

LA MEDIACIÓN MATERNA DE MARÍA A LA LUZ DE LA FILOSOFÍA CRISTIANA. PERSPECTIVAS ECUMÉNICAS.

Joaquín FERRER ARELLANO

Introducción

En éste estudio me propongo reivindicar una característica irrenunciable de la reflexión teológica -realizada “in lumine fide sub ductu Ecclesiae” (a la luz de la fe bajo la guía de la Iglesia)- que ha sido, a mi parecer, excesivamente desatendida en las últimas décadas por no pocos estudiosos de Mariología. Me refiero a la importancia que tiene para la inteligencia e la fe en general -y de modo quizá especial, para la recta comprensión *del misterio de la universal mediación materna de María* -Corredentora única junto al Redentor, desde la Encarnación hasta la Cruz-, no sólo del “sensus fidei” (sentido de la fe) -que presta una connaturalidad con la verdad revelada- sino también *a la luz sapiencial de la filosofía cristiana*. Se trata de un tema de importancia resolutoria, a mi juicio, en el actual empeño ecuménico de abatir prejuicios que dificultan la unión de los cristianos a que nos impulsa con urgente apremio el Espíritu.

No tiene sentido contraponer el método histórico salvífico -justamente puesto en valor en la últimas décadas- a la perspectiva óptica, más metafísica y especulativa de la mariología preconiliar, calificada injustamente de abstracta y apriorística. En la relectura bíblica, histórico-salvífica, antropológica y eclesial del tema clásico de la Mediación materna de María que ha recuperado Juan Pablo II en la encíclica “Redemptoris Mater”, poniéndola como centro de su enseñanza mariológica -en su triple aspecto dogmático, pastoral y ecuménico-, aparecen ambas dimensiones, ontológica e histórico-salvífica, perfectamente integradas. Algunos parecen ignorar que son complementarias¹.

Juan Pablo II, gran defensor de la razón humana, y egregio cultivador de la Filosofía, ofrece en sus enseñanzas una síntesis ejemplar de las dimensiones histórico salvífica y especulativa de la Teología, con un equilibrio que se echa de menos en el discurso teológico de un sector de la actual mariología², que no parece tener suficientemente en cuenta las *directrices del Magisterio*

¹ Observa acertadamente S. M. Manelli que: <<Ha sido el Papa Juan Pablo el que ha puesto en primer plano la temática de la *Mediación materna* de María con su encíclica *Redemptoris Mater*; pero, por desgracia, la recuperación del discurso sobre la *Mediación* de María Santísima ha venido a encontrarse con un contexto histórico de depresión casi general de la Mariología. Si hasta el Concilio Vaticano II la Mariología “hacia presa en los corazones, a pesar de que presentaba en ocasiones caracteres de excesiva abstracción teórica, con su nueva orientación postconiliar, la Mariología ha alejado los corazones de nuestro Señor, llegando a reducirse, por añadidura, por el abuso de la crítica teológica y bíblica -según escribió Laurentin en 1996, “a un esqueleto o un ectoplasma>>. Algunas observaciones en este mismo sentido pueden verse en J. RATZINGER, H. Vrs Von BALTHASAR, *María Iglesia naciente*, trad. esp ed. Encuentro, c. II.

Como hace notar otro mariólogo más joven, Stukas, citado por Manelli, “buena parte de la más reciente producción mariológica postconiliar está inficionada de “elefantiasis” cerebral e histórico-crítica en el campo bíblico-patristico, en oposición “subrepticia” a la simplicidad y solidez de la fe perenne en el misterio de María cultivado por el pueblo de Dios en estos dos milenios de cristianismo, una fe perenne sostenida también por la intuición y “el olfato” del *sensus fidei*, que es patrimonio de gracia de la vida cristiana >>. Este mismo A. hace una lúcida diagnosis de “las falsificaciones de tanta moderna Mariología que ha querido enterrar el método deductivo, haciendo <<triumfalismo del método histórico-salvífico>>, como si éste pudiese menoscabar a aquél sin *humillar* y *ofender la mente humana*. Cit. por S. M. MANELLI, *Una finestra, aperta sull Terzo Milenio : l’a Mediazione materna*, en AA. VV.; “La Corredentrice in Cristo e nella Chiesa”, Castelpetroso 1998, 18-28. (El Padre Manelli, experto en Mariología bíblica, es el fundador de los Franciscanos de la Inmaculada, que se inspiran en la espiritualidad de S. Maximiliano Kolbe).

² No deja de sorprender la paradoja de encontrar en no pocos artículos publicados (después de 1989) en la conocida revista de Mariología “Miles Immaculatae”, tan vinculada desde sus orígenes a su fundador S. Maximiliano Kolbe, una frecuente valoración negativa -tan injusta como superficial, a mi juicio- de su “mariología metafísica” calificada de “preconiliar” y “apriorística”, “fundada sobre una aprobación acritica de la Inmaculada como Corredentora y Mediadora de todas las gracias”. Sería preciso según esos críticos un *aggiornamento*, supuestamente inspirado en el Concilio Vaticano II, que elimine de la inspirada mariología de S. Maximiliano los elementos “metafísicos y apriorísticos” (simbolizados en la definición de Lourdes: Yo soy la Inmaculada Concepción), a favor de “una historia más bíblica y salvífica”, o de una “aproximación fenomenológica-experiencial que muestre al Espíritu más que a la Inmaculada”. Cfr. P.D. M. FEHLNER, *Io sono l’Immacolata Concezione. Adhuc quaedam de Methaphisica Mariana*

sobre la importancia de la filosofía cristiana para el recto trabajo teológico. Recordemos de modo resumido algunas de las que propone Juan Pablo II en su luminosa encíclica del 14 de Sept. de 1998, “Fides et Ratio”.

1. Importancia de la filosofía cristiana para el recto “intellectus fidei”, según la *Fides et Ratio*.

Una de las consecuencias más graves de la *generalizada pérdida contemporánea de la “dimensión sapiencial” de la filosofía*, es la tendencia, favorecida por una interpretación simplista y errónea del Concilio Vaticano II, a que la teología prescindiera de su apoyo en la razón metafísica y antropológica. Y éste constituye un motivo por el que *Juan Pablo II ha considerado urgente reafirmar la necesaria cooperación entre la filosofía y la teología para encaminar rectamente el anhelo de verdad que habita, no sólo en todo cristiano, sino también en cada hombre*. “Con sorpresa y pena -dice Juan Pablo II- debo constatar que no pocos teólogos comparten éste desinterés por el estudio de la filosofía” (n. 86). desapego cuyos efectos formativos y pastorales son graves y notorios”. Por eso el Papa insiste categóricamente: “Deseo reafirmar que el estudio de la filosofía tiene un carácter fundamental e imprescindible en la estructura de los estudios teológicos” (n. 62)³.

La razón y la fe, la filosofía y la teología, se presentan en la “Fides et Ratio” -y en la realidad de las cosas- como fuerzas no ya rivales, sino solidarias; más aún, hermanadas: actitudes y saberes que se potencian mutuamente, como las dos alas para volar, en virtud de una *circularidad* virtuosa que no es, a fin de cuentas, sino expresión de la unidad tanto del espíritu humano, como del universo en cuanto surgido e impulsado por el designio creador y salvador de Dios. La fe, don de Dios, a pesar de no fundarse en la razón, ciertamente no puede prescindir de ella; al mismo tiempo, la razón necesita fortalecerse mediante la fe, para descubrir los horizontes a los que no podría llegar por sí misma.

La expresión “*filosofía cristiana*” que comenzó a usarse en Francia los años 30 con ocasión de la conocida polémica de E. Gilson con Emile Brehier, no es como escribe Heidegger en *Introducción a la metafísica*, un imposible hierro de madera. Juan Pablo II nos dice que esta “denominación es en sí misma legítima, pero no debe ser mal interpretada: con ella no se pretende aludir a una filosofía oficial de la Iglesia, puesto que la fe como tal no es una filosofía. Con este apelativo se quiere indicar más bien un modo de filosofar cristiano, una especulación filosófica concebida en unión vital con la fe. No se hace referencia simplemente, pues, a una filosofía hecha por filósofos cristianos, que en su investigación no han querido contradecir su fe. Hablando de filosofía cristiana se pretende abarcar todos los progresos importantes del pensamiento filosófico que no se hubieran realizado sin la aportación, directa o indirecta, de la fe cristiana, en tanto que ella purifica la razón del hombre caído librándolo de la presunción, y en cuanto, además, le facilita la búsqueda de la verdad como “*stella rectrix*” en un doble influjo: control negativo, para no errar, y un positivo impulso de progreso que le permite descubrir en su investigación racional “verdades que la Revelación propone que, no siendo inaccesibles a la razón, tal vez nunca hubieran sido descubiertas por ella, si se la hubiera dejado sola” (cfr. n. 76).

Siendo la teología obra de la razón crítica a la luz de la fe, presupone y exige en toda su investigación una razón educada y formada conceptual y argumentativamente. Por eso “ha

en *Immaculata Mediatrix* II (2002) n. 1, 15 ss. El Padre Fehlner -que dirigió la revista “Miles Immaculata” de 1985 a 1988- responde convincentemente en ese interesante estudio a las críticas de G. Bartosik, G. Niezgoda o G. Sembula -que cita a su favor los estudios de R. Laurentin, D. Fernández, J. Galot, y de S. Fiore- y a las más recientes colaboraciones de S. Perrella.

³ “La teología dogmática debe ser capaz de articular el sentido universal del misterio de Dios Uno y Trino y de la economía de la salvación tanto de forma narrativa, como sobre todo de forma argumentativa. Esto es, debe hacerlo mediante expresiones conceptuales, formuladas de modo crítico y comunicables universalmente. (...) Es necesario, por tanto, que la razón del creyente tenga un conocimiento natural, verdadero y coherente de las cosas creadas, del mundo y del hombre, que son también objeto de la revelación divina; más todavía, debe ser capaz de articular dicho conocimiento de forma conceptual y argumentativa. La teología dogmática especulativa, por tanto, presupone e implica una filosofía del hombre, del mundo y, más radicalmente, del ser, fundada sobre la verdad objetiva”. (n. 66). Es más, “la razón es llevada por todas estas verdades a reconocer la existencia de una vía realmente propedéutica a la fe, que puede desembocar en la acogida de la Revelación, sin menoscabar en nada sus propios principios y su autonomía” (Ibid). Es uno de los cometidos de la teología fundamental (apologética).

tenido siempre, desde la edad patristica, y continúa teniendo, necesidad de la noble aportación de una filosofía del ser que conserve su autonomía como saber racional, pero que ha sido purificada e impulsada por la fe en la Revelación, y está en condiciones de ponerse a su servicio (conservando su autonomía, más que como *ancilla teologiae* en sentido estricto), para profundizar en el *intellectus fidei*.

A la objeción de que en la situación actual el teólogo debería debera cudir más que a la Filosofía, a la ayuda de otras formas de saber humano, como la Historia y la ciencias, de tan admirable y extraordinario progreso en nuestros días, responde Juan Pablo II que la valiosa contribución de estos saberes a un conocimiento más completo del objeto de estudio “no debe, sin embargo hacer olvidar la necesaria mediación de una reflexión típicamente filosófica, crítica y dirigida a lo universal, exigida además por un intercambio fecundo entre las culturas en orden a manifestar el carácter universal del contenido de fe”.

A aquellos que partiendo de una concepción errónea del pluralismo de las culturas, niegan el valor universal del patrimonio filosófico asumido por la Iglesia, por su origen griego y su carácter eurocéntrico, les responde que ese patrimonio permite discernir, tanto en las diversas concepciones de la vida como en las culturas, no lo que piensan los hombres, sino cuál es la verdad objetiva. Sólo la verdad, y no las diferentes opiniones humanas, puede servir de ayuda a la teología. Ante la riqueza de la salvación realizada por Cristo, caen las barreras que separan las diversas culturas. Toda cultura lleva impresa y deja entrever la tensión hacia una plenitud que la abre a la acogida de la revelación divina. A lo largo de los siglos se sigue produciendo el acontecimiento de inculturización que comenzó el día de Pentecostés. La adhesión a la fe no impide a los diversos pueblos conservar su propia identidad cultural. “El pueblo de los bautizados se distingue por una universalidad que sabe acoger cada cultura favoreciendo el progreso (al purificarla) de lo que en ella hay de implícito hacia su plena explicitación en la verdad” (n. 71).

No puede haber un pensar que aspire a dar razón de las realidades en las que el creyente cree, si no se estructura poniendo en juego todo el poder de la inteligencia. La revelación tiene una insoslayable dimensión metafísica y *la teología debe desarrollarse* siendo conscientes de ella; más aún, *asumiendo la reflexión metafísica como una de sus dimensiones constitutivas*. El pensar la fe y desde la fe que implica la teología entra así en relación, de forma necesaria, con la filosofía. Ésa es la razón -concluye la *Fides et Ratio*- por la que la “teología recurre a la filosofía”. La teología ha tenido siempre y continúa teniendo necesidad de la aportación filosófica. La teología se configura como tal teología precisamente filosofando y no de otra manera⁴.

Juan Pablo II quiere salir al paso, en esta encíclica, del relativismo antimetafísico del actual horizonte filosófico. Con diferencia respecto al pasado, el riesgo que existe ahora como consecuencia de la crisis del racionalismo de la modernidad postcartesiana no es un exceso de confianza en la razón que quiere dejar de lado la Revelación, sino una excesiva desconfianza en sus posibilidades especialmente agudizada en el escepticismo nihilista del pensamiento débil de la llamada *postmodernidad*⁵.

⁴ Cfr. J. L. ILLANES, *Los estados de la filosofía*. J. FERRER, *Objeto y método de la teología fundamental en la Fides et Ratio*, *ibid*, 79-134. en Simposio internacional sobre la “Fides et Ratio”. Universidad de Navarra, Pamplona 1999, 391.

⁵ Cfr. A. LLANO, *Audacia de la razón y obediencia de la fe*, en Simposio sobre la Fides et Ratio, Universidad de Navarra 1999. V. POSENTI, *Pensamiento moderno y nihilismo en la F. R.*, en el mismo Simposio, 181-200. V. Possenti ha descrito acertadamente los caracteres del relativismo nihilista. a) Una profunda fractura existencial entre el hombre y la realidad, cuyo más evidente reflejo teórico es el antirrealismo gnoseológico; b) olvido/ocultamiento del ser, de tal manera que el conocimiento de la analogía del ser ya no constituye el objetivo permanente de la filosofía, precisamente por parecer oculto (eventualmente ese conocimiento que escapa a la filosofía podrá ser reemplazado por la ciencia o por la voluntad de poder); c) victoria del nominalismo que tanto influye sobre el realismo, que *pasa* de la referencia al ser a la referencia al texto. De ese modo, el lenguaje fundamental de la filosofía abandonando su dimensión sapiencial ya no es el de la metafísica, sino el de las ciencias o el de la hermenéutica, orientado a la comprensión de textos.

La crítica contra la ontoteología y la analogía, convertida casi en lugar común en numerosas escuelas, se desarrolla generalmente –por ejemplo en K. Barth que tan hondo influjo han tenido en no pocos teólogos católicos- inspirándose en Heidegger. Cfr. V. POSENTI, *Filosofía y revelación*. Madrid 2002. (Trad. de Tomás Melendo), 205 ss.

Es interesante señalar que, en un panorama teñido de relativismo, *la Iglesia católica es hoy la única institución que reivindica la inexcusable función sapiencial de una filosofía del ser con pretensiones de ultimidad y universal validez*. “Una filosofía carente de la cuestión sobre el sentido -añade el Pontífice- incurriría en el grave peligro de degradar la razón a funciones meramente instrumentales, sin ninguna auténtica pasión por la búsqueda de la verdad “ (n. 81). “La fe, privada de la razón, ha subrayado el sentimiento y la experiencia, corriendo el riesgo de dejar de ser una propuesta universal. Es ilusorio pensar que la fe, ante una razón débil, tenga mayor incisividad; al contrario, cae en el grave peligro de ser reducida a mito o superstición. Del mismo modo, una razón que no tenga ante sí una fe adulta no se siente motivada a dirigir la mirada hacia la novedad y radicalidad del ser. No es inoportuna, por tanto, mi llamada fuerte e incisiva para que la fe y la filosofía recuperen la unidad profunda que les hace capaces de ser coherentes con su naturaleza en el respeto de la recíproca autonomía” (n. 48).

Este es el telón de fondo sobre el que el Magisterio de la Iglesia católica vuelve a destacar la *novedad perenne del pensamiento de Tomás de Aquino* (cfr. nn. 43-48), justamente como serena expresión de un modo de pensar desde la fe, en el que la filosofía y la teología se armonizan sin confusiones y sin estridencias, facilitando el itinerario de búsqueda de la verdad revelada en la historia salvífica que culmina en Cristo. (Yo, personalmente, he llegado a la conclusión, después de conocer mejor la tradición de la teología franciscana, que deriva de Dr Seráfico, San Buenaventura, que es complementaria de la tomista y que están llamadas a enriquecerse mutuamente. He intentado realizar esa aproximación en los estudios publicados en los volúmenes “Mary at the Foot of the Cross”, que editan los franciscanos de la Inmaculada. En este estudio recojo y amplío algunas reflexiones de mi relación al Simposio de 2001 en Inglaterra “Marian Corredemption in the light of Christian philosophy”).

2. Mariología y filosofía.

Urge -decíamos- que la teología retorne a tomar su función sapiencial, contemplativa; hoy en día menos presente en el trabajo teológico -también en el ámbito católico- debido a la presencia de diversos factores que es preciso descubrir y superar. Entre ellos: la influencia todavía no pequeña del *nominalismo* especialmente en la inflexión postmetafísica de Heidegger en la misma teología; y aquel *positivismo exegético-filosófico* utilizado para acercarse a la Biblia, que interpretada de modo unilateral y reductivo -sin tener en cuenta las directrices que señala el documento de la PCB de 1993 sobre la interpretación bíblica en la Iglesia-, más allá de cualquier buena intención, produce una rotura en la base de la comprensión del plan de Dios.⁶ Para que esta superación se verifique, *es deseable*, en segundo lugar, *una recuperación del diálogo entre filosofía y Revelación al que nos invita la encíclica “Fides et ratio”, interrumpido en buena parte* -se lamenta el Papa- *desde la crisis nominalista en el tardo medioevo de la decadencia de la escolástica en el siglo XIV*, que tanto influyó en la teología de Lutero y de los demás reformadores y condicionó el principio de inmanencia primacía de la conciencia sobre el ser del cogito cartesiano y toda la modernidad postcartesiana.

Brunero Gherardini, en su espléndido y profundo volumen “La Corredentice”, observa muy acertadamente que <<el silencio, el ostracismo y el desinterés por la doctrina de la *corredención mariana en el ámbito católico son un reflejo condicionado por la tradición teológica protestante*, más bien que un obsequio a la prudencia del Vaticano II>> -que resume y sintetiza (sobre todo en LG 61) la Mariología *corredencionista* de los autores del S. XVII -la edad de oro de la Mariología española- que establece un antes y un después en la tesis fundamental de la colaboración de María (eficiente, próxima y objetiva) en la Redención, asociada y dependiente por entero de la acción del Redentor.⁷ El P. Apolonio en la presentación

⁶ Sobre este tema, cfr. mi estudio *Palabra bíblica, Palabra sacramental y Protopalabra eucarística*, en “Studium Legionense”, 2005.

⁷ Algunos conocidos teólogos de centro-Europa, al margen de la enseñanza del Magisterio de la Iglesia, y en contra del sentir más común de la tradición teológica, se manifestaron contrarios a la actitud y a la postura de nuestros mariólogos, y no tuvieron reparo en crear una explicación inédita y novedosa de la colaboración salvífica de María: la colaboración meramente pasiva-receptiva.

H. Koster afirmaba en Alemania en 1950, que en su país carecían <<de publicaciones sobre cuestiones mariológicas>>. Hasta entonces no se habían interesado por ellas. Por eso, <<las que nos llegan -escribía- de los

del libro observa: <<afirmación verdaderamente importante ésta, si se considera que Gherardini es uno de los máximos concedores actuales de la teología luterana entre los católicos. De aquí el problema ecuménico, el paso es breve. A la luz del mismo Vaticano II, no es lícito oscurecer una verdad manifestada a través de un análisis atento de los textos bíblicos patrísticos y megisteriales>> (En nuestro caso la verdad de la corredención mariana). Gherardini concluye que <<aún en la ausencia de una proclamación ex cathedra, no sólo forma parte ya del patrimonio doctrinal de la Iglesia, sino que es verdadera y propia doctrina del Magisterio eclesiástico>> (p. 304) que se puede definir como <<próxima a la fe, capaz de definición dogmática>> (ibid, 15).

Gherardini ha observado también *una posible influencia del jansenismo* -que ha sido considerado acertadamente como un semiluteranismo- en las objeciones habituales a la doctrina de la corredención mariana.

<<De la época patrística a nuestros días se observa un crecimiento de interés por la corredención mariana, en parte frenada en el siglo dieciocho con motivo del influjo jansenista, del cual son en parte deudores, quizá inconscientes también muchos de los teólogos contemporáneos adversarios del título. Son sorprendentes las analogías existentes entre los despropósitos (“riverse”) antimarianos del jansenista Adán Widenfield en sus venenosos *Monita salutaria* (1573) y las detracciones actuales de la doctrina mariana sobre la corredención>>⁸.

El obstáculo principal para admitir la Corredención Mariana -tan atestiguada por las fuentes teológicas, que puede ser considerada, para quien las estudie sin prejuicios “sub lumine fidei sub ductu Ecclesiae, como “próxima a la fe”, y según no pocos estudiosos “proxime definibilis”- *creo que está en los hábitos mentales que hacen de presupuestos noéticos de la fe.*

Acierta plenamente Karl Barth, a mi juicio, en su conocida afirmación de que el motivo por excelencia por el que un reformado no puede hacerse católico, es la "analogía entis". El obstáculo primero y fundamental, condicionante del recto acceso al misterio de María y de la Iglesia es, efectivamente, de orden más filosófico que teológico; pues afecta a los preámbulos de la fe, que condicionan la misma concepción que de ella se tenga, comenzando por la fe subjetiva ("fides qua"), que nos permite el acceso a los misterios revelados -o contenido dogmático- ("fides quae"). *Es el nominalismo de la filosofía subyacente a la Reforma el que impide el acceso noético a la noción de participación, que funda la analogía del ser. Sin esta noción de participación el concepto católico de mediación mariana es ininteligible.*

Efectivamente, para una mente imbuída de noética nominalista (Lutero -discípulo de Gabriel Brel- afirmaba de sí "ego sum factionis occamiana")⁹ -ya emprenda la vía empirista, ya la

países latinos <<España-Italia>>, nos parecen faltas de medida y crítica. Nuestra posición fundamental es la repulsa>>.

En 1954 K. Rahner se manifestaba acorde con este juicio, a propósito de la colaboración salvífica de María con Cristo. Con criterio excesivamente angosto y restringido bajo ese aspecto doctrinal, se manifestaba así: <<Debe descartarse el término de corredentora, porque evoca casi inevitablemente la idea de que María participa de la redención y cooperó a ella aún en un plano y en la función reservada al único Redentor>>. Cfr. H. Koster, *Unus Mediator*, Limburg, 1950, 33. K. Rahner, *Le principe fondamental de la Théologie marial*, en Rech, Scienc. Rel., 42 (1954) 495-96. El valor de estas afirmaciones de K. Rahner ha quedado anulado por la enseñanza y las afirmaciones del Vaticano II.

El sentir de estos autores (H. Koster. O. Semelroth, Lénnerz...) no era dominante en Alemania. Algunos autores se manifestaban contrarios a esos juicios, porque pensaban que ese “minimismo mariológico” era un daño y un perjuicio para el catolicismo alemán, por ser una condescendencia con el protestantismo. En el mismo año 1954 R. Grabner manifestaba su deseo y llegó a decir, que <<ya es hora de frenar “contener” este proceso de auto-protestantización del catolicismo alemán>>. Ver otros testimonios en D. Fernández, C.M.F., *María y la Iglesia en la moderna bibliografía alemana*, en Est. Marianos 18 (1957) 56 ss.

El Concilio Vaticano II, aunque no utilizó el término <<corredentora>> -más frecuente en la tradición teológica desde el siglo XVII de lo que comúnmente se dice- afirmó -como veremos- con nitidez la realidad y el contenido teológico esencial de ese término.

Cfr. para todo este tema, E. LLAMAS, *Estudios Marianos*, vol. 70 (2004). “La colaboración de María a la Redención. Problema antiguo en proyección moderna” 24 ss y 235-263.

⁸ B.GHERARDINI, *La Corredentice nel misterio de Cristo e della Chiesa*, Roma, Monopoli 1998.

⁹ Cf.K.BARTH, *Kirchliche Dogmatik I,1*, Zürich 1964, 8ª ed. pp.Viii-IX. Cf, para conocer el estado actual del diálogo ecuménico con la Reforma en Eclesiología, A. González Montes, (ed), *Enchiridion oecumenicum*, Vol.2, Salamanca 1993, Introducción general, XXXIV ss. El pastor de la iglesia reformada suiza H. CHAVANNES (*La mediation de*

racionalista cartesiana, ya la kantiana (síntesis de ambas), postkantiana (idealista o materialista), según la triple inflexión inmanentista de la llamada modernidad, ya en trance agónico de extinción- el ser no es advertido como análogo, porque es imposible acceder -por falta de flexibilidad mental- en esa errada perspectiva, a la noción de *participación*, que es el verdadero fundamento de la "analogía entis"¹⁰.

Por una de estas paradojas frecuentes en el psiquismo humano, el radical pesimismo que, además, ha llevado a Lutero a encerrar al hombre, tras la caída, en su propia corrupción da origen al pensamiento de que el hombre se salva sin las obras -ahora imposibles-, apoyado en la fe fiducial, es decir, apoyado en la confianza que tiene de que Dios la otorga una salvación absolutamente pasiva y extrínseca. Todo se resuelve, pues, por la certeza subjetiva de haber sido justificado gracias a la imputación extrínseca de los méritos de Cristo.

La subjetividad se convierte así en el punto de partida para interpretar toda la Revelación cristiana. El *giro hacia la subjetividad*, la primacía de la conciencia de la subjetividad respecto al ser negando su trascendencia (principio de inmanencia), característica de pensamiento de estos últimos siglos -de la llamada "modernidad", cuya agonía ha dado lugar a la superficialidad del "pensiero devole" de la así llamada "postmodernidad" (mejor deberíamos denominarla "tardomodernidad", porque no supera su subjetivismo relativista que ha conducido, con una lógica inmanente a sus presupuestos iniciales, al actual nihilismo antimetafísico, que margina la cuestión del sentido de la vida humana)- encuentra en Lutero uno de sus más radicales inspiradores. De hecho Kant, Hegel, y el mismo Marx, recibieron de él un hondo influjo sobre todo por su subjetivismo como criterio interpretativo de la verdad.

Pero, la metafísica bíblica¹¹, creacionista, relacional y personalista, coincide con la *metafísica precientífica prendida en el uso espontáneo del entendimiento*, abierto al *misterio del ser del ente*, cuyo correcto planteamiento impone la *noción de participación en el ser*. Ella nos abre el camino a una *inteligencia análoga del ser trascendental que nos conduce al descubrimiento del Ser Trascendente y Creador, análogo supremo de la analogía del ser* □ Pero ¿cómo evitar -si negamos ésta- un fideísmo sin contenido dogmático? ¿Cómo hablar de Dios superando un agnosticismo radical, consecuencia de la equivocidad del lenguaje humano para expresar las realidades divinas en una imposible "analogía fidei", postulada por Barth?¹²

3. Maternidad espiritual y mediación materna de María del C. Vaticano II a Juan Pablo II.

Se ha dicho acertadamente que el Concilio Vaticano II ha sido el concilio de la maternidad espiritual de María, como el de Efeso fue el de su divina maternidad, porque compendia en el concepto de influjo materno, todos los vínculos que unen a María con la Iglesia, íntimamente

Marie et la doctrine de la participation) "Ephemerides Mariologicae" 24 (1974) 29-38, denuncia el *nominalismo* como culpable de las dificultades para afirmar un papel positivo en la obra de la salvación, en sentido analógico.

Una voz no católica a favor del título de Corredentora es la del anglicano John MACQUARRIE, *Mary for all Christians*, Grand Rapids (Michigan) 1991.

La bibliografía sobre el diálogo ecuménico con los evangelicos, anglicanos y ortodoxos, aparece recogida y comentada en A. ESCUDERO, *Aprocci attuali sul tema della cooperazione mariana*, en "Marianum" 61 (1999), 200-211. En el mismo número aparece una amplia bibliografía coemtada -de manera no muy afortunada, a mi parecer- sobre la Mediación de María, de I. M. GALABUIG, *Riflessione sulla richesta della definizione dogmatica de <<Maria Corredentrice, Mediatrice, avvocata>>*, 133-175.

¹⁰ La *analogía entis* debe ser entendida como la única forma de conciliación, en el sentido de una proximidad por semejanza ("similitudo dissimilis", fundada en la causalidad creadora de Dios, que refleja su perfección en la obra de sus manos) entre finito e infinito, en vez de una insalvable diferencia. Tiene en cuenta la afirmación del Concilio Lateranense IV (1215): "*Inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos major sit dissimilitudo notanda*" (Denz., n. 432). Esto implica que el conocimiento de Dios desde abajo es indirecto, rodeado de misterio (*in aenigmate*), definitivamente incompleto e incapaz de captar su esencia. Sobre estos elementos se establece una continuidad desde San Agustín hasta San Anselmo, desde San Buenaventura hasta Santo Tomás, hasta alcanzar el pensamiento moderno del creyente que se salva del olvido del ser, que comenzó en la decadencia de la escolástica con el nominalismo que tanto influyó en Lutero.

¹¹ Cf., por ejemplo, en el ensayo de C. TRESMONTANT, *Essai de Metaphysique Biblique*, París 1974. y J. FERRER, *Metafísica de la relación y de la alteridad*, Pamplona (Eunsa) 1998.

¹² A partir del giro metódico de su obra *Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes*, Munich 1931.

unida a su Hijo, no solo en su ser de Dios hombre, sino en su obrar salvífico: "en la restauración de la vida espiritual de las almas" (LG,61).

Esta insistencia del Concilio en la maternidad espiritual tuvo un intrínseco complemento en la proclamación de Pablo VI al final de la 3ª sesión del Concilio de María como Madre de la Iglesia, que expresa en síntesis maravillosa el singular puesto de la Virgen en ella. Se ponía así a plena luz la armoniosa integración de las dos tendencias mariológicas –cristotípica y eclesiotípica- lograda en el C.VIII de la "Lumen Gentium", pero que precisaba de esta explicitación del título, que no fue recogido en el texto de la Constitución conciliar por reticencias minimistas debidas a prejuicios de escuela de la tendencia *eclesiotípica*, que no admitió una trascendencia de María respecto a la Iglesia, por no considerarla compatible con su condición de miembro más excelso de la misma y a ella inmanente. En el Congreso mariológico de Lourdes de 1958 se enfrentó esta corriente con la *cristotípica*, que, al subrayar el paralelismo con Cristo, veía en María, ante todo, la asociación de su obrar salvífico en la adquisición y distribución de los frutos de la Redención; la cual funda una trascendencia de María respecto a la Iglesia por ser su causa no sólo ejemplar sino también eficiente, subordinadamente a Cristo, como Madre de la misma. La LG es un compromiso entre los dos sistemas enfrentados,¹³ en el que integra las aportaciones de la Mariología eclesiotípica (María, hija de Sion...) a la doctrina clásica de la celebración de María eficiente, próxima y objetiva a la Redención de Cristo, tradicional desde S. Ireneo.

Pero al gran avance mariológico está, a mi parecer, en la profundización en el título de *Mediadora maternal como fundamento de la maternidad espiritual de María respecto a la Iglesia*, sacramento universal de salvación, en las perspectivas abiertas por la *Encíclica "Redemptoris Mater"* de Juan Pablo II, aparecida en 1987; muy oportunamente después de la dura prueba postconciliar que se ha calificado de "silencio mariológico", en el contexto de la crisis profunda en el quehacer teológico, que tanto afectó, en especial, a la mariología¹⁴.

El horizonte eclesial de la reflexión teológica de Juan Pablo II en la Encíclica RM está presente en toda ella, según anuncia su título: "María en la vida de la Iglesia peregrina": desde su I parte, que presenta la ejemplaridad de la peregrinación en la fe, del "fiat" a la Cruz, como razón formal de su cooperación "totalmente singular" (LG 61) a la obra salvífica de su Hijo -y de su presencia en el pueblo peregrino, tema de la II parte- hasta la reflexión final sobre su influjo maternal, ejemplar y efectivo, sobre la Iglesia, propio del ejercicio de la mediación materna, en la parte III. En ella el Papa expone su reflexión personal -que continuó en sus catequesis mariológicas posteriores- en plena continuidad con la doctrina del Vaticano II, pero explicitando muchas de sus virtualidades. En ella recupera el término *mediación*, superando el llamado por Stefano de Fiores complejo verbal de la "Lumen Gentium" (lo cita como de pasada en el n. 62 diluído con otros títulos más afines, incluidos –se ha dicho- con la intención de difuminar su clásico sentido en la Mariología preconciliar), y pone plenamente de relieve su doble dimensión ontológica y operativa -tan brillantemente estudiada por la Mariología anterior- en el contexto

¹³ Cf. R. LAURENTÍN, *La cuestión mariale*, París 1963. Pasadas y superadas las violentas discusiones de los años 1950-58, que culminaron en el Congreso Mariológico Internacional de Lourdes (1958), gracias principalmente a la postura y a la doctrina del Concilio, favorable de manera patente a la colaboración positiva de María a la redención, ha surgido en nuestros días en el seno de la Iglesia un movimiento mariano, que patrocina y promueve una definición dogmática de la corredención mariana liderado por el Prof. Marc Miravalle (vox populi Mariae Mediatricis). Cfr. nt. 18 y 41. La actitud ecuménica es también distinta a la de tiempos atrás, como lo ha demostrado el Documento de *Les Dombes*, del que se hacen eco, con criterio teológico crítico, numerosos mariólogos, como consta de la bibliografía reciente.

El P. Enrique LLAMAS ha puesto en evidencia, en numerosos estudios, la importancia de los mariólogos españoles del siglo XVII -representantes de todas las Escuelas teológicas- que son partidarios y defensores -casi con plena unanimidad- de la colaboración eficiente, próxima y objetiva de María a la redención. Este siglo -considerado justamente como el <<siglo de oro>> de la mariología española- tiene un valor decisivo en esta cuestión, porque enlaza con el siglo XVI, clásico de la teología moderna, y a través de él con los principales autores de la Edad Media, que son partidarios también de una verdadera colaboración de María a la redención.

¹⁴ J. L. BASTERO, *La mediación materna de María*, "Scripta Theologica" XXXII (2000) 149 ss., recogida en el reciente libro del A. *Virgen singular. La reflexión teológica mariana en el s. XX*. Madrid 2001, 232 ss. Expone en una panorámica muy bien sintetizada el brillante desarrollo de la doctrina mediacionista en los años previos del Concilio Vaticano II, sobre todo a partir del movimiento que alentó desde 1913, bajo la influencia de un carmelita, para pedir la definición de la Mediación Universal como un nuevo dogma. Se nombraron tres comisiones -romana, española y belga- que presentaron su parecer positivo con la propuesta de una posible formulación de la definición, que no prosperó. Sin embargo dio lugar a importantes trabajos de investigación y se sistematizaron los contenidos de esta prerrogativa.

bíblico, histórico-salvífico, antropológico y eclesial. Este tema de la cooperación mariana a la obra redentora -que vuelve a calificar a veces de Corredención (en seis ocasiones, dos más que Pio XI, como lo ha hecho notar Mons. Buston Calkins), después de decenios en los que no aparecía el término en el Magisterio papal- el Papa Juan Pablo II lo desarrolla en su catequesis posterior sobre la Virgen, en especial en la audiencia del 9 de Abril de 1997, expuesta según Garrigues, con tal precisión, que “está muy próxima a la que podría ser una formulación dogmática definible”.¹⁵

En *las dos primeras partes de la Encíclica*, Juan Pablo II ve en *la fe de María* -más allá de la estrecha perspectiva de Lutero, que ve en ella el modelo supremo de la fe que justifica al pecador que confía en Cristo Salvador, encubriendo su corrupción-, *el ejemplar y la causa activa subordinada a la infusión del Paráclito, de la fe de sus miembros*, que les transforma, unida a la caridad, en hijos de Dios en Cristo, como Madre de la Iglesia. El fundamento de su maternidad divina y de su maternidad espiritual respecto a los hombres, no es otro, en efecto, que su *obediencia de la fe* que -con la esperanza y ardiente caridad- es la razón formal de su asociación única y enteramente singular (LG 61), como mediadora maternal unida a Cristo en su *ser teándrico* y en su *obrar salvífico* -“Unus Mediator”- en la restauración de la vida sobrenatural perdida en el pecado de los orígenes. Se trata de una mediación participada enteramente subordinada a la de Cristo, que nada añade a su plenitud desbordante. Participa de ella y muestra su necesidad. Es el misterio de la maternidad espiritual de María que deriva, en sentido radical, de la fe de María, fundamento permanente de la gracia de filiación inseparable de la caridad, que crecen de manera conjunta divinizando progresivamente la persona agraciada.

La tercera parte de la Encíclica “Redemptoris Mater” -cuya extraordinaria alcance teológico, no ha obtenido el eco que hubiera sido deseable en la comunidad teológica de los cultivadores de la Mariología- vuelve sobre el tema de fondo que la vertebró; la “presencia maternal de María en el misterio de Cristo y de la Iglesia” (cf. RM, 38 y passim) -tratado ya en las dos partes anteriores desde la perspectiva de la fe de María, raíz y fundamento de aquella presencia- desde una perspectiva, ahora, más amplia y comprensiva: *la mediación de María, que “es mediación de Cristo”, en íntima unión con el misterio de su maternidad*, en su doble vertiente, divina y espiritual.

La relación de María hacia la Iglesia es de ejemplaridad o figura arquetípica (RM 41-44). Pero *“María no es sólo modelo y figura de la Iglesia sino mucho más (RM,44): es Madre de la Iglesia y con la Iglesia”*, que recibe de ella un incesante influjo maternal de intercesión y distribución de las gracias que ha contribuido a adquirir, en las que se hace concreta y vital su mediación materna. Este influjo materno alcanza a cada uno de los hombres llamados a la salvación, precisamente en cuanto es Madre de la Iglesia toda, como una mística persona que refleja su imagen¹⁶.

Esta función mediadora dinámica, en su doble vertiente *ascendente* (corredención adquisitiva) y *descendente* (corredención aplicativa o dispensadora de la gracia), *es el verdadero fundamento de su maternidad espiritual: de su presencia en la vida de la Iglesia y de cada cristiano en ella*. Por último estudia la Encíclica *la maternidad espiritual* de María en su doble vertiente: *personal* -es esencial a la maternidad la referencia a la persona- (RM, 45), y *social*, que evoca el título de *Madre de la Iglesia* no explicitado en el Concilio Vaticano II, pero proclamado en la clausura de la III sesión por Pablo VI¹⁷. El título de María, Madre de la Iglesia, evoca, en efecto, la dimensión social de su Maternidad espiritual; en tanto que alcanza a los fieles concretos en cuanto que es Madre de la Iglesia toda, de modo tal que ejerce su maternidad en y a través de la Iglesia¹⁸.

La mediación materna universal de María -que Juan Pablo II pone como centro de su enseñanza mariológica-es uno de los conceptos claves de la mariología, de gran valor

¹⁵ J. Miguel GARRIGUES, *Maria, coopératrice singulière du Rédempteur*, cit. por J. L. BASTERO, o. c., 156. Cfr. nota 45 al final de este estudio.

¹⁶ Cfr. J. FERRER, *La persona mística de la Iglesia esposa del nuevo Adán. Fundamentos antropológicos y mariológicos de la imagen tradicional de la Iglesia como nueva Eva. Su valor ecuménico*. En “Scripta Theologica, XXVII (1995) 789-856. De este tema trato más ampliamente en mi estudio *Corredención mariana y mediación sacramental*, en “Immaculata Mediatrix, vol III, n. 1, 2003, 59-106. Trad. Inglesa *Mariam Corredemption and Sacramental Mediation*, en “Mary at the Foot of the Cross, vol III, *Maria Mater Unitatis, III, simp. Int. on Mariam Corredemption*, 70-126..

¹⁷ Desarrollo ampliamente ambos aspectos en mis estudios: *La persona mística de la Iglesia* “Scr. Theol”. 27 (1995), y *Dios Padre y la maternidad de María*, “Eph. Mar” 49 (1999) 53-125.

¹⁸ P. GALOT, *Mère de l'Eglise*, Nouvelle revue Theologique, 86 (1964), p.180.ss.

ecuménico por encontrarse el término en la Escritura que, rectamente interpretada “in lumine fidei sub ductu Ecclesiae” –superando prejuicios noéticos preteológicos (prAeamula fidei)-, conduce en su sentido pleno a toda la posición de María y de la Iglesia en la economía de la salvación.¹⁹ Es verdaderamente un título-síntesis de toda la personalidad y función de María en el designio salvífico de Dios. Por eso lo utiliza repetidamente el Magisterio explicitando su valor de corredención puesto de relieve por la Teología católica -sin usar desde hace décadas, hasta Juan Pablo II-²⁰ el término consagrado por el magisterio anterior hasta Pío XII, para evitar reticencias del así llamado “minimalismo eclesiotípico”. María es mediadora, como anillo de trabazón entre el Creador y las criaturas a cuya reconciliación coopera; y tiene -en su virtud- verdadero dominio sobre todo el universo, como Reina universal en sentido propio y no meramente metafórico.

En el seno materno de María el Espíritu Santo modela a cada uno de los redimidos -con el concurso de su libertad- la semejanza a Cristo que le es propia en una relación materno filial, personal e irrepetible “según la medida del don propio de cada uno, por la virtud del Espíritu de Cristo” (RM, 45). Es decir, según la peculiar vocación personal y la consiguiente posición eclesial en la que aquella le sitúa, complementaria de la de las demás -en virtud de los dones que postula la propia participación en la misión salvífica de la Iglesia (pues hay en ella "diversidad de ministerios y unidad de misión" (AA 2)); y por consiguiente en su esencial vinculación al entero Pueblo de Dios, que es así constituido en comunidad sacerdotal orgánicamente estructurada por dones jerárquicos y carismáticos. También ellos derivan de la mediación maternal de María, como “medios” de salvación; es decir, de aquella comunión con Dios y de los hombres entre sí que obra la caridad a cuyo servicio son aquéllos conferidos²¹. La maternidad sacramental de la Iglesia, es, por esa razón, derivada de la mediación materna de María, en la cual ejerce en el Espíritu Santo su maternidad en una inseparable simbiosis dinámica.

4 La maternidad divina de María es el fundamento de su mediación materna, que funda, a su vez, su maternidad espiritual, y no al revés.

Cristo hombre se constituye en Mediador en virtud de la unción del Espíritu Santo que obra la unión hipostática del Verbo con la humanidad de Cristo en el seno de María en el instante del fiat de la Encarnación -vértice de la autocomunicación salvífica de Dios a los hombres-, en cuanto le capacita para ejercer su misión redentora como Sacerdote, Profeta y Rey, con la consiguiente plenitud “absoluta” de gracia creada que aquélla –la gracia de unión- postula y de ella deriva. De manera análoga, *María se constituye en mediadora nuestra por su asociación al orden hipostático en virtud de su maternidad divina adecuadamente considerada; es decir, en cuanto, teniendo en cuenta el fin salvífico de la Encarnación redentora, al que se adhirió María con su libre consentimiento de Nazaret al Calvario, queda constituida en corredentora nuestra, con plenitud de*

¹⁹ Cfr. el interesante estudio de A.M. Artola, en el propone una exégesis inclusiva Cristo-María en unidad dual implícita en Rm 13,12-21 (en relación con Gn 31-17 a la luz de la antropología de Gn 1, 26-27; 2, 23-24, que fue explicitada por la patrística naciente, descubriendo espontáneamente la tipología Eva-María incluida en el pleno sentido espiritual de los textos bíblicos referentes a la tipología Adán-Cristo. Cfr. A. M. ARTOLA, *Estudios Marianos*, 70 (2004) “El pecado de Eva y la salvación por María”, 17-37. A mi modo de ver _ _ _ _ _ espontánea lectura de los Padres orientales de los textos citados, está implícita la noción griega de participación (_ _ _ _ _)

²⁰ A. Burton CALKINS, *Il mistero de Maria Corredentice nel Magistero Pontificio*, AA, VV, “Maria Corredentice, Storia e Teologia”, I 131-220; *Sobre el culto de los corazones de Jesús y de María y sobre la doctrina corredencionista en el Magistero Pontificio hasta Juan Pablo II*, y los escritos recogidos por el fundador del movimiento internacional *Vox populi Mariae Mediatricis*. Marc. MIRAVALLE en los volúmenes *Mary corredemptrix, Mediatrix, Advocata. Theological foundations*, Santa Bárbara 1995 ss. Cfr. También B. GHERARDINI, o. c., 109-146.

²¹ Muy significativamente Pablo VI, quiso subrayar, que la maternidad de María no se refiere sólo a la gracia que santifica a cada uno de modo personal como “fructus salutis”, sino también a los dones “jerárquicos y carismáticos” (LG 4a), dones que constituyen a la Iglesia como comunidad sacerdotal orgánicamente estructurada (LG 11) como “medium salutis” -es decir, que alcanza a la Iglesia entera incluida su dimensión institucional- cuando afirmaba en la solemne proclamación de María Madre de la Iglesia, de manera reduplicativa, que es Madre de los Pastores “en cuanto Pastores”; en clarísima alusión a los dones jerárquicos que la configuran como sacramento de salvación, “que pertenecen a la figura de este mundo que pasa” (LG 48c).

gracia en orden a cooperar a la restauración de la vida sobrenatural, íntimamente unida a la obra salvífica de su Hijo, como nueva Eva:

"Si ella fue la primera en experimentar en sí misma los efectos sobrenaturales de la única mediación de Cristo" (evidente alusión a la redención preservativa (la "Inmaculada Concepción") -que no debe confundirse con la redención liberativa del resto de los hijos de Adán- por la que fue inmune al pecado original -ya en la Anunciación había sido saludada como "llena de Gracia"-²²) "fue para disponerla a ser digna Madre de Dios Redentor en cuanto tal; es decir, "para cooperar con Cristo, único mediador de la salvación humana. Y tal cooperación es precisamente esta mediación subordinada a la mediación de Cristo" (RM,39). "Su plenitud de gracia"... la preparaba cada vez más a ser para los hombres "madre en el orden de la gracia" fruto de la redención liberativa a la que Ella cooperó por divina elección y predestinación. Esto indican, al menos de manera indirecta, algunos detalles anotados por los Sinópticos (cfr.Lc 11,28; 8,20-21; Mc 3,32-35; Mt 12,47-50) y más aún por el Evangelio de Juan (cfr 2,1-12; 19,25-27). (Cf. RM,39 cd).

A este respecto dice Santo Tomás que Dios da la gracia a cada uno según el fin para el cual lo escoge (S. Th q.27 a.5 ad 1 y passim). Y una gracia de la Mediadora y Corredentora en íntima asociación –subordinada y participada- al "Unus Mediator" (1 Tim 2, 5,) Cristo redentor, sin esta ordenación divina al mérito de la gracia y a la satisfacción por el pecado de los demás sería un verdadero contrasentido. Según el principio paulino (Cf.1 Cor.12,4) de que a cada función específica dentro del Cuerpo místico de Cristo corresponde una gracia también específica, en María -a semejanza de Cristo- había una plenitud de gracia no sólo para su santificación propia, sino también para la santificación de todos los demás redimidos.

Continuando la analogía con Cristo, si su gracia se denomina "gracia capital" -de una plenitud absoluta- (porque en virtud de su ordenación al mérito de la gracia para los redimidos y a la satisfacción por el pecado, transmite la vida divina desde El, que es la Cabeza, a todos los miembros del Cuerpo Místico), la gracia específica de María ha sido acertadamente denominada "gracia maternal" -de una plenitud derivada y relativa-, que la capacitaba para ejercer -como Mediadora maternal en el Mediador Capital- su misión singular de influjo en la regeneración de los hombres.

Así como Cristo es en todo y para todo Mediador, Cabeza y origen vivificante de la humanidad, así María es en todo y para todo Mediadora maternal y Madre en el orden de la gracia,²³ Mediadora en el Mediador en orden a la restauración de la vida sobrenatural. El fundamento de la maternidad espiritual de María respecto a la Iglesia es precisamente el ejercicio de su mediación materna desde Nazareth hasta el Calvario en íntima e indisoluble unión con su Hijo. *Es madre espiritual de los hombres por ser corredentora y mediadora maternal en el Mediador, y no al revés.* No estoy de acuerdo con los que (como Laurentin, Galot, G. Calvo, J. L. Bastero, Esquerda Bifet, M. Ponce Cuellar) ven en la mediación la actuación de la maternidad de

²² Según H. M. MANTEAU-BONAMY (334) "lo mismo que la manifestación del Espíritu Santo sobre Jesús en su Bautismo implica su presencia y su obra íntima desde el instante de la Encarnación, de la misma forma la manifestación del Espíritu Santo por la sombra o *shekinâh*, en la Anunciación, impican su presencia y su obra íntima desde el instante en que la Virgen misma fue creada y concebida en plenitud de gracia".

"*La Inmaculada Concepción de María* -según el A.- *no es solamente el efecto preventivo de la Redención realizada por Cristo su Hijo, el único Mediador. Es positivamente, aquello que constituye a la Virgen, gracias al Espíritu Santo, como la Mujer creada para ser la Madre de Cristo que vendrá en su carne en el momento de la Encarnación y que es ya en su espíritu su Hijo, como el Ungido del Padre*, acogido en ella por el Espíritu Santo en persona, que la modela para este efecto, ya que la divina Persona de Cristo, preexiste en el tiempo y en el espacio, viene a ella y es recibido en su espíritu desde su concepción inmaculada. El eterno designio del Padre que ha decidido enviar a su Hijo, ungido y concebido por el Espíritu divino en la Mujer, para rehacer la Alianza con los hombres (cf. Gen 3. 15), empieza a realizarse desde que la Virgen comienza a existir", como aurora de la Redención del Sol de Justicia.

²³ De esta ordenación divina de la gracia de María a merecer la gracia y a satisfacer por el pecado de los demás, deduce el P. Cuervo, en sus actos corredentivos, un valor de verdadera condignidad, tanto en el mérito de la gracia como en la satisfacción por el pecado, inferior al de Jesucristo, que es de justicia estricta, pero superior al nuestro que, tratándose de los demás, sólo podemos merecer para ellos la gracia con un mérito congruo. La Virgen pertenece, en efecto, a un orden muy superior al nuestro, hipostático relativo, e inferior al de Jesucristo, que es el hipostático sustancial, (Cf. M. CUERVO, "*Maternidad divina y corredentora mariana*", Pamplona 1967; M. LLAMERA, "*El mérito corredentivo de María*", Est.Mar.,1955,p.83s). Cf. IBÁÑEZ-MENDOZA, *La Madre del Redentor*, Madrid 1984.

María respecto a los redimidos²⁴. Es justamente al revés: es madre espiritual de los hombres –en y a través de la Iglesia–, en virtud de su asociación ontológica y dinámica a la mediación de Cristo Redentor, a título de Corredentora.

El "fiat" de la Encarnación –en cuya virtud queda inmersa en el orden hipostático y participa de la capitalidad del Dios-hombre Mediador, como Mediadora maternal (en el Mediador)²⁵– es el comienzo de un proceso de cooperación a la obra redentora que alcanza su culminación en el Calvario. En la Cruz llega a su consumación toda una vida de fe y amor maternal que dan valor corredentor a todas y cada una de las acciones y sufrimientos de María en íntima asociación a su Hijo (RM 39). En la cumbre del Calvario se consuman y alcanzan cumplimiento acabado el "ecce venio" (Heb. 10,7) con que Jesucristo, el Hijo de Dios, empezó su mortal carrera, y el "ecce ancilla" (Lc 1,38) con que María se pliega a los planes redentores del Altísimo. La escena de Nazaret proyectó al Hijo y a la Madre a la cumbre del Gólgota, íntimamente asociados en el doloroso alumbramiento de la vida sobrenatural restaurada²⁶, en cuya virtud quedó constituida plenamente en nuestra madre en el orden de la gracia que ejerce su maternidad espiritual, en y a través de la maternidad de la Iglesia en aquélla fundada.

5. Carácter subordinado y participado de la mediación de María y de la Iglesia.

Veamos ahora la razón de fondo –la verdaderamente decisiva, según afirma K. Barth, creo que con razón– por la que un protestante consecuente con la "forma mentis" de los primeros reformadores imbuída de nominalismo subjetivista –como señalábamos antes– se ve obstaculizado para acceder a esta lectura católica de la Revelación bíblica.

Según los protestantes, la única Mediación posible es la de Cristo, y está limitada a su persona, según la afirmación de S. Pablo: "Hay un sólo Dios, y un sólo mediador entre Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús, que se dio a sí mismo como precio de rescate por todos" (1 Tim. 2,5). Esto supuesto, *ni María, ni la Iglesia, ni el Sacerdocio, pueden participar de la acción mediadora*, puesto que todos son valores extrínsecos al misterio de la Mediación, ya que *no tienen otra función que la de puros signos, aptos para dar a conocer y arrojar luz sobre la única Mediación: la de Cristo*²⁷. (Es cosa sabida que en algunos teólogos protestantes actuales, como Chavannes, Asmussen, Basilea Shlink, y no pocos anglicanos, se observa un alejamiento de la posición de los antiguos reformadores que negaban la eficacia de la intercesión de María para nuestra salvación (que tan vivamente se refleja en Karl Barth), y la aproximación a la posición católica).

En sus escritos y en su predicación²⁸, Lutero intenta poner de relieve la absoluta soberanía de Dios y la gratuidad de la gracia. El problema surge cuando se entiende falsamente que la gratuidad de la gracia supone el que el hombre no puede colaborar con ella. Un más hondo sentido de la soberanía de Dios, de su omnipotencia, muestra que la solución es otra: la gracia es gratuita, y al mismo tiempo, eficaz, es decir, capaz de regenerar al hombre hasta hacerlo verdaderamente bueno y, en consecuencia, capaz de colaborar con la gracia de Dios en la propia salvación.

Lutero llama "teología de la cruz" a su forma de hacer teología, a la cual contraponen la que llama "teología de la gloria" –teología que se gloria en las fuerzas de la razón humana (que él considera prostituta del diablo)– a la teología escolástica. La cruz pone de manifiesto la gravedad del pecado humano. Pero al mismo tiempo y antes que nada, es signo del amor de Dios en esta tierra, de la fidelidad de Dios a su paternidad sobre el hombre. De hecho el Evangelio es Buena Noticia precisamente porque es predicación del amor de Dios al hombre, que tanto amó al mundo

²⁴ J. L. BASTERO, por ejemplo, escribe que la maternidad espiritual engloba todos los aspectos que en la teología preconiliar, se veían en la mediación materna (o. c., 158). El P. Gaspar CALVO, presidente de la Pontificia Academia Mariana Internacional sostiene que "los que contra el sentir y la doctrina de la Iglesia insisten en proponer la definición de esos otros dogmas sobre la Virgen como corredentora, mediadora y abogada deben tener muy en cuenta el sentido pleno de la maternidad espiritual de María, en el que ya se incluyen. No necesitan ser formulados en expresiones ambiguas (...) cuando la Iglesia propone como doctrina de fe la maternidad espiritual de nuestra Señora sobre la Iglesia, y por lo tanto su cooperación materna". G. CALVO, *La maternidad espiritual de María*, L'Osservatore Romano, 26-09-1997, 9. No hay tal ambigüedad si se precisa el significado de los términos. De lo contrario se hace imposible un diálogo con sentido.

²⁵ Cfr. B. GHERARDINI, *La corredentice*, cit., 373.

²⁶ Cf GARCÍA GARCÉS, "Asociación de María con Cristo" Eph. Mar. 1958, 471.

²⁷ Tal es la posición por ejemplo del célebre teólogo calvinista Karl BARTH, *Die Kirckliche Dogmatik*, t. I, 3.

²⁸ Cf. J. FERRER ARELLANO, *Lutero y la reforma protestante*, Madrid, 1996 (Palabra).

que envió a su Hijo para que recuperásemos la filiación divina, comunicándonos su vida por obra del Espíritu Santo como fruto de la Cruz salvadora.

Lutero interpreta, sin embargo, el Sacrificio de la cruz como rechazo del mundo, que considera enteramente corrompido por el pecado. Entre el mundo maldito y la cólera de la justicia de Dios se interpone la humanidad de Cristo, que carga con su pecado, para que no descargue sobre nosotros, sino sobre El, en nuestro lugar. Es la falsa teoría de la "sustitución penal" por la que Cristo es objeto de maldición y sufre las penas del infierno debido a nuestros pecados, que así no nos serán imputados, si confiamos en El, porque El los cubre sin hacerlos desaparecer, hasta el advenimiento escatológico del Reino de Dios, con la "pantalla" de la Cruz. Nos justifica, pues, encubriendo, no destruyendo el pecado. (Es la teoría luterana de los dos Reinos de Dios y de Satanás, completamente separados, en dialéctica oposición, hasta la plenitud escatológica del Reino de Dios al final de la historia).

Pero no es ese el sentido de la Cruz salvadora. Cristo, nuevo Adán solidario de los hombres por el "sí" de María, nueva Eva, en la Encarnación, forma como una "mística persona" con la humanidad pecadora y destruye con su muerte nuestra muerte para restaurar - en el triunfo de su Resurrección- el esplendor de la nueva vida de hijos de Dios en Cristo, que recibimos de su plenitud, por el amor obediente de su entrega voluntaria -en propiciación por nuestros pecados- a la voluntad salvífica de Dios Padre.

Él envió a su Hijo a la Cruz para establecer en ella su "trono triunfal", en la hora de la glorificación del Hijo del Hombre, cuando "atrae hacia Sí" (Jn 12, 32) todas las cosas, enviando el Espíritu Santo -como fruto de la Cruz- que se derrama a la humanidad para vivificarlo todo. El grito "¿por qué me has abandonado?" (Mt 27, 46), no expresa la desesperación de los condenados, sino la oración filial del que se abandona en la oscuridad y la más íntima desolación interior, a la voluntad amorosa de Dios (Sal.21) que manifiesta su justicia en la plenitud de su Amor misericordioso, que vence la muerte porque el Amor es más fuerte que la muerte.

El Reino de Dios no es, pues, puramente escatológico como afirma Lutero, sino que está ya presente "en misterio" (cf. LG 3) en el "ahora" histórico de la Iglesia peregrina, si bien no alcanzará su consumación hasta el final de los tiempos, cuando venga el Señor de nuevo a entregar el Reino al Padre, una vez que haya puesto a todos sus enemigos debajo de sus pies, cuando Dios sea todo en todos (1 Cor 15, 24-28).

Pero en Lutero "la teología de la cruz" se caracteriza esencialmente por la oposición e incompatibilidad entre Dios y el mundo corrompido y cualquiera de sus dimensiones; por ejemplo entre inteligencia natural -"prostituta diaboli"- y revelación, como el mismo Lutero hacer notar ya programáticamente en la Disputa de Heidelberg. Aparecen en ella los desgarramientos tan característicos en Lutero: para él son incompatibles Dios y el mundo, Escritura y Tradición, Cristo y jerarquía eclesíastica, fe y obras, Sacrificio del Calvario y Misa, Mediación del Redentor y mediación de la Corredentora y de los redimidos. Normalmente, donde Lutero pone una "o", la teología católica coloca una "y": Escritura y Tradición, Dios y mundo, Cristo e Iglesia, Fe y obras, libertad y gracia, razón y fe, Sacrificio del Calvario y Sacrificio eucarístico propiciatorio por vivos y difuntos.

Siguiendo al Concilio, la Encíclica "Redemptoris Mater", cuya doctrina hemos resumido, no se limita a enseñar la cooperación de María en la obra de la Salvación, tanto en el plano de la adquisición de la vida sobrenatural como en el de su dispensación subjetiva en la historia salvífica, sino que se *esfuerza por hacer inteligible esta doctrina, pensando, sobre todo, en la dificultad que los protestantes encuentran en ella* (con una actitud genuinamente ecuménica, lejos del espúreo ecumenismo que silencia las verdades reveladas que custodia la Iglesia bajo la guía del Magisterio). Hay una repetida insistencia en que *la figura de María no oscurece la figura de Cristo, que no se percibe precisamente por rechazar la noción -verdaderamente clave- de participación (y la "analogía entis" en ella fundada)*. Naturalmente, esta idea es de suma importancia para comprender rectamente el sentido de la partícula "y" ("und") en las fórmulas católicas. Por ello la idea se ilustra de diversas maneras en la LG (n. 60 y 62), que son sobriamente glosadas en la encíclica (RM, 38), para mostrar, que la cooperación propia de la *misión maternal de María no oscurece ni disminuye en modo alguno esta mediación única de Cristo, antes bien, sirve para demostrar su poder; es mediación en Cristo* (RM, 38).

“El influjo salvífico de la Santísima Virgen sobre los hombres *no dimana de una necesidad ineludible, sino del divino beneplácito y de la superabundancia de los méritos de Cristo*; se apoya en la mediación de éste. depende totalmente de ella y de la misma saca todo su poder. Y, lejos de impedir la unión inmediata de los creyentes con Cristo, la fomenta” (n. 60). Tal es el sentido de la *mediación dispositiva* (como era la de la antigua alianza) e instrumental (que participa del agente o causa principal, Cristo Sacerdote, como en el sacerdocio de la nueva alianza, común y ministerial).

C. Pozo subraya la importancia especulativa de la participación a la que el Concilio apela para explicar que María como criatura, *no “añade” nada a Cristo*, ni puede “hacer con ella un número mayor”. Así debe traducirse el verbo *connumerari* (LG, 62, cit. en RM 38 c), y no como es usual en la versiones ordinarias *compararse, ponerse en pie de igualdad* etc...; no sólo porque con las otras traducciones el pensamiento expresado es absolutamente trivial, sino porque ésta es la traducción que corresponde mejor al concepto de participación que es central en el párrafo del Concilio.

La noción metafísica de participación implica dos notas:

1. Que toda perfección que hay en el ser que participa, proceda del ser que es fuente de que se participa.

2. Que la perfección del ser participado juntamente con la perfección del ser que es fuente de participación, no es superior a la perfección de este último considerada sola o en sí misma²⁹. Participar no significa *ser parte*, sino *tener parte en el ser*.

El ser, valor absoluto necesario y único, (trascendental), comprende todo el conjunto de los entes, cada uno *según la limitada medida que compete a su peculiar modo de ser (esencia categorial)* diverso de los demás. Por eso se dice que *participa* en el ser. No en el sentido que sea "parte del ser", pues obra cada uno de ellos como un todo subsistente. Participar significa "tener parte en el ser", no agotar toda la realidad cada uno de los todos que son realmente, pero de una manera limitada (distinta de la de los otros).

Cada ser "es", pero cada uno realiza el ser de una "manera" particular, diferente de las demás. Participa en el ser según el modo que le es propio (en la medida de su esencia). El orden ontológico es, pues, una unidad relativa de participación que remite al Ser que es por sí mismo (YHWE). Funda ella, además, la indispensable unidad de la idea trascendental de ser, que representa de manera actual, aunque implícita y confusa, a todos los seres finitos en una unidad conceptual *relativa*: no es una idea unívoca sino análoga³⁰, cuyo analogado principal es Dios Creador, Aquel cuya esencia es Ser, sin restricciones, del cual depende todo el orden de la finitud (los entes creados, que nada añaden a la plenitud desbordante del Ser, la Verdad y el Bien irrestrictos).

Pero Dios nos ha querido hacer partícipes no solo del ser que Él es en plenitud, sino de su obrar providente para cooperar con Él como causas segundas. “*Dios no da solamente a sus criaturas la existencia, les da también la dignidad de actuar por sí mismas* -dice el Catecismo de la Iglesia Católica n. 306- *de ser causas y principios unas de otras y de cooperar así a la realización de su designio*”, a título de ministros de su providencia (cfr. n. 1884). Santo Tomás llegó a decir que “*aquél que no reconoce esta actividad propia de la criatura, participada de la de Dios, está pecando contra la Bondad de Dios*”³¹

La participación trascendental propia de la relación entre las criaturas y Dios, se aplica en el texto conciliar a la relación entre mediación sacerdotal de Cristo y las diversas formas de mediación eclesial, en la *doble participación del sacerdocio por los fieles y en el sacerdocio ministerial* (2), y la participación de la bondad de Dios en las criaturas por la creación. Por la

²⁹ Cf. L. B. GEIGER, *La participation dans la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, 2ª ed. París 1953, 226.

³⁰ De Pot., 7.7. Sobre la participación –además del libro de cit. De Geiger- véase sobre todo la obra fundamental de C. FABRO, *La noción metafísica di partecipazione*, Torino, 1960. Cf. Angel Luis González, *Ser y participación. Estudio sobre la cuarta vía de Santo Tomás de Aquino*, Pamplona, Eunsa 1988. C.CARDONA, *Metafísica del bien y del mal*, Pamplona 1987, 75 ss.; J.FERRER ARELLANO, *Sobre el origen de la noción de Dios y las pruebas de la teodicea*, Anuario Filosófico 1972, 173-208 y *El misterio de los orígenes*, Madrid ., parte III cc. 1 y 2.

Hay una experiencia de la participación ontológica y del Tú divino por connaturalidad con el amor interpersonal en la relación yo-tú descrita por E. LÉVINAS, C. MARCEL, M. BUBER, etc... Cf. J.FERRER ARELLANO, *Metafísica de la relación y de la alteridad* (Pamplona 1998); *Amor y apertura a la trascendencia*, en Anuario filosófico II (1969) 125-136.

³¹ *Contra Gentes*, 3, 6, 9.

creación comienza a haber *más seres*, pero no *más ser*; es decir, por la creación se dan más seres con perfección, pero no más perfección en el conjunto. Este concepto de participación, en el sentido explicado, ha de aplicarse a la mediación de María; Cristo y María son *más sujetos de mediación* (de una mediación única que está en Cristo como en fuente y en María por participación), pero *no más poder de mediación* que Cristo solo³².

Coincido con el juicio de K.Barth cuando afirma que "el motivo" -todos los demás le parecen "cortos de vista y poco serios"- por el que un reformado "no puede hacerse católico" está precisamente en un presupuesto o preámbulo de la fe misma: la "analogía entis" que sería la diabólica larva del Anticristo. Creo que es el nominalismo de la filosofía subyacente a la Reforma -confesado por el mismo Lutero- el que impide el acceso noético a la noción de participación, que funda esa analogía, (sin la que no es posible ninguna "analogía fidei")³³. Pero, sin ella como perspectiva metódica, el verdadero sentido de la mediación materna de María -y la de la Iglesia como comunidad sacerdotal, que de ella deriva-, son imposibles de entender. "Unus Mediator", Sí. Pero aquella mediación participada nada "añade" a la plenitud fontal de Mediación y de gracia capital de Cristo, como la creación nada añade al Ser (no hay "plus entis, sed plura entia"). Aquel "pleroma" de la Cabeza "no excluye, sino que suscita en sus criaturas una múltiple cooperación que participa de la fuente única" (LG,62G).

Se trata siempre de la voluntad divina de no salvar a los hombres sino asociándolos, a título de instrumentos libres, a la obra de la salvación, propia y ajena, para que todos cooperaran con El -para decirlo con la conocida formulación de la Encíclica de Pio XII "Mystici Corporis" (AAS,1943,217)- a comunicarse mutuamente los frutos de la Redención, "no por necesidad, sino a mayor gloria de su Esposa inmaculada". Tal es la ley de la alianza nupcial de Dios con los hombres, preparada y proféticamente prefigurada en la antigua alianza con Israel, y realizada en la nueva y definitiva alianza en Jesucristo, en las tres fases o momentos que distingue la tradición de los Padres: esponsales en la Encarnación, bodas en el Calvario, y consumación de la bodas en el misterio eucarístico, fuente de toda vida sobrenatural del Cuerpo místico (cf. 1 Cor 10,7; SC 9), como prenda y anticipación sacramental del las bodas del Cordero con la Esposa que desciende del Cielo, la nueva Jerusalén escatológica del Reino consumado (Cf.Ap 21,2).

La iniciativa es del Esposo. Pero la función de la Esposa no es meramente pasiva. Debe aportar "el don de la Esposa", que propiamente no añade nada a la obra salvífica de "Unus Mediator", pues de ella participa y muestra su necesidad. Suscita, con su sacrificio Redentor, una participación en su plenitud de Mediación y de Vida en la Esposa que adquiere en el trono triunfal de la Cruz, a la que capacita, enriqueciéndola con "dones jerárquicos y carismáticos" (LG 64), para tener parte en la obra de la Redención. De ahí la asociación de María como nueva Eva en la Obra de la Salvación; y de manera derivada, de la Iglesia, que participa en su misterio, reflejando su imagen trascendente de mediación materna y de santidad inmaculada.

La imagen de la Mujer-Esposa Madre y Virgen (la "Hija de Sión" bíblica) alude, precisamente, al "misterio" (Ef 5,32) de María, y al más íntimo misterio de la Iglesia, verdadera razón formal de su existencia, como culminación que es del misterio de la "alianza". De ahí la importancia de la noción bíblica de la Mujer, la Madre del Mesías, a cuya imagen, la Iglesia, Esposa del nuevo Adán, coopera -como nueva Eva- con el nuevo Adán en la restauración de la vida sobrenatural perdida (Gen 3, 15, Apoc 12). Los tres "und" (et) que -al decir de K.Barth sapan de la dogmática católica a un reformado (al "Sola gratia" -gracia "y" cooperación humana-; al "sola fide" -fe "y" obras-; al "sola Scriptura" -Escritura "y" la cooperación eclesial, mediante la Tradición y el Magisterio-)³⁴ no son sino tres dimensiones de un mismo misterio de participación de la plenitud de mediación y de gracia de Cristo, el único Mediator. Aquel "pleroma" (plenitud) de la Cabeza en su consumación Pascual "no excluye, sino que suscita en sus criaturas una múltiple cooperación que participa de la fuente única" como dice la Constitución dogmática sobre la Iglesia del Concilio Vaticano II (LG 62g), aludiendo la mediación materna de María y la mediación sacerdotal de la Iglesia, común y ministerial, que difieren entre sí no sólo de modo gradual sino esencial. (Lutero sólo admitía el sacerdocio común de los fieles - que no es propiamente una mediación salvífica - y negaba el sacerdocio ministerial).

³² C. POZO, *María en la obra de la salvación*, Madrid 1974, 116 ss.

³³ Cf. K. BARTH, *Ibid*, II-1, sec.27 p.253.

³⁴ K.BARTH, *Kirch. Dogm. I,I*; Zürich 1964,8ed,VIII-IX.

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

Supuesta esta doctrina, puede responderse de modo convincente a la pregunta de por qué habríamos de recurrir a la mediación de María si no añade valor alguno nuevo a la de Cristo. La respuesta -afirmaba acertadamente C. Pozo- es clara: por respeto a la realidad tal y como la descubrimos en la revelación del plan salvífico de Dios, que ha querido contar con la cooperación de sus criaturas -dignificándolas- para que se realice la obra de la salvación. El hombre ha de llegarse a Cristo en y por la Iglesia, aunque ésta no representa valor alguno sobreañadido a Cristo; o más radicalmente, el hombre ha de contar con la creación, aunque ella no añade perfección alguna a la perfección infinita de Dios.

Dios se complace en el enaltecimiento de sus criaturas haciéndolas partícipes de su causalidad creadora y de la realización de su plan salvífico. Esta perspectiva nos muestra la fascinante belleza del plan salvífico de Dios expresado en la clásica fórmula "*nadie tiene a Dios por Padre, si no tiene a María* (tan marginada hoy por una teología racionalista demasiado extendida) y -derivadamente- a la Iglesia por Madre.

La mediación materna de María es, además -eh aquí una razón de conveniencia-, *una mediación "ad melius esse"*, en cuanto fomenta la unión con Cristo Redentor haciéndola más dulce y atractiva: "*La mediación de Cristo por medio de su humanidad se irradia en el corazón de la Virgen*, que en el cielo también continúa su acción maternal junto a su Hijo glorioso, alcanza así a toda la humanidad hasta el fin del mundo, de modo que cualquier hombre puede sentirse presente en su corazón junto a Cristo, su Hijo Redentor, que *se complace en suavizar todos sus gestos salvíficos con la dulzura de un corazón de Madre*"³⁵. Cuando, pues, nos dirigimos a estos intermediarios, no es por falta de respeto o de confianza en Dios en Cristo, sino para reconocer y *respetar sapientísimo el plan de su gobierno del mundo que se complace en dignificar sus criaturas haciéndolas participar como causas segundas* de la ejecución del plan de su providencia que "no excluye, sino que suscita entre las criaturas diversas clases de cooperación, participada de la única fuente" (LG 62) (cf. RM, 38).

6. María es el miembro más eminente de la Iglesia Cristo total, cuya cabeza es el nuevo Adán, pero trasciende a la Iglesia como Esposa de Cristo en el misterio de la nueva Eva, sacramento universal de salvación.

El Cc. Vaticano II afirma que María es el miembro más eminente de la Iglesia -lo enseña la "Lumen Gentium" (53)- pero teniendo en cuenta -el eclesiopitismo no parece advertirlo- que esa *eminencia* alcanza el orden hipostático en el ser y en el obrar. María es, en cuanto prerredimida, *inmanente a la Iglesia* como cuerpo místico de la única Cabeza que es Cristo, "Unus Mediator". Pero la plenitud de santidad inmaculada -efecto sobrenatural de la única mediación de Cristo- le fue otorgada para disponerla a ser digna Madre del Redentor, asociándola en la constitución de su *ser* teándrico -en cuya virtud es Mediador y Cabeza potencial de la Iglesia-, y en su *obrar* salvífico, hasta su consumación pascual. Como dice la Encíclica "Redemptoris Mater": <<Si fue la primera en experimentar los efectos sobrenaturales -la redención preservativa- de la única mediación de Cristo, fue para disponerla a cooperar con Él (único Mediador de la salvación humana). Y tal cooperación es precisamente esa mediación subordinada a la mediación de Cristo>> (como Corredentora del resto de los descendientes de Adán (en la redención liberativa) (n. 39). Es, pues, miembro tan singular y eminente que -en cuanto asociada a Cristo, por voluntad de Dios, en la obra de la salvación en el orden de la redención adquisitiva -es

³⁵ P. PARENTE, *María con Cristo, en el designio de Dios*, Madrid 1987, 92.

trascendente a la Iglesia, considerada -obviamente- no como el Cristo total -Cabeza y miembros- (pues toda la plenitud de gracia y mediación maternal de María deriva de la de Cristo), sino como la Esposa que Cristo, Cabeza de la nueva humanidad, nuevo Adán, adquirió para sí –recordando el origen de la primera mujer en el sueño del viejo Adán en el Paraíso- en el sueño de la muerte de la Cruz, al precio de su Sangre, con la cooperación de María Corredentora, su Madre, la “Mujer” del Génesis y del Apocalipsis, título con el que es designada por Cristo en la Cruz.

Como muestra F. Ocáriz en su estudio “La mediación materna de María en la Redemptoris Mater”³⁶ *la participación de orden trascendental en la mediación capital de Cristo, que a todos los miembros de la Iglesia afecta -al menos por el sacerdocio universal de los fieles-, en el caso de la mediación maternal de María -Mediadora en el Mediador- implica una plenitud de comunión-participación que en la consumación escatológica que sigue a su Asunción alcanza una tal intimidad e intensidad (“cor unum et anima una”), que forma con Cristo (huelga decir que siempre subordinadamente a Él) un sólo instrumento “dual” de la donación del Espíritu (en sentido propio, no meramente apropiado, como el Don increado por participación en el cual -la caridad- nos hace ser Cristo”): hijos del Padre en el Unigénito) a la Iglesia. No es sólo Madre de la “divina gracia” que santifica a cada miembro de la misma individualmente considerado (puntualizan C. Pozo y P. Galot) sino de los “dones jerárquicos y carismáticos” (LG 4) propios de la vocación personal de cada uno de ellos en esencial vinculación al “nosotros” de la Iglesia, comunidad de salvación, que -en cuanto “mutuo se complent et ad invicem ordinantur”- la constituyen en comunidad sacerdotal “organice structa” (LG 12) institución social al servicio de la comunión salvífica que la caridad opera; es decir de la Iglesia entera, cuya maternidad deriva de la de María. María es su Madre, y por eso la trasciende. Está tan íntimamente unida a la Cabeza, que las imágenes “cuello o arcaduz”, le parecen a F. Ocáriz, con razón -como se comprende después de lo dicho- demasiado débiles³⁷.*

Las discusiones acerca de la mediación de María antes del Concilio contribuyeron –afirman sin ningún fundamento algunos teólogos católicos (como Y. Congar y H. Müllhen)- a oscurecer la función mediadora del Espíritu de Cristo, justificando así, al menos en parte, la objeción tradicional de los protestantes a la Teología católica, de sustituir su función mediadora por la de María.

Se comprende esta acusación en la teología protestante. Dado el nominalismo que subyace en ella -que hemos mostrado en este estudio-, es lógico que encuentre dificultades en admitir las nociones de *participación* y de la *analogía entis*, en ella fundada (el único obstáculo serio según Barth para que un reformado se haga católico), que es la clave para la recta comprensión de nuestro tema. Pero no es éste el caso de estos teólogos católicos, que deberían advertir que la Mediación universal materna de María, que tiene un sólido apoyo en la Escritura y la Tradición, *no implica un añadido superfluo de sustitución* de lo que correspondería al Espíritu Santo -como absurdamente afirman-, *sino una participación de la Mediación de Cristo en el Espíritu, Unus Mediator*, que brota de su *pleroma* desbordante, que *nada le añade* y muestra su eficiencia y necesidad. *Dios ha querido muy convenientemente asociar a su Madre -la Inmaculada (la Panhaghia y la Pneumatofora de la tradición oriental)- en la donación del Espíritu vivificante que nos merece el nuevo Adán –como nueva Eva, Madre espiritual de los vivientes- en “la hora”*

³⁶ F. OCÁRIZ, *La mediazione materna de Maria nella “Redemptoris Mater”*, Romana 1987 p.311s. *María y la Trinidad*, Scripta theologica, 20 (1988), pp 771-798.

³⁷ En otros estudios teológicos, como *La persona mística de la Iglesia esposa del nuevo Adán*, en “Scripta theologica”, 1995 (27) 789-860, he procurado mostrar que *la Iglesia Esposa de Cristo subsiste como Persona*, en sentido propio, no meramente metafórico (muy distinto del propuesto por H. MÜHLEN, “Una Persona -la del Espíritu- en muchas personas, Cristo y nosotros, sus fieles”, que es puramente metafórico), *en la Iglesia fundada sobre la firme roca de Pedro, en virtud de la materna mediación de María, “la Madre de los vivientes” (nueva Eva), como sacramento y arca de salvación -la “Catholica”- que atrae por obra del Espíritu a su seno materno a todos los hombres de buena voluntad, formándose progresivamente así la estirpe espiritual de la Mujer -profetizada en el Protoevangelio y tipificada por toda una corriente mesiánica femenina en el trasfondo bíblico de la Hija de Sión- que no es otra que “el Pueblo mesiánico que tiene por cabeza a Cristo y la común dignidad de hijos de Dios en los cuales habita el Espíritu Santo como en un templo” (cf. LG,9b).*

Sobre la noción de persona -subistente y relacional- en la que me apoyo-muy diversa de la de J. MARITAIN, que defiende también, (cfr. *L’Eglise sa personne et son personnel*, París 1970), la personalidad en sentido propio de la Esposa de Cristo) cfr. J. FERRER ARELLANO *Metafísica de la relación y de la alteridad, y Fundamento ontológico de la persona*, en “Anuario Filosófico”, 1994, 990 ss.

de su tránsito de este mundo al Padre (Jn 13, 1. Cfr. 12, 23), que es también “la hora de la Mujer” (cfr. Jn 16, 21)-.

Es indudable que esta perspectiva pneumatológica estaba quizá demasiado implícita – por eso era conveniente explicitarla como recomienda la “*Marialis cultus*” de Pablo VI” (12 Febrero 1974), n. 27, y hace la “*Redemptoris Mater*”- pero, en modo alguno ausente en la mariología preconiliar, sobre todo en la tradición franciscana que, desde S. Buenaventura, hasta Maximiliano Kolbe, ha contemplado la presencia del Espíritu Santo en la Inmaculada -que describe como una “cuasiencarnación”- en la perspectiva de la doble misión siempre conjunta e inseparable del Verbo y del Espíritu en convergencia llamativa con la Mariología pneumatológica del cristianismo mental.³⁸

María es *Mediadora en el Mediador, formando con Él un único instrumento “unidual” de donación del Espíritu*, que brota del Costado abierto de Cristo y de la espada de dolor de la Mujer. El Espíritu de Cristo, fruto de la Cruz, nos modela en la caridad, conforme al modelo de Jesucristo, y nos identifica así con Él como hijos en el Primogénito entre muchos hermanos, haciéndonos partícipes de la Filiación del Unigénito del Padre, e “Hijo Primogénito de la Mujer”, en el molde materno -el corazón de la Mujer- en que se formó nuestra Cabeza, primogénito entre muchos hermanos.

El Pseudoagustín llama a María “forma Dei”, molde viviente del Unigénito de Dios, primogénito entre muchos hermanos, donde se “formó” la Cabeza del resto de la descendencia espiritual de la Mujer. San Luis María GRIGNON DE MONFORT completa esa idea luminosa atribuida durante siglos al santo Doctor -en perfecta congruencia, por lo demás, con su eclesiología- en su conocida obra *El secreto de María* (Obras BAC. p.288) escribiendo: “cualquiera que se mete en este molde y se deja manejar, recibe allí todos los rasgos de Jesucristo”. Alude en lenguaje popular y muy sugerente -que se encuentra también en los escritos de S. Maximiliano Kolbe- al misterio de la mediación materna de María.

María es la Mujer del Génesis y del Apocalipsis, asociada como nueva Eva, al triunfo del nuevo Adán sobre la antigua Serpiente, junto a la Cruz salvadora, en “la hora” de Jesús (Jn 12,32). Es ahí donde el nuevo Adán adquiere a la Iglesia como esposa, que nace -radiante de belleza- “quasi in occulto”, de su costado abierto y de la espada de dolor de la Mujer. Ella -María- la hace partícipe -como Madre suya que es- de su -santidad inmaculada (“sine macula neque ruga”)- y de su misteriosa fecundidad virginal, que la Iglesia ejerce aportando el don de la esposa que postula la “alianza” nupcial. Tal es el horizonte de la revelación bíblica desde el alfa del Génesis hasta el omega del Apocalipsis; pues -como dice Clemente de Alejandría en la feliz y expresiva fórmula de gran densidad metafísica, (que cita el Catecismo de la Iglesia Católica de 1992 (n. 760)): “ así como la voluntad de Dios es un acto y se llama mundo, así su intención es la salvación de los hombres y se llama Iglesia” (Pedagogo 1, 6), que coincide con la descendencia de la Mujer, el Cristo total, Cabeza y miembros (cfr. Gen 3, 15).

Conclusión

1. *En la luminosa perspectiva abierta por la enseñanza de Juan Pablo II sobre la mediación materna de María, se integran, en una adecuada fundamentación trinitaria e histórica salvífica -en sus implicaciones eclesiológicas -a la luz de la filosofía y antropología cristianas, que urge valorizar e integrar en el trabajo teológico- las tres perspectivas mariológicas de que habla justamente X. Pikaza³⁹. La perspectiva protestante que contempla a María como modelo de fe, y la ortodoxa, que la contempla en perspectiva sofíánica, como icono del Espíritu, (la*

³⁸ Cfr. O.D, FEHLNER, *St Maximilian M. Kolbe, Pneumatologist. His theologiae of de Holy Spirit, New Bedford, MA. 2004.* OCHAITA <<La colaboración de María a la redención en la vida y escritos de San Maximiliano Kolbe>> *Estudios Marianos*, 70 (2004), 207-335. Cfr. Sobre este tema J. FERRER ARELLANO, *The Immaculate Conception as the condition for the possibility of de Coredemption in Mary of de Foot of de Cross, V, Acts of the V symposium on Mariam Coredemption, (Worth Abbey School, England, July 21-24, 2004). Academy of de Immaculate. New Bedford, MA. 2005, 58-185. Especialmente pp. 168 ss.*

³⁹ De la POTTERIE-PIKAZA-LOSADA, *Mariología fundamental*, Salamanca 1985, 124 ss.

Pneumatófora, Icono transparente del Espíritu e instrumento de su donación en los antípodas del pesimismo protestante, que niega toda deificación en la naturaleza caída), son enraizadas -sin unilateralismos excluyentes-, en la perspectiva *católica* –si se entiende en su sentido pleno- que subraya su esencial vinculación a Cristo, en su ser teándrico y en su obrar salvífico, como mediadora maternal en el Mediador.

Pikaza valora positivamente el diagnóstico -por desgracia bastante exacto- de que si la corredención o mediación mariana ocupaban un lugar central en las mariologías preconciliares, “*la situación ha cambiado del tal manera tras el Concilio que aun los autores que pasan por más tradicionales en este campo han prescindido, como vergonzosamente, de los títulos de la mediación universal y corredención de María.* (Cita como ejemplo. C. Pozo -*María en la Obra de la salvación*, Madrid 1974 -que presidió la comisión de mariólogos que se opuso en Czestochowa en 1996 a la oportunidad de la definición dogmática”).

Siguiendo la luminosa pauta de la “Redemptoris Mater” -en el contexto del rico Magisterio de Juan Pablo II, también sobre la *importancia de la filosofía cristiana* para el recto trabajo teológico, tan vigorosamente expuesta en la “Fides et Ratio”)- , hemos visto cómo *cabe integrar armoniosamente aquellas tres perspectivas, superando unilateralismos y estrecheces, que han dado también en la Mariología católica más clásica, por no sacar todas las consecuencias de una justa fundamentación cristológica, pero no suficientemente contemplada a la luz del misterio trinitario y de la doble misión conjunta e inseparable desde el Padre, del Verbo y del Espíritu* (“las dos manos del Padre”, en el sugerente lenguaje de S. Ireneo) en la historia de la salvación, que confluye en la plenitud del Cristo total de la nueva Jerusalén escatológica. *La fe de María*, adecuadamente considerada -superando la perspectiva fiducial extrinsecista luterana- *es el fundamento de su materna mediación* -subrayada por la tradición teológica católica romana- *como nueva Eva -Mediadora en el Mediador único participada de la mediación capital del nuevo Adán* a la que nada añade, sino que muestra su eficacia y necesidad-, y está ordenada -“*ad melius esse*”-, a la restauración de la vida sobrenatural; y *de su presencia en el misterio de Cristo y de su “pleroma” la Iglesia. María, como icono del Espíritu* -la “*Pneumatófora*” de la ortodoxia- *indisolublemente unida a su Hijo, la vivifica en y a través del misterio de aquella “mediación unidual” de la que vive la Iglesia como instrumento del Reino* hasta su consumación escatológica.

2. He aquí por qué se puede y se debe decir, que *la Iglesia nació, en tanto que Esposa, Persona mística distinta de Cristo, su Esposo y Cabeza -de su costado abierto “y” de la espada de dolor de la Mujer*, (se trata de una “y” de *participación trascendental* que -a diferencia de la participación predicamental- *nada añade a la plenitud de Mediación y gracia capitales de Cristo*, pues de ella brota -por libre querer divino, cuya conveniencia suma es patente- y *muestra su necesidad, haciendo más amable el camino de la vida cristiana -no otra es la razón de suma conveniencia- con el atractivo de la ternura de un corazón de madre, que refleja la misericordia del Padre* que tanto amó al mundo que envía a su Hijo unigénito en el Espíritu (cfr. LG 62 G)).

3. María es Madre del *Cristo total* (la descendencia -en singular- de Abraham (cfr. Gal. 3, 16), nuestro padre en la fe, que es la descendencia misma de la Mujer del alfa y del omega, del Génesis y del Apocalipsis (“bienaventurada tú, que has creído, Lc 1, 45)), *con una maternidad que en la Cruz “se derrama” sobre la Iglesia* (Cfr. R M, 24), *en y a través de la cual alcanza en el Espíritu a los hombres, uno a uno, que acepten el don salvífico* que a todos se ofrece, sin excepción. *Una maternidad que procede de la fuente originaria de la vida íntima divina y de todas sus obras ad extra; es decir, de la Paternidad subsistente de Dios Padre* -que contiene por eminencia las propiedades de la maternidad (cfr. CEC, 239)-, *que ella refleja, imita y participa en el Espíritu*⁴⁰, que se realiza en y a través de la Iglesia, y *no tiene otra meta -y sentido- que facilitar el retorno al Padre de la humanidad dispersa por el pecado* en la fraternidad de los hijos de Dios en el Cristo total, del justo Abel al último de los elegidos.

4. *María no puede ser obstáculo para ninguna forma de ecumenismo sano y constructivo, sino su más sólida garantía de evitar equívocos y graves adulteraciones.*

⁴⁰ Cfr. Sobre este tema, J.FERRER ARELLANO, *Dios Padre, origen de la vida trinitaria, como fuente ejemplar y meta del misterio de María y de la Iglesia*, Eph. Mar. (1999), 53-125.

Es este uno de los casos más claros en que se manifiesta la "jerarquía de las verdades" (UR 11c), y cómo desde una primaria se pasa a otra que le está estrechamente unida. El diálogo con los protestantes en este punto debe dirigirse primariamente a facilitarles el descubrimiento del contenido pleno del misterio de Cristo. Aparece así -en su plenitud desbordante- el misterio de María, derivado e indisolublemente unido al misterio de la Iglesia en una unidad indivisible de participación en "la única mediación del Redentor que no excluye, sino suscita en sus criaturas -como la única bondad de Dios se difunde realmente en ellas de forma distinta -una múltiple cooperación que participa de la fuente única" (Cf. LG 62 b). Según Pablo VI (Cf. Encíclica "Marialis Cultus"), María es "el centro maternal de la unidad" y "madre de la unidad" que con sus plegarias alcanzará la plena integración de los hermanos separados "en la única Iglesia fundada y querida por Cristo". La unidad -que tiene su raíz en la misma fe y obra la caridad, infundidas en el bautismo- es fruto de la mediación materna de María, en y a través de la sacramentalidad maternal de la Iglesia, que comienza a ejercerse en la regeneración bautismal -vinculada a la acción de María- y culmina en el misterio eucarístico, raíz de la eficacia salvífica de toda su actividad (cf.SC 9, 18).⁴¹

María atrae a sus hijos y obtendrá de su Hijo "Primogénito entre muchos hermanos" (Rm 8,16) su plena comunión "en un sólo rebaño bajo un sólo Pastor" (Jn 10,16). Ella, como en Caná de Galilea, acelerará el cumplimiento de esa profecía que funda la esperanza ecuménica de la Iglesia. Todo lo que puede El en su omnipotencia, se ha dicho con frecuencia, lo puede su Madre, anticipándolo, con su intercesión. Ella se une a la oración sacerdotal de Jesús (Jn, 17), en la que pidió al Padre, que todos sus discípulos fuéramos "uno", como lo son Ellos en la unidad del Espíritu, en la íntima "comunión" de la indivisible Trinidad. La oración de Jesús -que es necesariamente oída por su Padre- será realizada cuando llegue la hora de Dios, preparada por María, que cuenta con la cooperación de sus hijos para que se abrevie el tiempo de la dura prueba - el escándalo- de la división de los cristianos, que tanto entorpece el plan salvífico de Dios. Será la hora de María, que siempre prepara, como aurora del Sol de Justicia, el advenimiento del reino mesiánico, desde los humildes comienzos de Nazaret, hasta la plenitud del Reino consumado a lo largo del la historia de la salvación.

5. En un estudio sobre la mediación materna de María (publicado en "Eph. Mar" 48 (1998), 469 ss)⁴², comenté el voto negativo del dictamen de la comisión nombrada para responder a la demanda de la definición dogmática, con ocasión del congreso mariano de Czestochowa de 24-VIII-1996. En él se afirma sin argumentos sólidos que los tres títulos propuestos -corredentora, mediadora y abogada- resultan ambiguos -la abigüedad desaparece si se explica bien el sentido de los términos y su clara raigambre bíblica, patrística y magisterial-, añadiendo "que será preciso reflexionar el porqué de su escasa utilización del primero de ellos por el Magisterio desde hace 50 años". Sea lo que fuere de esa última afirmación -que se ha demostrado en buena parte falsa, como ya apuntamos-, es evidente que *es una clamorosa falsedad en lo que a Juan Pablo II se refiere, para quien la mediación materna de María (véase "Redemptoris Mater", especialmente III parte), es la clave de su enseñanza mariológica* -en la que emplea de nuevo el título "corredentora" retomando el vocablo consagrado en el Magisterio anterior que parece el

⁴¹Cfr. A. BANDERA, *La Virgen y los sacramentos*, Madrid 1987. La declaración *Dominus Iesus* de la CDF (16-VI-2000) rechaza que los elementos de verdad y de vida de las religiones sean independientes de la única mediación de Cristo y su Iglesia. Los "semina Verbi" proceden del Espíritu de Cristo en su consumación pascual y ejercen un papel de preparación evangélica, por más que otros elementos de ellas constituyan más bien obstáculos. La declaración *invita a profundizar en la mediación participada, que no excluye los elementos positivos de estas religiones.*

El Concilio Vaticano II, en efecto, afirmó que: "*La única mediación del Redentor no excluye, sino suscita en sus criaturas una múltiple cooperación que participa de la fuente única.* Se debe profundizar en el sentido de esta mediación participada, siempre bajo la norma el principio de la única mediación de Cristo: *Aun cuando no se excluyan mediaciones parciales, de cualquier tipo y orden, éstas, sin embargo cobran significado y valor <<únicamente>> por la mediación de Cristo, y no pueden ser entendidas como paralelas y complementarias.* No obstante serán contrarias a la fe cristiana y católica aquellas propuestas de solución que contemplen una acción salvífica de Dios fuera de la única mediación de Cristo". (n. 14. Cfr. nn. 21 y 22). Cfr. J. FERRER ARELLANO, "La unicidad y universalidad de Cristo y de la Iglesia, centro y fundamento irrenunciable de la Teología de las religiones", en *Studium legionense* 45 (2004), 187-222.

⁴² J. FERRER ARELLANO, <<La doble misión conjunta del Verbo y del Espíritu Santo como "Incarnatio in fieri". Consecuencias mariológicas y eclesiológicas". *Ephemerides Mariologicae*, 48 (1998), 405-457.

más apto para expresar la cooperación “única y singular”-eficiente, próxima y objetiva- de María asociada al nuevo Adán como la nueva Eva al Redentor.⁴³

Es evidente que no está maduro nuestro tema -la definibilidad del quinto dogma mariano- en un determinado ambiente teológico, demasiado extendido. Ahí está la raíz de su posible inoportunidad -a la prudencia del Magisterio corresponde juzgarlo- pero en modo alguno en un “déficit” de fundamentación doctrinal en las fuentes teológicas -en el triple plano trinitario, eclesiológico y antropológico que echa en falta en su comentario al dictamen la Academia mariana internacional- que ofrece sobradamente, a mi juicio, el Magisterio de Juan Pablo II, que ha inspirado este estudio -como tantos otros que van multiplicándose estos últimos años⁴⁴- (tengo motivos para sospechar que está deseando hacerlo)-; y menos todavía supuestas dificultades ecuménicas. Las dificultades son más, en su raíz -como hemos procurado evidenciar más arriba- de “preámbulos de fe” de la raíz nominalista -de orden filosófico, en rigor- con su consiguiente giro inmanentista y antropocéntrico subjetivista que urge superar - como subraya vigorosamente Juan Pablo II en la luminosa carta encíclica “Fides et Ratio”-, que de contenido teológico en sentido estricto. Llegará cuando llegue la hora de Dios.

6. La plena promoción -no su supresión, como algunos proponen- de esta mediación materna de “la llena de gracia”, como mediadora de la unión entre la Cabeza y el cuerpo, entre Cristo y nosotros -más aun, mediadora en el Único Mediador, en “unicidad dual” (“cor unum et anima una”)-, porque es Virgen y Madre de Dios Redentor, y porque es corredentora en el Calvario, es el camino -subraya el prestigioso teólogo franciscano P. D. Fehlner- para una inteligencia más profunda del misterio de María, disipando toda duda y allanando, así, las dificultades hacia una eventual -quizá próxima- definición dogmática de la “mediación materna de María Inmaculada como Corredentora, Dispensadora universal de todas las gracias y Abogada o Intercesora del Pueblo cristiano” (según la fórmula que acertadamente propone). Sería, sin duda, el modo más eficaz de realizar los fines del ecumenismo: la unidad de todas las ovejas en el único rebaño, que es la Iglesia edificada sobre Pedro. La Inmaculada, Madre de la Unidad, aplastará la cabeza del que fomenta errores y rebeliones en la Iglesia.⁴⁵

Joaquín FERRER ARELLANO

⁴³ M. PONCE CUÉLLAR, <<Razones de una controversia sobre la colaboración de María a la salvación>>, en *Estudios Marianos* 70 (2004), 189-207. Concluye su estudio con la afirmación -de la que discrepo- que “si bien es cierto que la Biblia, los Padres y el Magisterio ofrecen una sólida fundamentación a la doctrina de la cooperación de María a la obra salvadora, no puede decirse lo mismo, si descendemos a propuestas concretas, es decir, a interpretaciones que, como la de Maravalle, no se limitan a una exposición de los aspectos fundamentales, sino que pretenden encontrar apoyo doctrinal aún para una determinada terminología, deudora de concepciones ligadas a presupuestos teológicos hoy en revisión”.

⁴⁴ Son muy numerosas las reuniones científicas y publicaciones, sobre todo en Italia y EE.UU., que evidencian teológicamente la definibilidad de esta prerrogativa mariana como V dogma mariano, especialmente las promovidas por Mark. Miravalle (cfr. nota 16) y por la Academia de la Inmaculada (de los Franciscanos de la Inmaculada). Cfr. la revista internacional *Immaculata Mediatrix*, que publica el Instituto teológico “Immaculata Mediatrix” en Frigento desde 2001, que da cuenta de las numerosas publicaciones científicas sobre el tema en todo el mundo. Entre ellas destacan los volúmenes (seis hasta ahora) de VV.AA. *Maria Corredentrice, Storia e teología*, Casa Mariana editrice, Frigento.

⁴⁵ P.D.M. FEHLNER, *Il cammino della verità di Maria Corredentrice*, AA. VV., *Maria Corredentrice, Storia e Teologia*, V, pp. 33-119. El P. Stefano M. MANELLI (*Maria a titolo unico, e Corredentrice*, *ibid*, V, pp. 27-31) comenta la teleconferencia teológica de P. G. COTTIER, promovida por la Santa Sede, publicada en el Osservatore Romano de 3-4 Junio 2002, p. 8, donde reivindica la oportunidad del título de Corredentora, por su participación única en el evento mismo del Calvario. Ella ha sido asociada -a título único- a la oferta redentora que ha merecido la salvación de todos los hombres en unión con Cristo y subordinadamente a Él (en el orden de la redención objetiva). El P. Manelli subraya “la perfetta intessa e perfetta armonía” entre esta conferencia de Cottier (teólogo pontificio) y la catequesis papal del 9-IV-1997 que algunos habían señalado ya como una formulación de la verdad de la Corredención -proxima fidei y proxima definibilis- que podría preparar el camino para una eventual definición.