues aún era invisible el Verbo, a cuya imagen el hombre había sido hecho. Por tal motivo éste fácilmente perdió la semejanza. Mas, cuando el Verbo de Dios se hizo carne (Jn 1,14), confirmó ambas cosas: mostró la imagen verdadera, haciéndose él mismo lo que era su imagen, y nos devolvió la semejanza y le dio firmeza, para hacer al hombre semejante al Padre invisible por medio del Verbo visible». IRENEO, *Adv. Hae.*, V, 16, 2. en *Biblioteca electrónica cristiana*: <http://www.multimedios.org/docs2/d001092/index.html>.

¹³¹ ATANASIO, *La Encarnación...*, 4, Madrid, 1997, p. 46.

El volver la espalda a aquél que había sacado al hombre de la nada, es un acto libre del hombre, que abusó de su libertad «levantándose contra Dios y deseando alcanzar su fin al margen de Dios»¹³².

El pecado, entonces, viene descrito a partir de sus consecuencias: por un lado ruptura de la relación e incapacidad «constitutiva» de amar a Dios. Por otro, la muerte y la corrupción. El pecado deja al hombre realmente mermado, herido, disminuido en su propia existencia.

La «ofensa a Dios»¹³³, aunque sólo es comprensible en el ámbito de la relación, procede de un tratamiento jurídico del pecado. Sin pretender negar esta dimensión del pecado, nosotros queremos destacar la dimensión ontológica, basándonos en una antropología dinámica. Dicho más sencillamente: si la relación con Dios es lo que nos hace ser personas, la ruptura de esta relación por el pecado nos despersonaliza¹³⁴. Después de todo el recorrido hecho, despersonalizar no puede sonarnos, a estas alturas, a concepto psicológico. Es algo mucho más profundo:

«Con el pecado original el hombre sofocó su vida de gracia (...), cometió el asesinato de sí mismo, cesó de ser hombre, amigo de Dios. Se convirtió en un ser “natural”, elemental; se sumergió en el *cosmismo*. Una caída tal, semejante homicidio, fue al mismo tiempo un suicidio: como el alma es la vida del cuerpo, así Dios es para el hombre la vida eterna, la del alma. Alejándose de Dios, el hombre perdió la fuerza y la fuente de la vida»¹³⁵.

Como en Adán todos pecamos, Bulgakov concluye que en Adán éramos todos una unidad ontológica que quedó hecha añicos por el pecado. Fue ofuscada y deformada «la igualdad natural, ontológica de los hombres»¹³⁶. Apareció la *individualidad*, se impuso el «yo» e incluso dentro del yo apareció la guerra, «el desequilibrio fundamental que hunde sus raíces en el corazón humano»¹³⁷: «Realmente, mi proceder no lo comprendo; pues no hago lo que quiero, sino que hago lo que aborrezco» (Rom 7, 15).

Por su parte, Flick y Alszeghy dicen que el hombre está «dividido en sí mismo»¹³⁸, en una condición de alienación¹³⁹.

¹³² GS 13. La cuestión crucial sobre la libertad del hombre para pecar la trata san Agustín en *De libero arbitrio*. En síntesis viene a decir: para que el hombre tienda al bien y sus obras puedan calificarse como buenas, éstas deben ser actos de su voluntad. La libertad es la garantía de la bondad de las obras del hombre. Pero al mismo tiempo, la libertad (el *libero arbitrio*), por ser un bien intermedio, puede ser orientada fuera del Bien y consiguientemente, abusar de su uso.

S. Ireneo viene a decir lo mismo: «De este modo el bien no tendría ninguna importancia, pues todo se haría por naturaleza más que por voluntad, de modo que harían el bien de modo automático, no por propia decisión; y por la misma razón, ni podrían entender cuán hermoso es el bien, ni podrían gozarlo. Porque, en efecto, ¿cómo se puede gozar de un bien que no se conoce? ¿Y qué gloria se seguiría de algo que no se ha buscado? ¿Qué corona se les daría a quienes no la hubieran conseguido, como quienes la conquistan luchando?». IRENEO, *Adv. Hae.*, IV, 37, 6. en *Biblioteca electrónica cristiana*: <http://www.multimedios.org/docs2/d001092/index.html>.

¹³³ CIC 1850.

¹³⁴ El tema candente que aquí se abre y nosotros no vamos a tratar es el de la transmisión-herencia del pecado original.

¹³⁵ S. BULGAKOV, *Il rovelo ardente...*, p. 42.

¹³⁶ S. BULGAKOV, *Il rovelo ardente...*, p. 53.

¹³⁷ GS 10.

¹³⁸ M. FLICK-Z. ALSZEGHY, *Antropología teológica*, Salamanca, 1977, p. 225.

¹³⁹ M. FLICK-Z. ALSZEGHY, *Antropología teológica...*, pp. 220-221.

Si más arriba hemos afirmado que la persona es la irreductibilidad a la naturaleza, el pecado es precisamente la reducción de la persona a naturaleza, la absolutización de la naturaleza y el intento de autorrealización a partir de ella, o sea, a partir de las propias fuerzas. El hombre ejerce su «derecho de autodeterminación» contra Dios y se independiza de él. Algo que sólo puede hacer porque Dios le ha concedido la libertad.

Al identificarse con su naturaleza y volverse sobre las criaturas (Cf. Rom 1, 23) dando la espalda al Creador, el hombre interrumpe la dinámica de la semejanza¹⁴⁰, la tensión hacia el Bien, y prefiere ser en la creación cabeza de ratón que cola de león. Esto es el «ateísmo práctico» como bien dice Bulgakov¹⁴¹. Atanasio, dieciséis siglos antes, lo llamó idolatría¹⁴², pero ambos teólogos están diciendo lo mismo, porque hoy sabemos que la verdadera idolatría es el culto que el hombre rinde a sí mismo, y la historia nos ofrece demasiados ejemplos.

La contradicción del pecado está en que el hombre, creyendo que para ser más humano debe apartar de su existencia a Dios, acaba perdiendo su humanidad. Y lo peor es que no se da cuenta. Porque si el hombre es el «animal racional», si lo mejor de sí, lo más humano es su razón autónoma, tal como hoy la entendemos, después de la Ilustración y de Kant, entonces la independencia de la razón, su divorcio de la fe, es la definitiva liberación del hombre que lo hace capaz de «ser como Dios» (Cf. Gen 3, 5). Pero este es el engaño de la serpiente, que era «el más astuto de los animales» (Gen 3, 1), es decir: un «animal racional». K Barth lo dice con rotundidad:

«Abandonado de forma insensata a sí mismo, el hombre se enfrenta a las fuerzas del mundo que gobiernan ciegamente. Porque nuestra vida adquiere sentido en este mundo sólo mediante su relación con el Dios verdadero. Pero habría que establecer esa relación haciendo que el recuerdo de la eternidad rompa nuestro razonamiento y nuestro corazón (mediante el “ver con la inteligencia”»¹⁴³

No estamos invocando el irracionalismo, ni mucho menos. Creemos que hay un camino que no niega ni disminuye la razón pero la sitúa en su justo lugar que es el de la tensión y la participación. Agustín y Atanasio, cada uno a su manera, han recorrido este camino. El primero cuando habla de los bienes intermedios que son las potencias del alma. Estos no son bienes absolutos sino relativos, lo son en la medida en que son orientados al Bien. Atanasio nos describe esa tensión al Bien como una participación: el hombre *logikos* es aquél que participa del *Logos*¹⁴⁴ que es Cristo.

La razón humana no es un absoluto sino el medio que, orientado a su fin, el Logos del que procede, en constante diálogo con él, puede llevar al hombre a realizarse plenamente¹⁴⁵.

¹⁴⁰ «Dentro de este esquema mental el mal no es la existencia de una tendencia, sino la deficiencia de una fuerza (...) Anselmo de Aosta distingue dos tendencias fundamentales, la inclinación hacia la propia ventaja y la inclinación hacia lo justo, o bien, como diríamos hoy, hacia el valor relativo y hacia el valor absoluto; el pecado habría quitado la inclinación hacia el valor absoluto, y el hombre se habría convertido en esclavo del amor propio». M. FLICK-Z. ALSZEGHY, *Antropología teológica...*, pp. 230-231.

¹⁴¹ S. BULGAKOV, *Il rovetto ardente...*, p. 43.

¹⁴² ATANASIO, *La Encarnación...*, 11, p. 60.

¹⁴³ K. BARTH, *Carta a los romanos*, Madrid, 1998, p. 96.

¹⁴⁴ ATANASIO, *La Encarnación...*, 11, p. 59.

¹⁴⁵ «La difícil libertad del judío vive de la infinita responsabilidad, de la capacidad siempre abierta de seguir el diálogo obediencial con la Palabra de la Ley, con el decir del Bien, que es más profundo que nuestro solitario buen saber y entender, que nuestro solitario libre examen». M. GARCÍA-BARÓ, *La compasión y la catástrofe*, Salamanca, 2007, p. 315.

¿Qué debía hacer Dios en esta situación de ruptura de la relación? Se pregunta Atanasio¹⁴⁶. El hombre, rompiendo el «diálogo obediencial» con su Creador había quedado roto en su interior. ¿Cómo recomponerlo? «¿Qué debía suceder excepto que renovar otra vez el ser a su imagen, para que de nuevo a través de él pudieran conocerlo los hombres?»¹⁴⁷. «¡Gracias sean dadas a Dios por Jesucristo nuestro Señor!» (Rom 7, 24-25).

4. Cristo crucificado revela el hombre al hombre

«En la cruz, Jesús ha puesto toda su voluntad en las manos de Dios (...) Fue el colmo del “diálogo” con el Padre: el Padre revela la plenitud de su caridad por los hombres mandando a la muerte a su propio Hijo y éste acepta sin reservas la misión. En ese momento Cristo muestra plenamente aquello que de verdad es su Persona divinohumana: Salvador del mundo. Es, también, como escribe Karl Rahner, el colmo de la revelación y no se puede esperar ya una revelación superior a la de la cruz de Jesús»¹⁴⁸.

Cada encuentro de Jesús fue revelación en cuanto que las personas descubrían quiénes eran en verdad y quién estaban llamados a ser. En la cruz, ciertamente, se revela definitivamente quién es el hombre: el inocente capaz de cargar con el pecado de todos y el ser «irracional» capaz de crucificar al único inocente. Por eso, por ser «revelación», el Siervo es aquél «ante quien se vuelve el rostro» (Is 53, 3).

María, al pie de la cruz, respondió con su rostro, no apartando la vista de Aquél que no tenía «presencia ni belleza que atraiga nuestra mirada» (Is 53, 2).

He aquí la paradoja de la historia: en el rostro desfigurado del Siervo se nos revela la imagen restaurada del hombre. La kenosis es el modo del diálogo recompuesto. «Él, a pesar de ser Hijo, aprendió sufriendo a obedecer y llegado a la perfección, se convirtió en causa de salvación eterna para todos los que le obedecen» (Heb 5, 8-9). En la obediencia al Padre, Cristo nos ha enseñado el lenguaje de la relación.

«La Inmaculada Concepción destaca como capacidad radical de diálogo con Dios»¹⁴⁹. Ella ha mantenido el diálogo con su Hijo hasta el silencio de la cruz donde habló con el rostro, con la mirada. Un diálogo que ha pasado por momentos tensos en los que Jesús invitaba a su madre a ir más allá «de la carne y de la sangre» (Cf. Jn 1, 13), a salir de sí, a desposeerse para entrar en el misterio; mientras que ella respondía conservando «todas esas cosas en su corazón» (Lc 2, 51).

Si en la persona de Jesús, naturaleza humana y divina se han reconciliado para siempre; en el diálogo entre el Nuevo Adán y la Nueva Eva, el hombre vuelve a ser amigo de Dios, «porque él es bueno y amigo de los hombres»¹⁵⁰. En el Gólgota, el árbol de la cruz se convierte en árbol de la obediencia, en contraste con aquél del paraíso, donde se produjo la desobediencia. San Juan de la Cruz pintó este díptico con cinco versos maravillosos:

«Debajo del manzano
allí conmigo fuiste desposada;

¹⁴⁶ Cf. ATANASIO, *La Encarnación...*, 13, pp. 63-64.

¹⁴⁷ ATANASIO, *La Encarnación...*, 13, p. 64.

¹⁴⁸ T. SPÍDLIK en “*A due polmoni*”..., pp. 71-72.

¹⁴⁹ S. DE FIORES, *María en la teología...*, p. 477.

¹⁵⁰ Expresión tomada de la liturgia ortodoxa de las horas, oficio de nona.

allí te di la mano
y fuiste reparada
donde tu madre fuera violada»¹⁵¹.

Esta reconciliación se dio en dos niveles: óptico y personal¹⁵². A nivel óptico porque en Cristo no había división interna (enemistad) entre sus dos voluntades, divina y humana, sino que experimentó la perfecta sumisión (verdaderamente libre) a la voluntad del Padre; de este modo lleva en su cuerpo a la naturaleza humana a su perfección: la comunión con Dios¹⁵³. En la resurrección, Cristo se manifiesta como el Viviente, que ha liberado la naturaleza humana de la muerte y la corrupción. Este es el sentido antropológico del cuerpo glorioso del Resucitado. La materia, sometida al espíritu, ha sido transfigurada¹⁵⁴. Por eso no somos platónicos, ni mucho menos gnósticos, no rechazamos el cuerpo sino que, por la cohabitación del Espíritu, creemos que seremos transfigurados.

En el nivel *personal* la reconciliación se da, primeramente, a través de la obediencia del hombre Jesús al Padre y, en segundo lugar, a través de la respuesta de María, figura de la humanidad nueva¹⁵⁵. Por el don del Espíritu (Cf. Jn 19, 30), nosotros nos hacemos capaces de una respuesta similar.

«Ahora recibimos alguna parte de su Espíritu, para perfeccionar y preparar la incorrupción, acostumbrándonos poco a poco a comprender y a portar a Dios. El Apóstol lo llamó prenda (es decir, parte de la gloria que Dios nos ha prometido) (...) (Ef 1,13-14). Por ello esta prenda, al habitar en nosotros, ya nos hace espirituales, y la mortalidad es absorbida por la inmortalidad (2 Cor 5,4), pues dice: “Vosotros no estáis en la carne, sino en el Espíritu, si el Espíritu de Dios habita en vosotros” (Rom 8,9). Esto no nos sucede por la destrucción de la carne, sino por la comunión del Espíritu (...) Pues si la prenda, apoderándose del hombre mismo, ya le hace clamar: “¡Abbá, Padre!”; ¿qué hará la gracia universal del Espíritu, que Dios otorgará a los hombres? Nos hará semejantes a él, y nos hará perfectos por la voluntad del Padre; pues éste ha hecho al hombre según la imagen y semejanza de Dios»¹⁵⁶

5. Santidad y divinización

Ambas son obra del Espíritu, de la gracia. Santidad y divinización tienen matices diversos porque proceden de mundos teológicos diversos, oriente y occidente. Nosotros no vamos a entrar a hacer distinciones. En ambos términos vemos expresada la misma esperanza: la participación de la vida divina.

El Espíritu obra en nosotros esta transformación por el amor. «Y en esto hemos conocido el amor: en que él dio su vida por nosotros» (1 Jn 3, 16). Por eso nosotros

¹⁵¹ JUAN DE LA CRUZ, *Cántico Espiritual* 23, en *Poesía Completa*, Barcelona, 1989, p. 91.

¹⁵² Ahora es oportuno recordar lo que dijimos en la nota 74: «Un tercer aspecto del pecado original, siempre según Flick y Alszeghy, es el *personal*». Cf. M. FLICK - Z. ALSZEGHY, *Antropología...*, pp. 294-300.

¹⁵³ «El Verbo de Dios habitó en el ser humano (Jn 1,14) y se hizo Hijo del Hombre, a fin de que el hombre se habituase a recibir a Dios y Dios se habituase a habitar en el hombre, según agradó al Padre» IRENEO, *Adv. Haer. III, 20, 2*.

¹⁵⁴ «La sumisión a Dios trae consigo la incorrupción, y la perseverancia en la incorrupción es la gloria del increado». IRENEO, *Adv. Haer. V, 38, 3...*

¹⁵⁵ «Lo que acaeció en la carne acaeció mediante el “hágase en mí según tu palabra” y la fe de la Virgen». «Este acaecer escatológico, que significa la salvación del mundo, se realizó en María: en su carne y por su fe». K. RAHNER, *Escritos...*, p. 241.

¹⁵⁶ IRENEO, *Adv. Haer. V, 8, 1...*

hemos de responder a semejante amor con el mismo amor, dando la vida por los hermanos¹⁵⁷. Sólo la vida en Cristo, como los sarmientos en la vid (Cf. Jn 15), nos devuelve la libertad. Idea que se hace insoportable al hombre de hoy pero que hay que seguir proclamando.

Más aún, unidos a Cristo, aspiramos a ser transformados por el Espíritu en «un solo cuerpo y una sola alma» (Hch 4, 32). Porque el pecado no sólo nos dividió por dentro, también entre nosotros. Por eso, cada vez que celebramos la eucaristía, decimos: «Te pedimos, humildemente, que el Espíritu Santo congregue en la unidad a cuantos participamos del Cuerpo y Sangre de Cristo»¹⁵⁸. Este es el modo en que la división originada por el pecado queda restaurada en el cuerpo de Cristo.

María, la llena de gracia, templo del Espíritu, ha llegado a ser, por su obediencia de fe, la «toda santa» que significa que el amor ha hecho de ella una criatura nueva donde no se actúa ni el pecado, ni la división interna, ni el odio a los hombres, ni la enemistad con Dios.

V. LA ASUNCIÓN: «¡Levántate amada mía, hermosa mía y ven!» (Cant 2, 10)

«La augusta Madre de Dios, misteriosamente unida a Jesucristo desde toda la eternidad “por un solo y mismo decreto” de predestinación (...) generosamente asociada al Redentor divino, que alcanzó pleno triunfo sobre el pecado y sus consecuencias, consiguió, al fin, como corona suprema de sus privilegios, ser conservada inmune de la corrupción del sepulcro y, del mismo modo que antes su Hijo, vencida la muerte, ser levantada en cuerpo y alma a la suprema gloria del cielo.

... cumplido el curso de vida terrestre, fue asunta en cuerpo y alma a la gloria»¹⁵⁹.

Como hicimos al inicio, partimos de la definición del dogma. Queremos entender qué significa, qué mensaje teológico-salvífico contiene. Para ello, lo primero es aclarar lo que no dice.

El dogma no afirma que María no murió, al igual que todo el mundo morimos, como su Hijo murió. Tampoco explica el modo en que fue «asunta». Verbos como «elevar» o «levantar», que se usan como sinónimos, hay que tomarlos en su sentido metafórico. Las imágenes «aéreas» de la Asunción en el arte son, por supuesto, lícitas, pero no dejan de ser fruto de la imaginación.

Dicho esto, lo que nos interesa es profundizar en lo que sí dice el dogma.

En primer lugar, el texto deja bien claro que la Asunción no es obra de María sino un acontecimiento que se cumple en ella. Esto se deduce de la forma pasiva que adoptan los siguientes verbos: María consiguió «ser conservada inmune»; «ser levantada» y «fue asunta».

En segundo lugar, y ésta es la idea que nos interesa, se subraya por cuatro veces (en todo el texto, del cual sólo hemos transcrito una parte) la *unión* de María con su Hijo. La «estrechísima unión»¹⁶⁰ de la Madre con Jesús, o bien su «unión desde toda la eternidad»¹⁶¹, incluso su «asociación al Redentor»¹⁶². Esta unión única e íntima es el motivo principal del «privilegio mariano» de la Asunción. Hay, también, invocado un

¹⁵⁷ «La condición de la salvación cristiana consiste en “perder la propia vida” por Cristo, o sea, liberarse de la esclavitud de la individualidad». S. BULGAKOV, *Il roveo ardente...*, p. 53-54.

¹⁵⁸ II Plegaria eucarística.

¹⁵⁹ PÍO XII, *Munificentissimus Deus*, 1 de noviembre de 1950, (DH 3902-3903).

¹⁶⁰ DH 3900 y 3901.

¹⁶¹ DH 3902.

¹⁶² DH 3902.

motivo menor, de carácter psicológico y escriturístico. Que Jesús, como buen hijo y fiel observador de la ley divina, debía honrar lo más posible a su madre¹⁶³. Ciertamente refuerza la argumentación pero el motivo en el que se apoya la definición es el primero.

Al final del bloque anterior contemplábamos la escena de María junto a su Hijo, al pie de la cruz, como el acontecimiento en que se restablece el diálogo de Dios con la humanidad. El rostro de la Madre daba la respuesta escatológica de la humanidad a su Salvador. En aquella hora, María quedó unida íntimamente a su Hijo en sus padecimientos, haciéndose «semejante a él» (Flp 3, 10), dice el Apóstol, «por si llego a encontrarme con la resurrección de los muertos» (v. 11). Toda la dinámica bautismal está expresada en estos dos versículos. María vivió hasta el extremo esta existencia bautismal, por eso debemos pensar que «siendo sepultada con Cristo en la muerte, con él resucite a la vida inmortal»¹⁶⁴.

Esto es, en pocas palabras, lo que significa el dogma de la Asunción y éste es el motivo de fondo que lo justifica¹⁶⁵.

La íntima unión con Cristo, hasta configurarse con su imagen desfigurada, es el camino para reformar en nosotros la imagen del Hijo y vivir en comunión con él para siempre: la vida eterna.

Cristo resucitó «para que fuera él el primogenito entre muchos hermanos» (Rom 8, 29). «Qué sentido tendría su corporeidad glorificada – si la tomamos en serio y no la espiritualizamos falsamente, convirtiéndola en otra manera de expresar su eterna “comunidad con Dios” – hasta el último día, en soledad absoluta?»¹⁶⁶. Cristo, viene a decir Rahner, que hizo de toda su vida un *encuentro*, resucita con un cuerpo para encontrarse, con cada uno de nosotros, al final de nuestra vida.

Si en la encarnación fue él quien descendió, tomando la condición de esclavo (Cf. Flp 2, 7) y haciéndose «carne de pecado» (Rom 8, 3) para salir al encuentro del último pecador, en la resurrección es él quien nos elevará y nos dará una nueva condición para salir a nuestro encuentro definitivo. «Y es que la esencia íntima de su corporeidad glorificada sólo podría mostrarse en toda la amplitud de su “ser en sí” a quienes viviesen esta existencia»¹⁶⁷. Esto explica la dificultad enorme que tienen los discípulos para reconocer al Resucitado. Todavía no habían sido hechos semejantes a él, por eso no lo podían ver tal como es (Cf. 1 Jn, 3, 2). Y quizás esto explique, también, por qué no se apareció a su Madre (con permiso de S. Ignacio). Ella sí que se había hecho semejante a él en su muerte, contemplándolo tal cual es en la figura de Siervo ¿cómo iba a encontrarse de nuevo con su Hijo en la distancia que se abre entre el Resucitado y sus discípulos? El siguiente encuentro no podía ser menos íntimo que el de la cruz.

Para ser respuesta-rostro, María fue preparada desde el primer instante de su existencia. En Nazaret fue el Hijo quien tomó la figura humana de la Madre encarnándose, para salir a nuestro encuentro. En el Calvario, la Madre, fue conformada a imagen de su Hijo desfigurado, para ser ante él respuesta-rostro de la humanidad. Al

¹⁶³ Cf. DH 3900.

¹⁶⁴ Invocación sobre el agua de la liturgia bautismal.

¹⁶⁵ «Ella participa de la resurrección de Cristo en cuanto que estuvo perfectamente unida con él, escuchando su palabra y poniéndola en práctica». A. SERRA, voz «Asunción» en S. DE FIORES y S. MEO, *NDM*, Madrid, 1988, p. 262.

¹⁶⁶ K. RAHNER, *Escritos...*, p. 244.

¹⁶⁷ K. RAHNER, *Escritos...*, p. 245.

final de la vida, el Hijo la configura a sí según la carne transfigurada, para poder vivir cara a cara.

Si esperamos que este encuentro definitivo sea verdadero encuentro entre dos personas, debemos conservar la totalidad de nuestro yo: espíritu, alma ¡y también cuerpo! Pero, al mismo tiempo, para que éste sea encuentro con Dios, debemos ser transformados a su imagen. Esta transformación se produjo en María «conservándola inmune de la corrupción del sepulcro».

La *corrupción* es una de las consecuencias del pecado. Un afirmación difícil de sostener después de que la biología habla del «reloj celular» y la «muerte celular». Pero vamos a tratar de ver su significado teo-antropológico: Si de verdad somos seres en devenir, en tensión hacia lo que estamos llamados a ser. Si, además, somos *capax Dei* y la participación al Logos divino, de quien somos imagen, es real y posible por el amor y no sólo una experiencia psicológica. Si, en definitiva, nuestro ser personas en este mundo es un don recibido, que se actualiza en la relación con el Donador, entonces, debemos pensar que la interrupción de dicha relación por el pecado es una verdadera «catástrofe ontológica en el hombre»¹⁶⁸. Ésta se manifiesta como división interna, enemistad con nuestros semejantes y con Dios, y también como corrupción del cuerpo, precisamente porque somos unidad espiritual y material.

El santo, el «hombre de Dios», es todo lo contrario: una persona unificada, reconciliada, íntegra, que se le reconoce por el brillo del rostro. ¿Acaso no es la cara espejo del alma?

Pues bien, María llevó la santidad hasta el extremo de sus posibilidades, de modo que al final de su vida devino una «una hipóstasis humana deificada, junto a una hipóstasis divina encarnada»¹⁶⁹. La Asunción no es el último milagro, el que faltaba para que la historia tuviera un final feliz. Es el resultado de un proceso, de una vida «en Cristo» que ha sido transfigurada por la potencia del Espíritu. Transformada por el amor, vivió a la espera del encuentro definitivo. Por eso no experimentó la manifestación del Resucitado, porque era un ver «como en un espejo, en enigma» (1 Cor 13, 12)¹⁷⁰. María sólo podía ver cara a cara: «que la dolencia de amor que no se cura sino con la presencia y la figura»¹⁷¹.

Nosotros vivimos no sólo a la espera de este encuentro sino en la tarea de prepararlo, por medio de la transformación de nuestro hombre viejo en hombre nuevo. Lo único que sabemos de él es: «que seremos nosotros mismos, con la realidad plena de nuestro pasado y experiencias; seremos transformados, seremos totalmente otros»¹⁷².

En la carne del Hijo del Hombre, la naturaleza humana ha sido ya glorificada y en la persona de María, un ser humano ha llevado a plenitud su vocación de ser divino a «imagen y semejanza» de su Creador.

¹⁶⁸ S. BULGAKOV, *La Sposa dell'Agnello. La creazione, l'uomo, la chiesa e la storia*, Bologna, 1991, p. 281.

¹⁶⁹ Cf. V. LOSSKY, *A immagine...*, p. 243.

¹⁷⁰ Ella está en las antípodas de María Magdalena. La Magdalena quería retener a Jesús, devolverlo, en cierto modo, a este mundo, para volver a estar con él como antes. Pero después de la resurrección, ya no es Jesús quien viene a nosotros en la carne sino que somos nosotros que, por la gracia, crecemos en la semejanza con él hasta presentarnos ante él «como una novia engalanada para su esposo» (Ap 21, 2).

¹⁷¹ JUAN DE LA CRUZ, *Cántico Espiritual II*, en *Poesía Completa*, Barcelona, 1989, p. 87.

¹⁷² K. RAHNER, *Escritos...*, p. 245.

VI. CONCLUSIÓN

Al inicio de este trabajo nos preguntábamos por el significado antropológico de la figura de María. Nuestro punto de partida era la doctrina teológica sobre la Madre de Dios. A partir de la tradición eclesial hemos intentado extraer su significado antropológico. Nos hemos aproximado a María desde el punto de vista de sus títulos, aquellos por los cuales es invocada en la Iglesia. Sobre estos ha habido una elección. No los hemos tratado todos, sólo aquellos que tenían, a nuestro parecer, mayor contenido antropológico. Otros los hemos ignorado, a sabiendas de su importancia, como el de «Madre de Dios» y «Siempre Virgen», porque entendemos que se relacionan mejor con otras disciplinas teológicas. Esto no quiere decir que hayamos hecho una aproximación parcial o sesgada a María, al menos no era ésta nuestra intención. De hecho, la Virgen de Nazaret, antes que figura teológica fue una persona, una unidad, de la que no podemos hacer capítulos.

En el primer bloque hemos tratado creación y redención del hombre a partir del dogma de la Inmaculada. La necesidad de sostener, a la vez, la solidaridad de María con todo el género humano y su originalidad en cuanto preservada del pecado original nos ha llevado a plantear una cuestión sobre los fundamentos antropológicos: el concepto de persona. En el segundo bloque hemos abordado esta cuestión contemplando a María desde la perspectiva de la nueva Eva, compañera del nuevo Adán. La centralidad del concepto «persona» requiere un cuerpo de pensamiento que lo contenga. Éste lo hemos encontrado en el principio dialogal. Por eso, en todo este segundo bloque, contemplamos la dimensión relacional de María respecto a su Hijo, como compañera y colaboradora. En el tercer bloque hemos recogido todo lo dicho en los dos anteriores para aplicarlo a una antropología dinámica, que contempla al hombre como ser en devenir, no tanto por lo que es, sino por lo que está llamado a ser. De nuevo, el paradigma ha sido el camino de fe y santidad de María. El último bloque, la Asunción, es un epílogo, de ahí su brevedad. La Asunción es la verdadera conclusión del trabajo, la expresión auténtica del hombre, su misterio desvelado que es, para nosotros hoy, objeto de esperanza y horizonte hacia el cual orientar nuestra existencia.

SIGLAS

CIC: *Catecismo de la Iglesia católica*.

NDM: *Nuevo diccionario de mariología*.

DH: DENZINGER-HÜNERMANN, *El magisterio de la Iglesia*.

BIBLIOGRAFÍA:

Documentos del Magisterio

BENEDICTO XVI: Discurso a la Academia pontificia por la vida, 2006.

_____ : *Spe salvi*, 30 de Noviembre de 2007.

_____ : *Capítulos pseudo-celestinos o "Indiculus"*, (DH 238-249).

CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA (CIC), 1992.

JUAN PABLO II: *Evangelium vitae*, 25 de Marzo de 1995.

_____ : *Redemptoris Mater*, 25 de Marzo de 1987.

PABLO VI: *Marialis cultus*, 2 de Febrero de 1974.
 PÍO IX: *Ineffabilis Deus*, 8 de diciembre de 1854, (DS 2800-2804).
Sínodo II de Orange, 3 de julio del 529, (DH 370-397).
 PÍO XII, *Munificentissimus Deus*, 1 de noviembre de 1950, (DH 3900-3904).
 PONTIFICIA ACADEMIA MARIANA INTERNATIONALIS: *La Madre del Signore. Memoria, presenza, speranza*, Città del Vaticano, 2000.

Libros y artículos

AGUSTÍN DE HIPONA: *De correptione e gratia*, en *Obras de San Agustín*, vol. VI, Madrid, 1956.
 _____: *De libero arbitrio*, en *Obras de San Agustín*, vol. III, Madrid, 1951.
 _____: *Sermo 169*, en *Obras de San Agustín*, vol. VII, Madrid, 1958.
 ATANASIO DE ALEJANDRÍA: *Contra los paganos*, Madrid, 1992.
 _____: *La Encarnación del Verbo*, Madrid, 1997.
 BALTHASAR, H. U. von: *Teodramática*, vols. I-III, Madrid, 1990-1993.
 BARTH, K.: *Carta a los romanos*, Madrid, 1998.
 BULGAKOV, S.: *Il roveto ardente*, Cinisello Balsamo (Milano), 1998.
 _____: *La Sposa dell'Agnello. La creazione, l'uomo, la chiesa e la storia*, Bologna, 1991.
 CASALDÁLIGA, P.: *Llena de Dios y tan nuestra*, Madrid, 1991.
 DE FIORES, S.: *María en la teología contemporánea*, Salamanca,
 FLICK, M.- ALSZEGHY, Z.: *Antropología teológica*, Salamanca, 1977.
 _____: *El hombre bajo el signo del pecado. Teología del pecado original*, Salamanca, 1972.
 FORTE, B.: *Maria, la donna icona del mistero*, Cinisello Balsamo, 1989.
 GARCÍA-BARÓ, M.: *La compasión y la catástrofe*, Salamanca, 2007.
 JUAN DE LA CRUZ, *Cántico Espiritual 23*, en *Poesía Completa*, Barcelona, 1989.
 IRENEO DE LYON: *Adversus Haereses*, en *Biblioteca electrónica cristiana*:
<http://www.multimedios.org/docs2/d001092/index.html>.
 LAURENTIN, R.: *I vangeli dell'infanzia di Cristo*, Cinisello Balsamo (Milano), 1986².
 _____: voz «Nueva Eva», en S. DE FIORES y S. MEO, *Nuevo Diccionario de Mariología (NDM)*, Madrid, 1988, pp. 1474-1479.
 LOSSKY, V. *A immagine e somiglianza di Dio*, Bologna, 1999.
 MATEOS, J. - BARRETO, J.: *El Evangelio de Juan*, Madrid, 1979.
 MÁXIMO EL CONFESOR, *Questiones ad Thalassium*, 59, en los apuntes (no publicados) para uso de estudiantes de P. G. RENCZES.
 MEO, S.: voz «Nueva Eva», en S. De FIORES y S. MEO, *NDM*, Madrid, 1988, pp. 1479-1485.
 RAHNER, H.: *María y la Iglesia*, Madrid, 2002.
 RAHNER, K.: *Escritos de teología*, vol. I, Madrid, 1965.
 _____: *Maria Madre del Signore*, Fossano, 1962.
 _____: voz «Predestinación», en K. RAHNER (dir.), *Sacramentum Mundi*, Barcelona, 1974.
 RATZINGER, J.: *Maria, Chiesa nascente*, Cinisello Balsamo (Milano), 1998.
 ROTEN, J.: *Le due metà della luna. Il principio antropologico mariano nella missione di Adrienne von Speyr e Hans Urs von Balthasar*: *Communio* 105, Milano, 1989, pp. 84-107.

SERRA, A.: voz «Asunción» en S. DE FIORES y S. MEO, *NDM*, Madrid, 1988, pp. 2658-263.

SPÍDLIK, T.: “*A due polmoni*”, *Dalla memoria spirituale dell'Europa*, Roma 1999.

TACIANO: *Oratio ad graecos*, en los apuntes (no publicados) para uso de estudiantes de S. P. BONANNI.

TENACE, M.: *Dire l'uomo, vol. II. Dall'immagine di Dio alla somiglianza. La salvezza come divinizzazione*, Roma, 2005²

© *Mundo Marianista*