

# MARIA Y LA IGLESIA. LA SOLIDARIDAD DEL AMOR, REALIDAD TEOLOGICA DE MARIA

KURT KRENN

Este trabajo se propone un objetivo que no está quizá en la línea de la mariología teológica más acreditada. Su objeto, por otra parte, no se aleja del tema central de este Simposio Internacional de Teología. Al intentar mostrar que la solidaridad en el Amor es la realidad teológica de María, quiero contribuir a la profundización de un importante aspecto de la sacramentalidad de la Iglesia, que tiene en María su *typos* perfecto, en su misterio de maternidad y de anticipación redentora. Presupone muchas opiniones y datos ciertos que la teología católica ha aportado en el curso de los siglos y pretende ser especialmente —incluso podríamos decir que exclusivamente— especulativo. Esto no significa que trate de introducir en la estructura de la teología mariológica y de las tesis marianas una lógica más rigurosa ni unos conceptos mejor perfilados. Una lógica rigurosa sería sin duda bien acogida en algunos sectores teológicos, pero no tendrían eficacia alguna contra ese «agnosticismo mariológico» que caracteriza a amplias zonas de la conciencia teológica actual. Tampoco intenta el presente trabajo apoyarse en esa deducción teológica que parte de textos bíblicos, de formulaciones dogmáticas de la Iglesia, de materiales de la tradición, de hechos históricos, de determinadas formas de culto mariano, para descubrir nuevos territorios teológicos o reforzar los enunciados y las creencias del pasado. Tampoco se propone formular nuevas ideas sobre mariología partiendo de la configuración de una cierta coincidencia de «totalidad dogmática de la fe católica». Todas estas perspectivas que, ya de entrada, dejamos de lado, hacen referencia de un modo u otro al «concepto» en cuanto *instrumento de exposición teológica*, al margen del origen de tales conceptos en mariología.

Hubo quizá épocas en que la teología dedicó sus mejores esfuerzos a la esfera conceptual. En tales épocas, los teólogos tendían a considerar la sistemática y la estética de los conceptos como un reflejo fiel e indiscutible de la *realidad misma*. Actualmente una sistemática y una estética teológicas chocan más bien con la repulsa

general. Si el mundo conceptual y su coherencia equivalían en tiempos pasados a una aproximación a la realidad, hoy sólo cabe afirmar los conceptos generales como expresión desvaída de un mundo enigmático donde sólo *lo particular como tal* puede considerarse como real. En el plano filosófico, la objeción de que los conceptos no expresan la realidad y el postulado de que la realidad sólo puede ser individual son notas distintivas de buena parte de la teología actual.

Hay una corriente teológica muy difundida que, careciendo de un núcleo conceptual y sin regirse por ninguna orientación filosófica especial, se atiene en muchos aspectos al *fenómeno particular como lo auténticamente real*. Lo que excede de lo particular y se expresa en forma de generalización queda reservado, según esta teología, a la filosofía lingüística, a la sociología, a la psicología, a la crítica histórica, a la hermenéutica, etc., disolviéndolo en hechos particulares. Esta teología estima que sólo lo particular puede ser real, y la asignación de los enunciados religiosos generales, de las formas y las creencias religiosas concretas a las diversas disciplinas científicas convierte al fenómeno religioso en objeto de las distintas ciencias, pero reduce al mismo tiempo este fenómeno en sus diversas formas y modalidades a meros hechos particulares. Pero si lo religioso con sus exigencias máximas y sus afirmaciones absolutas queda reducido a un hecho científico, no existe ya la exigencia ni la afirmación religiosa; desde ese momento ha pasado a ser simple objeto de una ciencia que no se preocupa de la realidad sugerida por el fenómeno religioso. La objetivación de lo religioso en simple hecho particular supone el desinterés por la realidad expresada por el fenómeno religioso como tal.

En esta perspectiva científica, la teología ofrece una estampa curiosa: ya no habla de Dios, sino de nuestro «lenguaje sobre Dios». La filosofía lingüística estudia el lenguaje sobre Dios en sus presupuestos y en sus posibilidades y Dios mismo desaparece como objeto científico. El lenguaje sobre Dios se convierte en un hecho de observación y para tales ciencias Dios pierde toda objetividad y toda verdadera realidad.

El «lenguaje sobre Dios» es sólo un ejemplo entre otros muchos. En la misma línea se produce la pérdida de la realidad en una teología dogmática que se transforma en simple historia de los dogmas. Algo análogo ocurre con la ciencia exegética, que se guía por criterios históricos, literarios y lingüísticos. Olvidando que su objeto es la palabra del Dios revelado, veraz, redentor. Los ejemplos se podrían extender a una moral que se presenta como ciencia de la

plausibilidad ética. Un fenómeno similar ha dado pie a la psicologización, la sociologización y la historización de la realidad religiosa.

La consideración científica de lo particular como única realidad, que es la perspectiva por la que ha optado una cierta teología actual, tiene a veces como consecuencia otro estrechamiento de horizonte: lo particular como parte del mundo de nuestra experiencia, es siempre espacial y temporal; y esta equiparación de lo particular con lo espacio-temporal hace que el conjunto de la realidad quede reducido en último extremo a lo material, a lo corpóreo, a lo mudable, mensurable, sensible y empírico. Este estrechamiento de la realidad vuelve problemática, por ejemplo, la inmortalidad del alma humana, ya que los criterios de la razón humana no pueden garantizar la identidad del hombre más allá del mundo empírico de las cosas particulares. «Sólo lo individual es real» conduce también, en ciertas formas de la teología actual, a una exaltación casi irracional del lenguaje teológico. En efecto, también estas teologías son conscientes de que con la apuesta científica por lo individual como criterio de lo real los enunciados sobre lo divino, sobre lo sobrenatural, sobre la gracia y sobre lo trascendente sólo son posibles apelando a un lenguaje desbordante. Por eso afrontan los problemas teológicos enfatizando la omnipotencia de Dios, la fe, la gracia, el don, lo contradictorio, lo paradójico y lo antinómico, sin ver las posibilidades de la razón, de la metafísica y del ser humano en los distintos temas religiosos y teológicos. No es difícil demostrar que tales tendencias de la teología actual revelan una vieja afinidad con las posiciones básicas del voluntarismo, del nominalismo y de la teología luterana, por ejemplo.

Así nos encontramos actualmente con esta situación paradójica: la teología se ha ampliado cuantitativamente en muchas ciencias particulares. Los hechos religiosos son actualmente objeto de una valoración casi exclusivamente científica. La psicología y la sociología, por ejemplo, someten los fenómenos religiosos a nuevos esquemas explicativos inmanentes a estas disciplinas, que los describen en causalidades, estructuras, relaciones estadísticas, perspectivas ideológicas y estéticas plausibles de nuevo cuño, de forma que el interés científico por lo religioso se agota en estas nuevas categorías científicas. Se deja de lado incluso la cuestión de la verdad y de la realidad en el plano religioso o, a veces, se niega explícitamente en favor de una «ilustración» actual. Muchas ciencias se disponen a disolver lo religioso en lo profano.

La identificación personal de los creyentes y de los teólogos con lo religioso auténtico ha contribuido sin duda de modo decisivo, en

todos los tiempos, al desarrollo de la fe, de la teología y de la vida religiosa. Pero muchas teologías actuales intentan, sumándose a la tendencia científica ya aludida, distanciarse de la identificación con lo religioso. Esta corriente pasa de la identificación a la objetivación. La nueva objetivación científica de lo religioso se asienta en el marco real de los hechos particulares, de forma que en último extremo sólo puede interesar lo que se puede representar a nivel sociológico, psicológico, histórico, etc. El contenido religioso y el propio acontecimiento religioso en su autenticidad son fenómenos azarosos, deleznable, sobre los que no se plantea ya la cuestión de la verdad y la realidad. La progresiva objetivación y la simultánea ausencia de identificación tienen que significar, en su consecuencia radical, la destrucción de las verdaderas realidades religiosas.

En esta situación paradójica se impone una pregunta que quizá pueda parecer simple, provocativa, o no lo bastante profunda: ¿Dónde, cómo, cuándo, por qué y por quién se «produce» actualmente una realidad religiosa o teológica? Hoy se sigue hablando mucho de lo religioso, pero se habla desde la perspectiva ilustrada de las observaciones científicas. Pero ¿quién está dispuesto hoy en día a vivir, a confesar esa realidad religiosa y a identificarse con ella? ¿Quién «produce» realidad religiosa? ¿No es la realidad religiosa una cosa del pasado, un fenómeno histórico, algo propio de gente elemental e inculta que aún no se ha beneficiado de las ventajas de la ilustración?

Realidad religiosa han creado los profetas que anunciaron, contra las apariencias del devenir histórico, la eficiencia de una presencia de Dios redentora y liberadora; realidad religiosa creó el nacimiento del Hijo de Dios del seno de la Virgen María; realidad religiosa fue la vida de Jesús, que se consumó en la muerte como cumplimiento del amor al Padre; realidad religiosa crea toda palabra revelada, que no se legitima en las condiciones de la cultura y del lenguaje, sino en su procedencia de Dios; realidad religiosa trajo el cristianismo, que liberó al hombre antiguo de la mera objetivación de su trabajo y lo elevó a la incomparable dignidad de sujeto del trabajo; realidad religiosa alcanza todo ser humano que se convierte, que en su conversión otorga a Dios la primacía sobre las cosas, para instalarse en el amor y en la gracia; realidad religiosa descubre todo hombre que hace el bien por el bien, superando la utilidad en el amor y la misericordia de Dios; la realidad religiosa marca a la teología que no disuelve a Dios en simple «ser para nosotros», sino que se somete al «en sí» divino; realidad religiosa imparten

los sacramentos de la Iglesia, que devuelven al hombre la impronta original, la imagen y semejanza de Dios; realidad religiosa es esa oración que hace al hombre romper el círculo vicioso de la autojustificación, autoconsolación y autobúsqueda e indentificarse con la realidad de Dios, «saltando todo obstáculo» con su ayuda.

El tema decisivo de nuestro tiempo es la «realidad» de lo religioso: la realidad de Dios, que pone al hombre en trance de indeclinable responsabilidad más allá de todo sistema de las cosas y de sus causalidades, que le revela la verdadera condición humana y así le redime y santifica. Esta realidad es aquella magnitud que hay que salvar frente a una teología que pierde su propia realidad; debe ser ese centro de gravedad inaccesible a las teorías ilustradas y a las hipótesis piadosas. Debe exponerse en la teología y en la predicación de forma que todo enunciado teológico, toda opción religiosa y moral, todo acto de piedad y de culto, toda recepción sacramental, toda forma de vida religiosa, todo estilo de comunidad carezcan de sentido si no están ligados esencial e indisolublemente a ella. Por eso la teología debe ser el método para descubrir, franquear y defender en todo hecho e ideal religioso la presencia incondicional de Dios y activarla así en el ser humano.

Este problema vital de la teología está relacionado esencialmente, a mi juicio, con el misterio de María. Yo diría incluso que en el plan del encuentro de Dios con el hombre se nos ha dado a María como la figura más humana de la «realidad» de Dios. Esta tesis requiere una justificación y desarrollo.

Hay que hacer constar desde el principio que no buscamos en María ese refugio que nos dispense del debate con todo el cuerpo de la teología. No buscamos en ella ese camino fácil que apela a la fe irreflexiva, al sentimiento ingenuo y a la espontaneidad irracional. Cuanto más radicalmente se inscriba la mariología en el acontecer fundamental de toda la teología, más se desatará esa fuerza renovadora en la vida y la doctrina de la Iglesia que se espera actualmente de María en su condición de «madre de la Iglesia».

La teología dogmática consideró a menudo la mariología como un apéndice en el conjunto de sus tratados. El tratado «De beata Virgine» era un estudio breve y sumario en el curso teológico. Se suele considerar la mariología como un sistema para uso de personas que prefieren abordar la teología según una cierta opción subjetiva y espiritual. Es frecuente considerar los misterios de María como verdades de importancia secundaria, adaptadas para posibles compromisos ecuménicos. En la teología posconciliar actual frecuente-

mente se califica la mariología como la opción teológica de aquellos que se preocupan más de conservar la identidad de la Iglesia que de promover cambios en el plano de la fe y de la vida eclesial.

Muchos no encuentran una base suficiente en la Biblia para montar una mariología sistemática. Es indudable que los hechos literarios concretos de la Sagrada Escritura dan escaso margen para una mariología. Y si los datos particulares de que hablábamos al principio se consideran como criterio de realidad para una teología científica, la imagen de María en la Biblia será incompleta y apenas verificable históricamente. Sin embargo, la mariología no puede renunciar en ningún momento a la relación esencial con la Escritura. ¿Y no debe ser precisamente la mariología la que nos recuerde en la hora actual que la Biblia, que tiene a Dios por autor, contiene algo más eficiente que el mero sentido de las frases aisladas y de los hechos literarios particulares? Mucho se ha reflexionado en todas las épocas sobre el sentido y la interpretación bíblicos; pero en el fondo de todas esas reflexiones está siempre la confrontación entre el «sentido de lo particular» y el «sentido de la totalidad». Esta totalidad que subyace en el sentido de la Biblia no puede ser un principio de mera globalidad psicológica o noética que recomponga y nos muestre en la serie de los hechos particulares una imagen que había permanecido oculta.

No son sólo los enunciados de fe sobre María los que necesitan de este sentido de la totalidad para su fundamentación en la Biblia. También otros muchos enunciados, como los cristológicos, revelan su verdadera identidad dentro de este sentido total. Hay que decir más: el que lee, por ejemplo, el evangelio de San Juan confrontándolo con los otros, descubrirá muy pronto en las afirmaciones sobre la filiación divina de Jesús el sentido de un todo que no es simplemente la suma de aquellos pasajes que hablan en los otros evangelios sobre los hechos y la persona de Jesús.

Pero ¿cómo se puede apelar en teología al sentido de la totalidad sin incurrir en el error de considerar «el todo» como un principio destinado a llenar los huecos que puedan existir en la Biblia? El sentido de la totalidad, que opera en teología y de modo especial en mariología, no es en modo alguno un principio cuantitativo, sino que discurre en una dimensión absolutamente diferente del simple bagaje cuantitativo de los contenidos teológicos. No es primariamente el problema de la integridad de los contenidos teológicos; no es posible confeccionar una lista completa de verdades reuniendo todos los contenidos teológicos. Entre otros motivos, porque

la razón histórica se ve obligada en teología a descubrir, exigir y promover constantemente nuevos contenidos teológicos.

El sentido de la totalidad busca otro modo de insuperabilidad. En teología, la razón humana es incapaz de concebir siquiera el pensamiento de «lo más grande». San Anselmo de Canterbury hace en sus reflexiones sobre Dios como «*id quo maius cogitari nequit*» un genial intento de este tipo. Anselmo partía del supuesto de que el pensamiento de lo «máximo» incluye necesariamente su existencia. Anselmo trató de establecer en la pureza absoluta del pensamiento, en la autobúsqueda absoluta del pensamiento en sí, una relación indisoluble con la realidad (de Dios). Estas reflexiones de Anselmo se basaban en el supuesto de que, en cierto modo, al margen del hombre cabe pensar un infinito objetivo que en virtud de su concepto verdadero es absolutamente real. Pero el hombre no es capaz de crear este pensamiento puro del infinito objetivo. Porque el pensamiento de lo infinito objetivo sigue siendo en el hombre un pensamiento particular y desde ese momento no piensa en realidad lo que intenta pensar objetivamente. Lo infinito, lo insuperable, fracasa siempre en el hombre, cuando éste trata de pensarlo en su objetividad pura. El hombre pierde la realidad de lo infinito cuando explica la totalidad exclusivamente por la objetividad. El sentido de la totalidad debe buscar, pues, otro modo de insuperabilidad distinto de la objetividad.

En esa búsqueda cabe señalar que al hombre le es dado un modo de insuperabilidad, que va ligado indisolublemente a la certeza de la realidad: su propio ser de hombre. Aunque se considere al hombre como un ser minúsculo y limitado, como un ser viviente perecedero, sin embargo, toda la realidad que conocemos, el conocerla, afecta al ser humano como tal, es decir, a su ser de hombre. Ningún pensamiento humano puede retrotraerse por detrás del hombre, dejar atrás al hombre: nada conocido como real deja al margen al ser humano, sino que se hace real en un ámbito que le compromete. El propio Wittgenstein aludió a esto cuando dice: «Nuestra vida es tan infinita como ilimitado es nuestro horizonte visual» (*Tractatus logico-philosophicus* 6.4311). La cuestión de toda realidad, que el hombre conoce, incluso en teología, dice relación al ser humano, lo compromete y, en ese sentido, se decide en él.

El sentido de la totalidad, que impulsa constantemente al pensamiento teológico hacia una nueva verificación de la realidad y que no permite que la conciencia creyente con sus deducciones conceptuales, con la generalización, las divisiones, las combinaciones lógi-

cas y las analogías y comparaciones superficiales se detenga en la mera objetividad, en una construcción conceptual alejada de la vida; debe ser en el ser humano la base de la totalidad, como condición de un desarrollo sustancial de la fe y de la teología. El ser humano debe aparecer como la condición de una realidad plena, porque la teología no puede contentarse con ser la simple suma o la prolongación de conceptos dados, sino que aspira a mostrar de forma nueva y progresiva la realidad divina, con todo lo que implica de donación y llamada.

Ahora podemos volver al tema de María. No justificaríamos plenamente las verdades religiosas sobre María y la teología mariana si nos limitáramos a decir que vienen a completar lo que la Biblia dice sobre la madre de Jesús. La teología mariana deberá inspirarse sin duda en la Sagrada Escritura; y ésta, en el proceso hermenéutico vivo y continuo de la Iglesia, proyectará siempre una luz clara sobre la mariología. Pero la teología mariana no procede ni puede proceder intentando inferir linealmente de las frases directas de la Biblia los contenidos de ese cuerpo significativo de doctrina que la mariología busca con toda razón. Tampoco se debe ni se puede intentar extraer mediante ese procedimiento rectilíneo los contenidos de la mariología partiendo de los dogmas de la Iglesia; proceder así sería no respetar la peculiaridad teológica de la mariología, aunque ésta esté en íntima relación con la esfera dogmática.

Hacemos estas observaciones sobre la base bíblica y dogmática de la mariología a fin de señalar una nueva perspectiva, que es la de la diversa eficiencia de los enunciados teológicos: hay unos que son eficientes como resultado (*Ergebnis*) de la teología, y hay otros que son eficientes como conclusión por elevación, como realce o valoración (*Erhebung*) de la teología. Porque la mariología pone de manifiesto con fuerza este aspecto de elevación o realce. Ciertamente no se ha constituido la mariología exclusivamente como fruto de una función de elevación o valoración de la teología. Un proceso de elevación de los enunciados teológicos no excusa, en el quehacer teológico de la Iglesia, del deber de justificación ante la Biblia y ante el patrimonio dogmático tradicional. No hay que olvidar, sin embargo, que este quehacer teológico no consiste en una suma de pequeños pasos partiendo del patrimonio existente: la teología y su progreso no se nutren exclusivamente de adiciones y deducciones, sino de un proceso vital más hondo. Quizá sea útil recordar, en este contexto, que la fe y sus contenidos deben gozar de una insuperabilidad interna en cuanto que el hombre creyente ha de remitirse siempre a la



realidad infinita de Dios. Si lo olvidáramos, caeríamos en un falso concepto de «honestidad» teológica que podría llevar a dejar de lado la infinitud interna (el carácter absoluto) del proceso de fe, de forma que la invocación de la realidad de Dios vendría a ser una mera referencia verbal, sin eficacia espiritual en el quehacer de la teología. Todo lo cual significa que la teología y la conciencia creyente en su totalidad son mucho más que un simple resultado que, partiendo de un comienzo cualquiera, se van incrementando por adición en el curso de la historia.

Hemos señalado antes que nunca podemos encerrar en un puro pensamiento lo máximo y lo absolutamente real. Un concepto o una proposición, por significativos que puedan ser, nunca nos otorgarían esa elevación o valoración de la teología a la que nos hemos referido. Todo enunciado verdaderamente teológico es por eso algo muy distinto de una mera presunción, de un enunciado aleatorio susceptible de ser recusado. Para el positivismo filosófico actual, una proposición sólo tiene sentido y significado si expresa un hecho que pueda ser negado o mostrado como falso. Esta filosofía positivista sostiene que el lenguaje sólo puede afectar al mundo de los hechos cuando una proposición refleja el carácter absolutamente aleatorio de éstos, dejando un margen a su posible negación. Así, no considera legítima la proposición «Dios existe» porque excluye, de por sí, la proposición contraria «Dios no existe», y sólo admite la validez real de una proposición cuando, en principio, puede ser mostrada como falsa por los hechos: realidad como posibilidad de mostrar la falsedad. Pero a esta concepción se oponen todas las proposiciones verdaderamente teológicas. Estas son infalsables por su propia naturaleza, ya que conectan con una realidad infinita que no puede ser afirmada o negada por el lenguaje como una alternativa.

Pero, entonces, ¿cómo se pueden verificar las proposiciones teológicas si no pertenecen a la esfera de aquellas tesis que podrían ser refutadas por determinados hechos? ¿Por qué no se han de incluir las proposiciones teológicas en el número de los enunciados fácticos, para ser tratadas como hechos particulares? Las preguntas que acabamos de hacer reflejan una problemática propia de las ciencias naturales y, en ese sentido, la falta de comprensión de muchos cultivadores de las ciencias particulares frente a la teología. La relación de la teología con la realidad es de otro género. Mientras que muchas ciencias positivas intentan garantizar el carácter real de los enunciados refiriéndolos a los hechos particulares (aleatorios) y sometiendo así a la posibilidad de la falsabilidad, la teología intenta

hacerlo remitiendo al misterio infinito de Dios y su donación al hombre. Por tanto no mediante la falsabilidad, sino mediante la personalización. Personalización frente a falsación.

¿Qué significa en teología la personalización? Algo más que el énfasis de la relación yo-tú del hombre con Dios y algo más que la categoría de la «edificación». Personalización significa que la realidad de los enunciados teológicos se mueve en una dimensión de insuperabilidad más profunda que la de la mera objetividad de una idea: en la dimensión del ser personal. El ser personal es punto de referencia decisivo del ser real, más exactamente, del ser real accesible a la experiencia, ya que ese ser real no se sitúa frente a él como mera cosa, sino como ser que entra en su ámbito y le compromete. Y el hombre tiene el privilegio de saberse ser personal; esta conciencia de personalidad consiste en la experiencia de la insuperabilidad de la persona, ya que nada en el mundo puede superar la buena voluntad, la libre decisión, la responsabilidad moral, el carácter incondicional de la verdad y del amor como la forma más real de la vida.

Todo esto significa que las verdades teológicas no se encierran en el ámbito de la mera idea o de la objetividad como tal. Significa que la teología y la fe sólo están a la altura del hombre si las verdades decisivas se dirimen en la zona irrebalsable del ser personal, de un ser personal real. Así un «mero pensamiento», por muy agudo y lógico que sea, no se le percibe con su plena realidad sino cuando se le ve arraigado en el ser personal de Dios y del hombre, y sólo de ese modo es plenamente real. Y las proposiciones teológicas dejan de ser juego de palabras para ser captadas como tesis verdaderamente teológicas cuando alcanzan en su significado la dimensión de lo insuperable personal, es decir, cuando colocan la libertad, la dignidad, el bien, la verdad, en la zona de la insuperabilidad y elevan así al hombre.

Se comprende de este modo cómo un contenido puramente teórico no es un enunciado teológico mientras no se sitúe en la dimensión insuperable del ser humano, del ser personal. Este giro hacia lo personal —persona de Dios y persona del hombre—, viendo la auténtica base real del progreso teológico, encuentra su confirmación inequívoca en la doctrina de la redención desarrollada en la encíclica *Redemptor hominis* de Juan Pablo II. Lo que ya se afirmaba en la constitución pastoral *Gaudium et spes* del Concilio Vaticano II, pasa en Juan Pablo II a formar parte de la interpretación esencial de la redención: «Christus Redemptor... hominem ipsi ho-

mini plene manifestat» (RH 10). Como fruto decisivo de la obra redentora de Dios, según la encíclica, el hombre descubre la grandeza de su ser, su dignidad y su valor propios. En el misterio de la redención, el hombre cobra una nueva expresión y, en cierto modo, es creado de nuevo (cf. *ibidem*). El hombre debe apropiarse toda la verdad de la humanización y de la redención, para reencontrarse a sí mismo (*ut rursus se reperiat*). Y cuando este proceso íntimo de apropiación se hace realidad, el hombre reacciona no sólo con la adoración de Dios, sino también con el asombro sobre sí mismo («homo fructus edit non sola Dei adoratione, verum etiam magna sui ipsius admiratione»; *ibidem*). La redención del hombre por el Hijo de Dios humanado no significa para Juan Pablo II la sustitución del hombre por una realidad nueva y extrahumana: es más bien un proceso constante e insuperable de recuperación o devolución de esa dignidad que pertenece por don divino a la verdad del hombre, pero que éste había perdido en buena parte por el pecado («Ecclesia novit ex certa sua fide Redemptionem per Crucem effectam reddidisse homini in perpetuum dignitatem suam ac sensum existentiae in mundo, quem nempe sensum magna ex parte propter peccatum amisit»; *ibidem*).

La redención es en este sentido una recuperación del hombre, una restauración de la verdad del hombre, que en su verdad más íntima es imagen y semejanza de Dios. Esta obra redentora de Dios constituye un reencuentro del hombre. Todo lo que llamamos salvación y gracia se manifiesta en el plano del ser humano, que la redención viene a reconducir a su verdad plena e insuperable.

Si aplicamos esta interpretación de la redención a las anteriores reflexiones, quiere decirse que no puede hablarse con verdad teológica de la salvación sin hacer referencia a esta restauración de la verdad del ser humano. No tiene sentido, pues, hablar de una verdad teológica salvadora «meramente objetiva», subsistente en cierto modo en un mundo ideal ajeno al hombre. Toda verdad religiosa es una verdad profunda sobre el hombre. Es aquí adonde nos conducen las anteriores reflexiones: las verdades teológicas manifiestan una realidad cuando cristalizan en la verdad del ser humano, en la insuperabilidad del ser personal. Esto compromete a la teología y a la conciencia creyente de la Iglesia a no quedarse en un mundo ideal de lo teológico —aunque sea fruto de la teoría, de la ciencia y de la especulación más elevadas— sino a incidir en la realidad del ser personal. La teología tiene ante sí la tarea de colocar en los puntos clave de los sistemas teóricos la realidad de la persona, donde la

mera objetividad debe asumir la interpretación del mundo, del hombre y de la realidad.

La redención realiza con plenitud su concepto cuando el hombre queda redimido: el hombre en su singularidad e irrepitibilidad, el hombre en su incanjeabilidad personal y en su inconfundible origen divino. Ningún hombre es mera parte de otra cosa; cada hombre es, en el sentido en que antes dijimos, el todo. En cada hombre se justifica la creación del mundo y su historia, en cada hombre está presente la obra salvífica de Dios en todo su alcance. Cada hombre es el todo y esto exige una solidaridad de todos los hombres, que hace convivir y realizarse en el amor. Y la grandeza de Dios presente en cada hombre individual constituye en el fondo la verdad más profunda de cada ser humano.

Esta visión singular del hombre, que reclama la plena solidaridad del amor, se nos manifiesta con particular intensidad en María. Esta realidad ha de ser objetivo de la mariología. Ahí radica una verdad central de la fe mariana, la dimensión edificante de la piedad mariana. En Jesucristo, Hijo de Dios y Salvador humano, Dios restituyó al hombre su ser verdadero y pleno, y pudo así redimirlo. En María, un ser humano redimido, el hombre recibió todo lo que constituye al ser humano pleno y verdadero, según la imagen y semejanza de Dios. En esta relación fundamental de Dios con el hombre, que merced a Cristo es una restauración y en María es una recepción del verdadero e insuperable ser humano, está dada toda la realidad de la redención de modo inigualable e irrevocable. Cada hombre es ante Dios el todo y María es ante Dios el todo logrado y pleno.

No es necesario recapitular aquí cada una de las verdades de fe sobre María: la Santa, la concebida sin mancha, la Virgen, el dechado de todas las virtudes, la llena de gracia, la asunta al cielo... Tampoco vamos a hablar sobre alguna o algunas de ellas: las damos por supuestas. Pero queremos decir que todos estos contenidos de nuestra fe y de nuestra piedad nos inducen no sólo a la adoración agradecida de Dios, sino también a la admiración por la grandeza del hombre: la obra de Dios en María no es sólo un misterio inefable del amor de Dios, sino que toda la grandeza que recibe María incide, al nivel más profundo, en la verdad del ser humano y lleva a este ser humano a esa realidad insuperable que es la verdadera totalidad.

Ahora puede formularse una pregunta crucial. En nuestra admiración hacia María, ser humano concreto, ¿no estamos olvidando el gran número de hombres para los que el camino de la redención es un proceso penoso y siempre expuesto al fracaso? ¿Hasta qué punto

puede decirse que la salvación es una realidad cuando Dios eleva a un ser humano singular sobre todos los demás? Cada hombre, en el sentido que hemos dicho, es el todo. Preguntamos ahora: Dios con María ¿constituyen realmente la totalidad de la salvación? Podemos decir lo siguiente: con María ha acontecido toda la salvación. Esta tesis debe entenderse en el sentido de que cada hombre es, en el plan de Dios, una persona, y, en ese sentido, cada hombre es el todo, cada hombre es insuperable, en cada hombre está presente todo el sentido de la creación y de la obra salvadora de Dios. Las relaciones auténticas de los hombres entre sí no pueden consistir en que uno sea más fuerte y otro más débil, uno sea todo y otro sea una parte. Para unos hombres que son el todo, que son personas, las relaciones mutuas sólo pueden ser las de la solidaridad con el ser humano. La solidaridad es esa identificación con la humanidad de cada hombre que subordina en última instancia toda utilidad, todos los intereses, todos los valores al hombre. Dios con su redención ha añadido a esta solidaridad básica de todos los hombres una realidad insuperable: la solidaridad del amor.

Cuando hablamos de María y de la redención de la multitud de seres humanos, no debemos por eso limitarnos a decir que María es el comienzo y que luego seguirán todos los demás hombres; que María es el prototipo y modelo, y todos los demás participarán de algún modo en su destino; que María es la representante de todos los seres humanos y algún día Dios pondrá de manifiesto el significado de esta representación. Con gran profundidad teológica, la encíclica *Redemptor hominis* nos hace ir al fondo con estas palabras: «El hombre no puede vivir sin amor. Hay en el hombre algo inexpresable y su vida carece de sentido si al hombre no se le da amor, si el hombre no encuentra amor, si el hombre no experimenta amor y no puede corresponder a él, si no participa profundamente en el amor» (RH 10). Este texto de la encíclica no se refiere a otra cosa sino a esa solidaridad del amor. Y acerca de María hay que decir que lo que Dios ha realizado en un ser humano como totalidad perfecta es también, en virtud de esta solidaridad del amor, que es don redentor de Dios, la realidad de cada uno de los seres humanos. Donde se impone la *ratio* de la totalidad, allí un hombre no puede excluir, someter o posponer a otro, allí la realidad sin alternativa sólo puede ser el amor. Cuando Dios ha realizado algo en la persona, el amor es la comunión de la realidad.

Nuestra fe nos dice que la elección especial de María está en relación con la decisión del Padre que la predestinó a ser Madre del Hijo humanado, del Redentor. Misterio insondable. Pero no es éste el lu-

gar para hablar de la maternidad divina de María, sino más bien de una realidad sobre la que nada dijo el Vaticano II, pero que Pablo VI proclamó y Juan Pablo II confirmó en la encíclica *Redemptor hominis*: María, madre de la Iglesia. Cuando Jesús en la cruz entrega a Juan a su Madre como discípulo, cuando María se encuentra en medio de los discípulos a la hora del nacimiento de la Iglesia en Pentecostés y, en el proceso del crecimiento de la Iglesia, representa la presencia cada vez más próxima e íntima de Dios, estos diversos signos y alusiones dicen referencia a la revelación de una realidad decisiva: con la humanación del Redentor y con la maternidad divina de María, Dios ha redimido al hombre de modo definitivo e insuperable y así ha convertido la solidaridad del amor en realidad ineludible.

La solidaridad del amor es la comunidad de bienes, la comunidad de realidades de los hombres redimidos. Lo que ocurre en María como obra salvífica de Dios nos atañe puesto que no es la infusión de la plenitud de gracia a una persona aislada. Porque cada hombre tiene valor de totalidad, pudo Dios dar a un ser humano todo lo que hace insuperable al hombre como imagen y semejanza suya; porque cada hombre posee ese valor de todo, Dios pudo, en la realidad de María, incluir a cada hombre en la solidaridad del amor y hacerlo participar en la obra redentora de Cristo, que «manifestó» plenamente al hombre su ser humano. Así queda fundado ese reino de la misericordia divina del que habla la segunda encíclica de Juan Pablo II, *Dives in misericordia*. Donde impera la solidaridad del amor, los hombres pueden entenderse sobre la base de la dignidad de la persona; allí está presente la misericordia, el amor misericordioso. En el reino de la misericordia, el eterno problema del «dar y recibir», del «perder y ganar» alcanza su verdad más profunda: el que da, el que perdona, ya no pierde, sino que recibe a manos llenas, porque asume, en la solidaridad del amor, la dignidad del hombre, el verdadero ser del hombre. El verdadero ser del hombre es el todo, y quien así lo percibe no considera ya el sacrificio, la renuncia, el perdón, el don como una pérdida, porque todo esto se inserta en su verdad. Las falsas imágenes del hombre se derrumban; en la solidaridad del amor, el humilde es ensalzado, los hambrientos quedan saciados y sólo saldrá perdiendo aquel que no ama con misericordia. Por eso puede llamarse a María la madre de misericordia, ya que como madre de nuestro Redentor Jesucristo recibió la solidaridad del amor como realidad insuperable del hombre.

Algunos autores han encontrado dificultad, a nivel teológico, para llamar a María la Madre de la Iglesia. Incluso a nivel histórico no es preciso esforzarse mucho para asignar a María una participación en la

fundación de la Iglesia. Pero no es eso lo decisivo: aun cuando pudiéramos distinguir y valorar exactamente todos los factores históricos en la aparición de la Iglesia, todavía no habríamos captado la realidad profunda de esta Iglesia cuya *prima et praecipua via* es el hombre, camino que Cristo abrió y que se prolonga a través del misterio de la encarnación y la redención (cf. RH 14). La afirmación de la realidad de María como Madre de la Iglesia viene a apoyar, en cierto modo, desde la *altura* del hombre redimido, la búsqueda de datos históricos sobre la Iglesia y eleva la investigación teológica a ese nivel de insuperabilidad donde la Iglesia no es ya una simple construcción histórica, sino que la vemos con toda la profundidad de su naturaleza sacramental —*sacramentum universale salutis*—, lo que implica afirmar que el ser humano redimido por Cristo es el camino de la Iglesia. En un mundo en el que cada ser humano intenta dominar al otro y ponerlo a su servicio, la Iglesia posee un mensaje y una realidad que dice: cada hombre es «todo» el hombre, cada hombre es todo aquello que la historia, la cultura, el progreso, la creación y la redención contienen en sí de más propio. Cada hombre es el hombre que Dios creó como criatura única, por amor, que Dios eligió desde la eternidad y destinó a la gracia y a la gloria; esto es «todo» hombre («omnis» homo), el hombre más concreto, el hombre más real, en expresión de la encíclica *Redemptor hominis* (cf. RH 13). Cada hombre es el hombre «total». Esta verdad y realidad de la redención se da con radical plenitud en María. Esta verdad y realidad consiste, para cada hombre, en la solidaridad del amor fundada por Cristo y por María.

Decimos de Cristo que es el fundador de la Iglesia: se trata de un enunciado histórico que tiene su prolongación teológica. Pero sobre Cristo formulamos también una proposición de otro nivel, es decir, «elevante»: afirmamos que Cristo es la cabeza de su Cuerpo Místico, que es la Iglesia. También a nivel histórico podemos decir de María que fue, en el acontecimiento pentecostal de la fundación de la Iglesia, el miembro más eminente, el centro de la comunidad apostólica. Pero también respecto a ella formulamos otra proposición de nivel más alto, «elevante»: María es Madre de la Iglesia.

La totalidad que cada hombre como hombre «total», como el camino de la Iglesia, adquiere en la redención, existe como realidad insuperable en María. En la solidaridad del amor fundada por Cristo y por María está la verdad y la realidad de la redención para la multitud de los seres humanos. En la solidaridad del amor María es el hombre «total», la presencia de la redención divina, la Madre de la Iglesia.

En virtud de una original y profunda intuición teológica, la Iglesia ha relacionado siempre la obra del amor con el Espíritu Santo. En esta solidaridad del amor que es la realización eclesial de las relaciones entre Cristo y María en la redención, contemplamos y vivimos la acción del Espíritu, la asistencia del Espíritu Santo, la eficacia de toda gracia.

La Iglesia conoce en nuestra época una profunda crisis. Esta crisis nace en definitiva de la ausencia de la realidad de Dios. ¿No puede ser una ayuda para nosotros y para la Iglesia la reflexión mariológica, la orientación hacia la Madre de la Iglesia, la invocación de la Madre de la Iglesia, la evocación de María como Madre de la Iglesia en una hora en que la comunidad cristiana se halla inmersa en la esfera profana y conoce la tentación del escepticismo? Como prenda de la conciencia universal ha quedado en nuestro tiempo el «hombre», el hombre aislado, que, en un agotamiento de sus posibilidades, camina hacia la destrucción, el hombre que ha olvidado que cada semejante es el hombre «total», que peca y que teme a la muerte, que quiere sobrevivir y vivir eternamente. Pero justamente este «hombre» puede convertirse hoy en la «ratio fidei» si sabemos revelarle el significado de la redención y hacerle caer en la cuenta de que el hombre es el hombre «total». Y María, que como Madre de la Iglesia anima a ésta en la solidaridad del amor, puede ser el camino indefectible e inmaculado que Dios nos ofrece, en el que los hombres pecadores y desdichados de nuestro tiempo pueden obtener y recuperar la realidad del ser humano verdadero. María, refugio de los pecadores. María, madre de misericordia.