

**ALEXANDRE JOSÉ ROCHA DE HOLLANDA CAVALCANTI**

**MARÍA EN EL SACRIFICIO DE CRISTO**

La participación actual de María en el sacrificio  
de Cristo, bajo la luz de los textos litúrgicos

Tesis presentada como requisito para la  
obtención del título de Doctor en  
Teología.

Asesor: Mons. Dr. Pedro Hidalgo Díaz

**LIMA  
2018**



*A Cristo, sol de justicia, que de su costado abierto en la cruz hizo brotar la última gota de su preciosísima Sangre y el agua, símbolo de su entrega total al Padre por amor a la humanidad. En el momento en que el corazón de Cristo ya no latía, otro corazón amoroso, sapiencial e inmaculado desde su concepción, seguía como el único que se inmolaba en vida por la salvación de cada uno de nosotros.*



## AGRADECIMIENTOS

Agradezco a Dios el don de la vida, pero sobre todo de la vida de la gracia recibida en el Bautismo y en los sacramentos nacidos del sacrificio de Cristo Redentor, que dio verdadero sentido a la vida humana.

Agradezco a María, que con su *fiat generoso* unió a cada uno de los hombres al sacrificio de Cristo, permitiendo que la Víctima ofrecida a Dios fuese un hermano nuestro.

Agradezco a las personas que me posibilitaron participar de estas inmerecidas gracias: mis padres, formadores, confesores, directores espirituales, amigos, profesores y alumnos.

Agradezco especialmente a Mons. João Scognamiglio Clá Dias, fundador de los Heraldos del Evangelio, que ha sido siempre ejemplo y modelo de fidelidad a la Santa Iglesia Católica, Apostólica y Romana.

Agradezco a Mons. Dr. Pedro Hidalgo Díaz, que con tanta dedicación me ha orientado en cada paso de este trabajo, sobre todo, buscando transformar el conocimiento en amor a Dios, a la Iglesia y al prójimo.

Agradezco al Pbro. Dr. Carlos Rosell de Almeida, que me ha animado en el tema elegido para la tesis y, en su persona, a todo el cuerpo docente, por su ejemplo de fe y por su amor entrañado a la Santísima Madre del Señor.

Agradezco a Ud., lector, que tiene la paciencia de leer estas líneas y pido a Dios que, aunque pobres, puedan, transformadas por la gracia divina, ayudar a crecer en su alma el amor a Cristo y a su Madre Santísima, María.



## RESUMEN

La paradoja de aquel que no siempre fue hombre pero siempre fue Dios, que se insertó en la historia humana y murió en sacrificio sangriento, ha provocado divisiones a lo largo del tiempo y hasta los días actuales: ¿Cómo entender que el sacrificio de Jesucristo sea necesario para la salvación humana? ¿Dios necesita derramamiento de sangre para pagar la deuda contraída por el pecado humano? ¿No le bastaría el reconocimiento de la culpa y el pedido de perdón? ¿Es suficiente el sacrificio de Cristo para operar la salvación, o se debe añadir algo para «completar el sacrificio de Cristo»? Éstas y otras cuestiones se entrecruzarán en las páginas de este trabajo, conduciendo a un tema todavía más intrigante: la participación de la humanidad, a través de María, en la salvación obrada por Cristo y la consecuente actualización litúrgica de esta participación. Un solo problema con una triple dimensión: ¿Cuál es el sentido del sacrificio en la economía de la salvación? ¿Cómo y cuánto participa María en esta obra salvífica en que Cristo es el Protagonista? ¿Esta participación mariana en el sacrificio de Cristo se actualiza cotidianamente en el memorial litúrgico-sacramental de la obra redentora? La respuesta a todas estas cuestiones es el aporte que este trabajo pretende ofrecer. Después de investigar sobre los temas, confrontándolos con la doctrina sacramental de la Iglesia, se intenta presentar el verdadero sentido del sacrificio en la historia salvífica; la participación esencial de María en el sacrificio de Cristo y la actualización litúrgica de esta participación en el memorial de la cena eucarística.

**PALABRAS CLAVE:** Encarnación, Misterio, Mariología.

## RESUMO

A paradoxal realidade daquele que nem sempre foi homem mas que sempre foi Deus, que se inseriu na história humana e morreu em sacrifício sangrento, vem provocando divisões ao longo do tempo e até nos dias atuais: Como entender que o sacrifício de Jesus Cristo seja necessário para a salvação humana? Deus necessita derramamento de sangue para pagar a dívida contraída pelo pecado humano? Não bastaria o reconhecimento da culpa e o pedido de perdão? É suficiente o sacrifício de Cristo para operar a salvação, ou é necessário acrescentar algo para «completar o sacrifício de Cristo»? Estas e outras questões se entrecruzam nas páginas deste trabalho, conduzindo a um tema ainda mais intrigante: a participação da humanidade, através de Maria, na salvação operada por Cristo e a consequente atualização litúrgica desta participação. Um único problema com três dimensões: Qual é o sentido do sacrifício na economia da salvação? Como e quanto participa Maria nesta obra salvífica na qual Cristo é o Protagonista? Esta participação mariana no sacrifício de Cristo se atualiza quotidianamente no memorial litúrgico-sacramental da obra redentora? A resposta a todas estas questões é o aporte que este trabalho pretende oferecer. Depois de investigar sobre estes temas, relacionando-os com a doutrina sacramental da Igreja, se busca apresentar o verdadeiro sentido do sacrifício na economia salvífica; a participação essencial de Maria no sacrifício de Cristo e a atualização litúrgica desta participação no memorial da ceia eucarística.

**PALAVRAS-CHAVE:** Encarnação, Mistério, Mariologia.



## **ABSTRACT**

The paradox of He who was not always man, but always God, who entered human history and who died in bloody sacrifice, has provoked divisions throughout time, even to the present day: How should the necessity of the sacrifice of Jesus Christ for human salvation be understood? Did God require the shedding of blood to pay the debt incurred by human sin? Would not the recognition of the fault and the request for pardon suffice? Is the sacrifice of Christ enough to effect salvation, or is it necessary to add something to «complete the sacrifice of Christ»? These and other questions are interwoven throughout the pages of this work, leading to an even more intriguing subject: the participation of humanity, through Mary, in the salvation worked by Christ and the consequent liturgical timeliness of this participation. It is a problem with three dimensions: What is the meaning of sacrifice in the economy of salvation? How and to what degree does Mary participate in this salvific work in which Christ is the Protagonist? Is this Marian participation in the sacrifice of Christ renewed daily in the liturgical-sacramental memorial of the redemptive work? The response to all these questions is the contribution that this work aims to offer. After examining these themes, and associating them with the sacramental doctrine of the Church, the effort is made to portray the true meaning of sacrifice in the economy of salvation; the essential participation of Mary in the sacrifice Christ and the liturgical renewal of this participation in the memorial of the Eucharistic banquet.

**KEYWORDS:** Incarnation, Mystery, Mariology.

## SINTESI

Il paradosso di uno che non è stato sempre uomo ma fu sempre Dio, che si inserì nella storia umana e morì in un sacrificio cruento, che ha causato divisioni nel corso del tempo e fino ad oggi: come capire che il sacrificio di Gesù Cristo sia necessario per la salvezza umana? Dio ha bisogno dello spargimento del sangue per pagare il debito contratto dal peccato umano? Non gli sarebbe bastato il riconoscimento della colpa e la richiesta di perdono? È il sacrificio di Cristo sufficiente per operare la salvezza, o si deve aggiungere ancora qualcosa per «completare il sacrificio di Cristo»? Questi ed altri problemi si incroceranno tra le pagine di questo lavoro, portandoci ad un argomento ancora più intrigante: la partecipazione del genere umano, per mezzo di Maria, nella salvezza operata da Cristo e il successivo aggiornamento liturgico di questa partecipazione. Un unico problema con una triplice dimensione: Qual è il senso del sacrificio nell'economia della salvezza? Come e quanto partecipa Maria in quest'opera salvifica in cui Cristo è il Protagonista? Questa partecipazione mariana nel sacrificio di Cristo si aggiorna quotidianamente nel memoriale liturgico-sacramentale dell'opera redentrice? La risposta a tutti questi problemi è il contributo che questo lavoro si propone di offrire. Dopo aver ricercato su questi argomenti, contrastandoli con la dottrina sacramentale della Chiesa, si tenta di presentare il vero senso del sacrificio nella storia della salvezza; la partecipazione essenziale di Maria nel sacrificio di Cristo e l'aggiornamento liturgico questa partecipazione nel memoriale della cena eucaristica.

**PAROLE CHIAVE:** Incarnazione, Mistero, Mariologia.

## SUMMARIUM

Paradoxon illius qui non semper homo, sed Deus semper fuit, qui in historiam hominis se inseruit mortuusque est sacrificio cruento, divisionum causa fuit per tam longum iter usque ad hoc tempus: Quemadmodum intellegendum est sacrificium Christi saluti hominum necesse esse? Deo necesse est perfusio sanguinis quae solvat poenam a peccato hominis contracta? Num sufficit confessio culpae atque remissionis petitio? Sufficit sacrificium Christi ut operetur salvationem aut aliquod addendum est ut “sacrificium Christi compleatur”? Haec et talia quaestiones in paginis huius operis videbuntur ad argumentum implicatius ducentes: participationem hominum, per Mariam, in saluti a Christo facta et consequens liturgicum memoriale huius participationis. Una quaestio triplexque dimentio. Quis ratio sacrificii et oeconomiae salutis? Quemadmodum quantumque fit particeps Maria in hoc salutis opere, cuius effector praecipuus Christus est? Haec Mariae in sacrificio Christi participatio memoratur quotidie in anamnesi liturgico ac sacramentali operis redemptionis? Omnibus quaestionibus responsio conamen huius operis est. Quaestionibus peruestigatis et collatis cum sacramentali ecclesiae doctrina, exponere veram rationem sacrificii in salutis historia; essentialem participationem Mariae in sacrificio Christi et liturgicam repraesentationem illius participationis in memoriali Cena eucharisticae.

**VERBA PRINCIPALIA:** Incarnatio, Mysterium, Mariologia.

## RÉSUMÉ

Le paradoxe de celui qui n'a pas toujours été homme mais a toujours été Dieu, qui s'est inséré dans l'histoire humaine et est mort à travers un sacrifice sanglant, a provoqué des divisions au fil du temps et jusqu'à présent : Comment comprendre que le sacrifice de Jésus soit nécessaire pour la salut humaine ? Dieu a-t-il besoin d'un déploiement de sang pour payer la dette du péché humain ? Ne serait-il pas suffisant la reconnaissance de la culpabilité et les excuses ? Est-ce le sacrifice du Christ suffisant pour parler de salut ou que faudrait-il ajouter pour « compléter le sacrifice de Christ » ? Ces questions et bien d'autres se croisent à travers les pages de ce travail, nous conduisant à un thème encore plus intéressant : la participation de l'humanité, à travers de la vierge Marie, dans le salut opéré par le Christ et la actualisation liturgique qui en dérive de cette participation. Un seul souci avec une triple dimension : Quel est le sens du sacrifice dans l'économie du salut ? Comment et sous quelle mesure a participé Marie de cette œuvre salvifique dans laquelle Christ est l'acteur principal ? Cette participation du sacrifice de Christ s'actualise de manière journalière dans la mémoire liturgique et sacramentelle de l'œuvre rédemptrice. La réponse à toutes ces questions c'est bien la le but de ce travail et l'apport qu'il prétend donner. Après une recherche poussée et une exposition de la doctrine sacramentelle de l'Eglise, le vrai sens du sacrifice dans l'histoire salvifique est essayé d'être préservé, comme la participation essentielle de Marie au travers du sacrifice de Christ et l'actualisation liturgique de cette participation dans la mémoire du dîner d'eucharistie.

**MOTS-CLÉS:** Incarnation, Mystère, Mariologie

## INTRODUCCIÓN

---

El principal hecho histórico de toda la humanidad se ha dado lejos de la ciudad humana y al mismo tiempo ha iniciado una división preparada desde antaño por la única enemistad colocada por Dios: entre el linaje de la serpiente y el linaje de la mujer. Este acontecimiento escinde la historia: la que lo antecede y la que nace en este momento singular. Es al mismo tiempo paradójico y significativo que el más importante evento histórico comience en lo más íntimo de una doncella: Dios se hace hombre. Lo imposible se hace realidad. La misma revelación veterotestamentaria parece caducar ante la posibilidad del hombre hacerse hijo de Dios y participe de la naturaleza divina, lo que supera de lejos su definición del hombre como «imagen y semejanza de Dios» (Gn 1,26).

La historia cambió radicalmente: a todos los que reciben a Éste, que no siempre fue hombre pero siempre fue Dios, les será concedido el «poder de hacerse hijos de Dios» por creer en su Nombre (cf. Jn 1,12). La novedad de este nacimiento es un escándalo para toda la humanidad anterior, contemporánea y posterior. A partir de este momento la relación con el Creador no se limita a la separación entre lo eterno y los seres participados, sino que se inicia efectivamente una *economía* de salvación en su sentido más estricto: *oiko-nomos*, ley de la familia, puesto que Dios pasa a ser parte de la familia humana, para que el hombre pueda insertarse en la familia divina. Es la intervención de Dios en el seno de la humanidad manchada por el pecado<sup>1</sup>.

Esta realidad singular, concreta, histórica, personal, es realizada inmediatamente por Dios que se revela ofreciendo la salvación a través de su Hijo nacido en Belén, iniciando una presencia divina en la realidad humana, que nunca expirará. El cambio operado en la humanidad sería irreversible: el ser humano nunca podría volver a la situación de total imposibilidad de alcanzar la filiación divina. Pero Dios no concede nada limitado. Su generosidad no padece de mediocridad y su autodonación no soporta límites. Su presencia en el seno de la humanidad debería perpetuarse y por eso, en la víspera del día en que consumaría su oblación sacrificial, Cristo ha dejado dos mandamientos esenciales: «que os améis los unos a los otros como yo os he amado» (Jn 13,34) y «haced esto en memoria mía» (Lc 22,19; 1Co 11,24).

El primero perpetúa su presencia mística entre los hombres: «donde están dos o tres reunidos en mi nombre, allí estoy yo, en medio de ellos» (Mt 18,20). El segundo insta su presencia real, con la posibilidad de comunión antes inimaginable entre el hombre y su Salvador Jesucristo, que por medio de la Iglesia se hace presente en el pan y vino consagrados, donde se renueva su sacrificio definitivo por la salvación de la humanidad.

Esta perpetuación se hace posible a partir de la intervención de un ser humano, del cual se ha pedido, en un momento central de la historia, la participación que posibilita la salvación a través del sacrificio corporal de Cristo: *la mujer*. La intención divina de

---

<sup>1</sup> Cf. H.I. MARROU, *Teología de la historia*, 55.

salvar al hombre por el hombre e integrarlo lo más posible en la realización de la obra de la salvación<sup>2</sup>, ha llegado a tal punto que Él quiso contar con un acto voluntario de una doncella, que en aquél momento representaba a toda la humanidad, para su inserción en la historia y el inicio del proceso salvífico que se consumaría en el altar de la cruz, seguido de la gloriosa resurrección del Hijo de Dios y de su ascensión al cielo donde está sentado a la derecha del Padre.

Los vientos futuros no podrían sepultar en el pasado una acción tan importante para la historia humana cuanto esta requerida participación de una mujer en el seno de la economía de salvación elegida por Dios para la remisión del género humano. Así, la misión de María no puede quedarse estancada en el pasado, puesto que, si el acto capaz de perpetuar la presencia de Cristo y renovar su obra salvífica ha dependido de ella, es exactamente este acto el que prolonga también la presencia de María en la humanidad, ya no físicamente, sino de modo real por su participación inescindible en toda la obra salvífica que se renueva en cada altar.

La presencia de María en el acaecer hogañero está totalmente de acuerdo con el dogma de la Asunción, proclamado en 1950, puesto que, por esta doctrina del Magisterio infalible, es de *fide credenda* que María es una persona viva, que interviene e intercede en la actualidad de cada celebración eucarística, como precisamente enseña el papa Juan Pablo II en su célebre Encíclica *Ecclesia de Eucharistia*:

En el «memorial» del Calvario está presente todo lo que Cristo ha llevado a cabo en su pasión y muerte. Por tanto, no falta *lo que Cristo ha realizado también con su Madre* para beneficio nuestro. [...] María está presente con la Iglesia, y como Madre de la Iglesia, en todas nuestras celebraciones eucarísticas<sup>3</sup>.

Como Madre del *Signo de Contradicción*, la participación de María en la economía salvífica ha encontrado algunas oposiciones e incluso algunas exageraciones dentro de la misma Iglesia, llegando a ciertos cultos que podrían ser calificados de «mariolatría». El desarrollo teológico de la cristología y de la relación íntima entre María y su Hijo Redentor, permitió que el culto mariano floreciese en la Iglesia, impulsado por el Espíritu Santo; realidad que se hizo muy patente después de la definición de la Maternidad divina de María en el Concilio de Éfeso, que provocó un desarrollo de la devoción mariana nunca visto anteriormente, dentro de su cauce verdadero, que es su íntima ligación y sumisión a Cristo.

En los inicios de la época moderna surgen nuevas opiniones teológicas respecto al carácter sacrificial de la Misa y del cambio de esencia que caracteriza el *res et sacramentum* de la ordenación sacerdotal, buscando una analogía igualitaria entre el sacerdocio ministerial y el bautismal, común a todos los fieles. Frente a esto el Magisterio católico, con apoyo en la teología de punta, buscó cimentar los principios fundamentales de la auténtica concepción de la Eucaristía como verdadero sacrificio de Cristo, no repetido, sino renovado, actualizado y perpetuado en el memorial de la oblación eucarística, consolidando también los principios fundamentales de la

---

<sup>2</sup> Cf. R. LAURENTIN, *Breve Tratado de teología Mariana*, 151.

<sup>3</sup> EE 57.

comprensión del sacramento del Orden, con sus semejanzas y diferencias en relación al sacerdocio bautismal. Este segundo tema fue todavía blanco de contestaciones durante siglos, incluso en tiempos recientes, llevando al Magisterio eclesiástico a mantener un «estado de alerta» en relación a la cuestión del sacerdocio ministerial. El Concilio Vaticano II, dejando claro los dictámenes del Magisterio y las analogías y distinciones entre los dos tipos de sacerdocio, esencialmente diversos, permitió conocer el enfoque verdadero del sacerdocio centrado en Cristo, disminuyendo el «estado de alerta» que veía como peligrosa cualquier especulación teológica que buscara profundizar el sentido participativo de la humanidad en el sacrificio del altar. Esta tendencia «defensiva» ha mantenido también bajo vigilancia la consideración de una participación mariana en la actualización sacramental del sacrificio de Cristo, que es sin duda espacio de devoción y culto mariano, especialmente por la íntima relación de la Madre de Dios con el sacrificio de su Hijo que se actualiza en el rito sacramental. Es necesario así escuchar el soplo del Espíritu transmitido por medio del magisterio ejercido por los Padres conciliares cuando exhortan a toda la Iglesia a incrementar y fomentar el culto a la Virgen María, pero de un modo especial el culto que se encuentra relacionado a la renovación litúrgica de la oblación sacrificial de Jesucristo.

## **1. MOTIVACIÓN**

La constatación de la participación de María en toda la obra salvífica de Cristo, asociada a la certeza de que los dolores padecidos por ella junto a su Hijo sufriente, agonizante, muerto y sepultado, no pueden ser considerados como un dolor humano de una madre santa, sino efectivamente una participación, no complementaria, sino deseada por Dios, en la misma oblación sacrificial de su Hijo en la cruz; me ha llevado a la convicción de que este tema necesita ser estudiado con el rigor teológico que merece. Esta participación efectiva en el evento pretérito, debe estar presente cada vez que este evento es renovado litúrgicamente. De este modo, para una comprensión más precisa de la participación de María en el sacrificio de Cristo renovado litúrgicamente, me pareció conveniente estudiar tres puntos principales: el sacrificio de Cristo en sí mismo, la relación entre este sacrificio y la misión de María, y cómo se da la actualización memorial del acto salvífico en la celebración eucarística, en la cual buscamos comprender el nivel de participación de la Santísima Virgen María.

El primer tema parece confrontarse con posturas modernas que niegan el carácter sacrificial del ofrecimiento de Cristo, como una visión que deriva de conceptos medievales de justicia y satisfacción «por la sangre», y que por tanto ya no se aplicarían en nuestros días, en los cuales se entiende como satisfacción de culpa el reconocimiento del error y el pedido de perdón. Así, el primer capítulo estudia el sentido real del sacrificio en la economía de la salvación posterior al pecado original, con el objetivo de fundamentar, con la debida seriedad, el valor de la participación de María en este sacrificio redentor.

La relación entre el sacrificio de Cristo y María, unido a la cuestión de la renovación litúrgica del acto sacrificial obrado en el Gólgota, lleva a cuestionar cómo la

participación de María, que fue activa en el evento salvífico, se perpetúa y se encuentra presente en la renovación litúrgica de la oblación de Cristo en la cena pospascual del Señor. La investigación sobre el tema ha permitido encontrar valiosos aportes sobre esta presencia, pero siempre insertados en el contexto propio de cada obra. No habiendo encontrado un trabajo que se dedique específicamente a estudiar la realidad de esta presencia de María en el *hoy cultural* de la celebración eucarística, el tema despertó mi interés por creer que él merece estudio, evaluación, discusión y perfeccionamiento, siendo un interesante aporte a ser propuesto a la reflexión de la comunidad académica.

Encontramos así una **problemática compleja a resolver**, compuesta de tres cuestiones totalmente relacionadas que se entrecruzan en el proyecto salvífico de Dios, que cuenta con la realidad del pecado original y fundante de la humanidad decaída: el valor del sacrificio de Cristo, la participación de María en este sacrificio y la actualización de esta participación en la celebración litúrgica del memorial del misterio pascual del Señor.

Detectado así el **problema**, en nuestro caso con triple dimensión, se **investigará** sobre estos tres puntos y se buscará proponer un **avance** en la teología que permita un punto de apoyo a futuras investigaciones.

De los tres problemas, el que presenta mayor desafío es sin duda el tercero, puesto que constituye una reflexión reciente en la teología, que abre campo a la investigación y profundización teológica.

Frente a esta problemática que se centraliza en la tercera cuestión, surge la **hipótesis** a ser perseguida: *Habiendo participado efectiva y activamente en el sacrificio de Cristo, María está presente, al mismo nivel que estuvo en el Calvario, en toda actualización litúrgica del sacrificio redentor operada en cada misa celebrada.*

Delimitada la **problemática a resolver**, y la **hipótesis** a ser confirmada, nace el deseo de encontrar respuestas que sean al mismo tiempo un adecuado, aunque modesto aporte a la teología y una propuesta que podrá despertar en los teólogos el deseo de estudiar el tema, aportando mejores reflexiones sobre él.

Se presenta así una cuestión que se buscará estudiar y, en la medida de lo posible, demostrar: El sacrificio de Cristo es deseado por Dios como camino para la salvación de la humanidad, María participa efectivamente de este sacrificio, y esta participación no está sepultada en el pasado, sino que se actualiza en cada misa celebrada. Teniendo este objetivo en la mira, el camino para la demostración de la hipótesis levantada contará con la sustentación colateral de temas correlativos a la misma, donde el carácter demostrativo principal cederá lugar al conocimiento de enseñanzas y datos que ayudarán a cimentar la doctrina y ubicarla en el amplio panorama histórico y teológico en que ella merece ser conocida.

## 2. FUENTES

Para que un estudio sobre la Virgen María sea provechoso y útil para la teología es necesario que esté cimentado en los tres pilares de esta ciencia: las Sagradas Escrituras, la Tradición Apostólica y el Magisterio de la Iglesia, caracterizando una mariología



científica que se basa en datos revelados y a partir de ellos conduce a conocer la vida real de María; no una vida supuesta, inaccesible, sino una vida imitable, donde se destacan sus virtudes reales y su vinculación efectiva con la salvación de cada hombre considerado individualmente y en la totalidad de la comunidad humana. Además de estas fuentes principales, han sido de gran valor para nuestro estudio, las afirmaciones de los credos, las enseñanzas de los Padres y muy especialmente la presencia de María en el culto y la luz que lanza sobre esta comprensión los textos eucológicos que relacionan la Encarnación con la Pasión y la *compasión* de María, formando una *lex orandi* que de modo muy claro ha influenciado en la *lex credendi* de la Iglesia, como se atestigua de modo especial en los dos últimos dogmas declarados por el Magisterio pontificio.

La doctrina magisterial, especialmente las Constituciones *Sacrosanctum concilium* y *Lumen gentium* fueron de gran importancia en nuestra investigación, confiriendo seguridad doctrinal a las formulaciones respaldadas en sus enseñanzas. El Magisterio pontificio ha sido una de las fuentes principales de nuestro trabajo, señalando de modo muy especial, además de muchos otros documentos, la Exhortación Apostólica *Mariialis cultus*, de Pablo VI, las encíclicas *Redemptoris Mater* y *Ecclesia de Eucharistia*, de Juan Pablo II, además de la profunda mariología presente en las catequesis y homilias de los papas, de modo muy especial para nuestro tema el Pontífice que eligió como distintivo de su pontificado la total entrega a María: *Totus tuus*.

Por las características propias de este trabajo, es de fundamental importancia considerar las enseñanzas magisteriales reflejadas en los textos eucológicos, cuyos rasgos más característicos permiten considerarlos al mismo tiempo como semilla y fruto de los textos magisteriales, de modo que los documentos del Magisterio han sido fuente directa de oraciones litúrgicas, al mismo tiempo que, como anteriormente se ha mencionado, definiciones magisteriales utilizaron el *argumento litúrgico* como fuente de su amparo teológico. Sin duda, Magisterio y eucología trabajan dos conceptos de lenguaje distintos: el primero está orientado a la definición precisa del contenido de la fe y el segundo a la expresión orante de la misma fe confesada<sup>4</sup>. Si utilizásemos una metodología que se limitase a las fuentes bíblicas, patrísticas y magisteriales, habríamos dejado de considerar una de las importantes fuentes para comprender cómo la hipótesis que buscamos demostrar ya existe y está viva en la rica eucología de la Iglesia.

Por fin, el amplio abanico de los autores consultados abarca desde filósofos, antropólogos e historiadores hasta lo central, que son los teólogos y especialmente los mariólogos, no habiendo encontrado trabajos específicos sobre nuestro tema, pero sí aportes valiosos, de modo especial en Jesús Castellano, Ignacio Calabuig, Marceliano Llamera, Stefano de Fiores, etc., mencionando de modo especial a una reciente tesis doctoral presentada el año 2016 en la Universidad San Dámaso, por el teólogo Fernando Martínez García, que dedica algunos apartados de su excelente investigación al tema que perseguimos en este trabajo. El aporte del pensamiento de san Juan Pablo II ha sido decisivo para conferir seguridad a nuestra proposición, sellando con la firmeza de su

---

<sup>4</sup> Cf. F.A. MARTÍNEZ GARCÍA, *Venerantes Virginem Mariam*, 58-59.

doctrina, la certeza que ya llevábamos en nuestro interior desde el inicio de la investigación.

### 3. *STATUS QUAESTIONIS*

Decía san Luis María Grignion de Montfort (†1716):

Una razón por la cual tan pocas almas llegan a la plenitud de la edad de Jesucristo, es porque María — que ahora como siempre es la Madre de Jesucristo y la Esposa fecunda del Espíritu Santo — no ha sido suficientemente formada en sus corazones<sup>5</sup>.

Para el gran santo mariano, quien desee tener el fruto maduro y bien formado, debe tener el árbol que lo produce; quien desee tener el fruto de la vida, Jesucristo, debe tener el árbol de la vida, que es María. Quien desee tener en sí la operación del Espíritu Santo, debe tener a su esposa fiel e indisoluble<sup>6</sup>.

En el mismo sentido sustenta Pablo VI que para ser verdaderos cristianos es necesario ser marianos, esto es, «debemos reconocer la relación esencial, vital, providencial que une a la Virgen con Jesús, y que nos abre el camino que conduce a Él»<sup>7</sup>.

La consideración de María en el ámbito litúrgico es una realidad antigua estudiada en tiempos más recientes, sobre todo a partir de la amonestación de *Lumen gentium* (67) a que todos los hijos de la Iglesia «fomenten con generosidad el culto a la Santísima Virgen, particularmente el litúrgico». Sin embargo, esta realidad ha encontrado cierta dificultad de comprensión basada en la idea de que existe una oposición entre lo «objetivamente» sacramental de lo litúrgico y lo personal y subjetivo de la piedad mariana. Esta postura es explicada por Joseph Ratzinger y Von Balthasar de modo muy claro:

El movimiento litúrgico hacía hincapié en el aspecto teocéntrico de la oración cristiana, que se dirige «por Cristo al Padre»; el mariano, con su lema *per Mariam ad Iesum*, parecía dar razón de una idea distinta de oración, por un quedarse en Jesús y en María, el cual dejaba la referencia trinitaria más bien en un segundo término. El movimiento litúrgico buscaba una piedad que se orientara estrictamente según la Biblia o, a lo sumo, según la Iglesia antigua; la piedad mariana, en la que encontraban eco las apariciones de la Madre de Dios en nuestra época, estaba configurada mucho más intensamente en la Edad Media y en la Edad Moderna: seguía otro estilo de pensamiento y de sensibilidad. En todo esto existía, sin lugar a dudas, el peligro de ir en contra de su núcleo verdadero que, a los ojos de sus oponentes más apasionados, se presentaba como algo cuestionable<sup>8</sup>.

En este sentido, Joseph Ratzinger recuerda que cuando todavía era un joven teólogo, antes y durante el Concilio, abrigaba ciertas reservas sobre fórmulas antiguas como, por ejemplo, la famosa expresión *de Maria nunquam satis*. Le parecía una expresión exagerada puesto que, según él mismo afirma:

<sup>5</sup> L.M. GRIGNION DE MONTFORT, *Tratado da verdadeira devoção à Santíssima Virgem*, n. 164, 123.

<sup>6</sup> Cf. M. BELDA, *Guiados por el Espíritu de Dios. Curso de teología espiritual*, 198.

<sup>7</sup> Cf. PABLO VI, «Discurso en el santuario mariano de Santa María de Bonaria (Cagliari) del 24 de abril de 1970», 301.

<sup>8</sup> J. RATZINGER, - H. U. VON BALTHASAR, *María, iglesia naciente*, 13-14.

Personalmente, al principio estaba muy determinado por el severo cristocentrismo del movimiento litúrgico, que el diálogo con mis amigos protestantes intensificó todavía más<sup>9</sup>.

Efectivamente, dentro del aula conciliar tendrá lugar un debate acerca de los títulos otorgados a María, que iban a ser incluidos en los documentos conciliares<sup>10</sup>. La comisión preparatoria había redactado un proyecto de documento conciliar sobre la Bienaventurada Virgen María y un sector de los peritos y padres conciliares se opuso a esto, afirmando que el tema mariano debería ser insertado en la constitución sobre la Iglesia. La discusión reflejaba el panorama que se había evidenciado ya en el Congreso Mariológico de Lourdes (1958), en que se había patentado una polarización entre las tendencias que se denominaron cristotípica y eclesiotípica, como dos caminos exclusivos frente a los cuales había que optar por uno u otro<sup>11</sup>.

Con la prudente distancia histórica con que podemos mirar actualmente a estos hechos, es posible pensar en una armonización de las dos posturas más que en una división excluyente. Así como el concepto de *ekklesia* encuentra una doble dimensión: vertical y horizontal, como asamblea convocada y asamblea reunida, que no se oponen, sino que dan la comprensión armónica de la realidad de la Iglesia, también las dos posturas que se opusieron durante el Concilio, encuentran factores complementarios que en la actualidad pueden armonizarse con más facilidad.

Esta complementariedad entre una mariología centrada en Cristo, es decir, en la maternidad divina como *principio fundamental*, y una visión centrada en su misión en la Iglesia, nos presenta a María como madre, miembro y modelo de la Iglesia exactamente por su indisoluble unión con Cristo. En nuestro trabajo, procuramos armonizar los aspectos que antes parecían oponerse, puesto que no vemos oposición en que la relación de María con Cristo sea el mejor modelo de la unión esponsalicia de la Iglesia con su Fundador. A partir de la perspectiva más inclinada a la postura cristotípica, estudiamos la colaboración de María en la obra salvífica llevada a cabo por su Hijo, en la cual ella tiene una participación inescindible, por su indisoluble unión con el fruto de su seno. A partir de la perspectiva eclesiotípica, estudiamos la inserción de María en la Iglesia y encontramos la total reversibilidad entre una y otra, buscando ver en la actualización litúrgica del sacrificio de Cristo ofrecido hogaño por la Iglesia, la presencia de María deseada por Dios y por la misma Iglesia, siempre guiada por el Espíritu Santo.

En este panorama, se encuentran posturas que defienden y que se oponen a la consideración de la participación de María en el sacrificio de Cristo y de su presencia en la actualización litúrgica de este acontecimiento salvífico, como vamos a conocer en el

---

<sup>9</sup> J. RATZINGER, *Dios y el mundo. Creer y vivir en nuestra época. Una conversación con Peter Seewald*, 278. Este texto ilumina bien el panorama de la época, pero sin duda la piedad mariana ha significado mucho para Joseph Ratzinger, que finaliza el párrafo citado con estas palabras que cada día se van haciendo más verdaderas: «Cuanto más envejezco, más importante y cercana se vuelve [para mí] la Madre de Dios».

<sup>10</sup> Cf. P. BLANCO SARTO, *María en los escritos de Joseph Ratzinger*, 314.

<sup>11</sup> Las expresiones «perspectiva cristotípica» y «perspectiva eclesiotípica» fueron propuestas por H. M. Köster en el Congreso Internacional Mariológico y Mariano de Lourdes («*Maria et Ecclesia*», II, 21-51, art. cit. por S. Napiorkowsky, «Panorama actual de la mariología», 476).

transcurso del trabajo. La cuestión se abre a discusiones y pide una reflexión teológica que parte de la validez e importancia de la oblación sacrificial de Cristo en la economía salvífica deseada por Dios, para considerar la inserción de María en la «estructura fundante» de la salvación, que aceptando la Encarnación y todo lo que en ella estaba incoado, ha colaborado con la condición de posibilidad para este mismo sacrificio e incluso para su perpetuación en el Cuerpo y Sangre eucarísticos ofrecidos por el Cuerpo místico de Cristo, formado por la inescindible unión entre ministros y asamblea, cuya unidad se fundamenta en la unidad del pan con que comulgan todos los cristianos (1Co 10,16-17)<sup>12</sup>. Todas estas realidades: Sacrificio eucarístico, comunión sacramental, Iglesia, sacerdocio cristiano, asamblea, etc., son intrínsecamente consecuentes de la existencia real del cuerpo que es engendrado en el seno de María, con su consentimiento y libre voluntad.

Enmarcado en estos aspectos, el trabajo buscará conocer la participación mariana bajo el aspecto teológico de la categoría sacrificial del ofrecimiento de Cristo en el misterio pascual, y su actualización en nuestros días por la renovación memorial del Sacrificio Eucarístico realizada litúrgicamente en cada misa, fijando su atención en los aspectos teológicos de los textos litúrgicos de las misas dedicadas a la Santísima Virgen María, sobre todo bajo el aspecto de su participación activa como colaboradora en el sacrificio de su Hijo, como víctima que se ofrece en la Víctima, sacando de los textos eucológicos, bajo el prisma de la *lex orandi-lex credendi*<sup>13</sup>, la base científica de investigación para fundamentar la actualización memorial de esta participación dependiente y colaboradora en todos los tiempos, estudiando de modo especial los textos de las misas dedicadas a la fiesta de la Presentación del Niño Jesús en el Templo y de la Virgen María a los pies de la cruz, enmarcadas en el ciclo eortológico mariano<sup>14</sup>, la primera en el ciclo navideño y las dos siguientes en el ciclo cuaresmal.

#### 4. OBJETIVOS

El objetivo principal del trabajo es estudiar la importancia del aspecto sacrificial en la economía salvífica, el nivel de la participación mariana en el sacrificio de Cristo renovado en la liturgia eucarística. Para esto, se buscará detenerse en objetivos específicos, que darán sustento al objetivo principal:

---

<sup>12</sup> Cf. J. LÉCUYER, «Bases bíblicas y patristicas de la asamblea litúrgica», 24, 33.

<sup>13</sup> Ésta es una expresión abreviada del adagio *Legem credendi lex statuat supplicandi*, procedente de un pasaje del *Indiculus de gratia Dei*, que es una antología de textos de papas y de concilios sobre la gracia, recogida para enfrentar a los pelagianos y semipelagianos. El *Indiculus* podría haber sido compilado entre el 435 y 442, en Roma, por Próspero de Aquitania, autor de pensamiento agustiniano, que en el capítulo octavo ofrece lo que se podría llamar un «argumento litúrgico». La afirmación de Próspero es que si los pelagianos examinasen las oraciones de la Iglesia tomarían conciencia de sus errores pues la ley de la plegaria (*lex orandi*) ofrece un criterio teológico (*lex credendi*). Cf. P. HIDALGO DÍAZ, «Lex orandi, lex credendi», 198.

<sup>14</sup> Eortología viene del griego *εορτή*, fiesta, y *λόγος*, ciencia, estudio, palabra. Ciencia litúrgica que se ocupa de estudiar el origen, desarrollo y celebración de las fiestas y ciclos del año litúrgico. Cf. T. PARRA SÁNCHEZ, «Eortología», *Diccionario de liturgia*.

– Estudiar la economía de la salvación de los hombres como fue deseada por Dios y el papel del sacrificio en el proyecto salvífico posterior al pecado, así como los grados de participación de María en cada etapa de este proceso, sobre todo, en los episodios salvíficos relacionados con la ofrenda sacrificial del Hijo de Dios.

– Conocer la presencia de María en la historia de la salvación, su visión patrística de nueva Eva, su participación estructurante y voluntaria en la aceptación de la Encarnación y del sacrificio salvador.

– Reflexionar sobre los aspectos sacramentológicos de la actualización del misterio pascual en la celebración litúrgica, como actualización de la historia de la salvación, la evolución e importancia de la presencia de María en el culto litúrgico de la Iglesia.

– Desde esta perspectiva litúrgica y basado en los textos eucológicos propios de las misas dedicadas a la Virgen María, buscar los que se relacionan de modo más directo con la participación activa de la Santísima Virgen en el sacrificio de su Hijo y consecuentemente con la liturgia que lo actualiza.

– Estudiar los aspectos sacramentales del ritual litúrgico, buscando una *actuosa participatio* que comprenda la participación mariana en su eje verdadero dentro del Sacrificio Eucarístico, en paralelo con su participación a los pies de la cruz, cuando se consumaba la entrega cruenta del cuerpo del Señor para la redención de la humanidad carente de redención.

– Visualizar el aspecto oferente de María como participativo del ofrecimiento de Cristo, siendo ella la primera «cristificada», en quien, y a través de quien, los hombres pueden alcanzar la verdadera unión con Dios proporcionada por la gracia santificante en el alma redimida del pecado original y perdonada de las culpas actuales, hechos posibles por el sacrificio redentor de Cristo, consecuente de su Encarnación, Pasión, Muerte y Resurrección. Para este ofrecimiento, el Verbo de Dios utilizó como elementos fundamentales del sacrificio aquello que «la esclava» voluntariamente cedió a su Señor: la materia humana, pasible del sufrimiento y de la muerte.

## **5. DIVISIÓN DE CAPÍTULOS**

Para lograr los objetivos mencionados anteriormente, me pareció bien dividir el tema en cuatro capítulos que se relacionan entre sí con el objetivo de responder a la pregunta principal en su triple dimensión. Para esto utilizo un método de cimentación argumentativa que se basa en tres columnas principales que fundamentarán la argumentación dirigiéndola para el centro de las tres, a modo de un trípode, llegando, de forma centrípeta y segura al corazón del trabajo.

### **5.1. La estructura de la economía salvífica y el sacrificio en ella**

Este capítulo servirá de fundamento para la hipótesis principal, puesto que facilita la comprensión de la participación de María en el sacrificio de Cristo actualizado litúrgicamente. Con este objetivo se busca comprender el verdadero sentido del sacrificio en la historia de la salvación, tema que podrá representar un aporte para la

teología, puesto que es estudiado parcialmente por muchos autores, pero que aquí se buscará enfocarlo de un modo que abarque sus multifacéticas dimensiones y llegue a encontrar el principal móvil del sacrificio como medio de salvación, especialmente el sacrificio único y universal de Cristo.

El capítulo se inicia con la doble dimensión del concepto de salvación, que puede ser considerada en su aspecto *positivo* o en su dimensión *negativa*. A partir de ahí, se procederá a un estudio histórico-dogmático-litúrgico de la presencia del sacrificio en la economía de la salvación deseada por Dios y elegida como el camino para la salvación de la humanidad voluntariamente alejada del Creador por el pecado de la primitiva pareja humana. En este panorama, el estudio abarcará la relación entre salvación, redención y reconciliación, en la dimensión de las relaciones del hombre con la Trinidad. Para este fin, la investigación se inicia por el sentido antropológico del concepto de sacrificio en la historia de las religiones, incluyendo su uso en las religiones y culturas precristianas, especialmente en el judaísmo bíblico, para posteriormente pasar a la investigación del carácter sacrificial en la cultura cristiana y el sentido teológico del concepto de sacrificio.

Desde un punto de vista histórico y misterico, entra en pauta la aparición del misterioso personaje Melquisedec y los sacrificios litúrgicos del judaísmo veterotestamentario, especialmente la gran fiesta de la expiación conocida como *Yom Kippur*. En el panorama de la Antigua Alianza, surge una figura todavía más misteriosa que el propio Melquisedec, que probablemente no es un personaje histórico sino una profecía totalmente inusitada y novedosa en el contexto de la esperanza mesiánica de un libertador que devolvería toda la gloria del reinado davídico al pueblo de Israel. Se trata del *Siervo sufriente de Yahveh* que ocupa cuatro cánticos de las profecías de Isaías, las que en su conjunto más se aproximan de modo claro a la venida del Mesías, nacido de una Virgen, vástago brotado del tronco de Jesé, que hace brillar una gran luz para el pueblo que caminaba en tinieblas, que abre el tiempo mesiánico con la alegría de un banquete donde abunda el vino de la gracia, que quebrará el yugo del opresor. Todas estas obras grandiosas serán llevadas a cabo por un niño que nos es dado, cuyo nombre es Dios perpetuo, Príncipe de la paz, que dilatará el trono de David hacia una paz sin límites por el celo del Señor de los ejércitos, que habita en su corazón (Is 9,1-3.5-6).

A partir de esta consideración prefigurativa del *Siervo doliente* profetizado por Isaías, se entra en el estudio del sacrificio definitivo de Cristo en el Nuevo Testamento, donde la contribución de la *Carta a los Hebreos* alcanza un papel de fundamental importancia para comprender el valor del sacrificio de Cristo y la novedad del sacerdocio por Él instituido, como único verdadero, del cual los anteriores son figura y los posteriores participación. El estudio pasa a la consideración del sacrificio en la teología medieval, que preparó las definiciones del Concilio de Trento sobre el carácter sacrificial de la misa, caminando hacia una visión sobre el pensamiento contemporáneo acerca del sacrificio, en el cual encontramos la figura del filósofo francés René Girard, uno de los mayores especialistas actuales sobre el tema.

El capítulo se concluye con las perspectivas de participación de la humanidad en el sacrificio de Cristo, a partir de la teología paulina de la participación humana unida a la recapitulación obrada por el *Nuevo Adán*, tema que prepara para el capítulo siguiente, llevando al lector a considerar la importancia de la libertad humana en su colaboración con la acción divina y, por tanto, de su participación voluntaria en la obra salvífica que es don gratuito de Dios, el cual determinó involucrar al hombre en todo ese proceso, primero por la aceptación volitiva y libre de María y después por la aceptación individual, iniciada con el Bautismo y sellada con la fidelidad a las promesas ahí solemnemente realizadas, durante el periodo de la vida humana en la realidad material.

## 5.2. La participación oferente de María en la historia de la salvación

Firmado sobre el cimiento del primer capítulo, este segundo buscará comprender el nivel de participación de María en el sacrificio de Cristo, adentrando en el estudio de su verdadero rol en este sacrificio y su acción en co-ofrecer al Hijo en oblación al Padre. María también se ofrece y es a la vez víctima pues sufre una «pasión» totalmente unida a la de Cristo; es en cierto sentido, crucificada con Él en el madero, une su destino de víctima y de oferente al destino de su Hijo profetizado desde el inicio de su vida por Simeón, el cual al anunciar el fin cruento de Cristo, profetiza la unión total de su Madre con esta ofrenda sacrificial por la salvación de la humanidad.

La actitud oferente de María ha llevado a algunos teólogos a defender una verdadera actitud sacerdotal en ella, tema que ha despertado polémicas, sobre todo, porque, a partir de él comienzan a surgir voces que reclaman la ordenación de mujeres al sacerdocio, como, por ejemplo la teóloga María José Arana, que aprovecha el título *Virgo sacerdos* utilizado por algunos papas para fundamentar su defensa respecto a la ordenación de mujeres al ministerio sacerdotal. La autora señala que son:

Precisamente las Iglesias que más han desarrollado la devoción y culto a María, la Católica y la Ortodoxa, las que ofrecen más resistencia para aceptar la igualdad de hombres y mujeres en las propias estructuras y, por tanto, son las más reacias a la hora de admitir la ordenación ministerial de las mismas<sup>15</sup>.

Para ella la formulación «sacerdocio eminente de María» esconde la preocupación de mantener a la Virgen alejada de concreciones y que sería su femineidad lo que obligaría a los autores a poner freno en sus expresiones, presentando a María como «víctima de su condición de mujer»<sup>16</sup>.

Adicionalmente, se conocerán posturas diversas sobre el tema, apareciendo una interesante controversia entre teólogos monfortianos y servitas, que el lector encontrará en el decurso del trabajo.

El ofrecimiento de María prepara a la Víctima que va ser inmolada al Padre por libre aceptación amorosa para alcanzar la salvación de la humanidad. María, al aceptar la Encarnación, no la acepta como un simple misterio de una maternidad virginal, sino de una maternidad que está direccionada a la oblación salvífica del fruto de sus

---

<sup>15</sup> M.J. ARANA, «María y la ordenación de las mujeres», 474.

<sup>16</sup> Cf. M.J. ARANA, «María y la ordenación de las mujeres», 477-478, 481-483.

entrañas. Así, su aceptación es al mismo tiempo oferente, puesto que acepta el don y lo ofrece totalmente al utilizar la radical expresión «he aquí la *esclava* del Señor» (Lc 1,38), no poniendo ninguna limitación a la voluntad del Padre, en antitético paralelo con la desobediencia e insubordinación de Eva. La unión que se da entre Cristo y María a través de la maternidad divina, desde un punto de vista natural es el más profundo e indisoluble vínculo que existe en la naturaleza humana, y desde una visión teológica la hace totalmente semejante a su Hijo, de modo que podemos afirmar que María es la primera *cristificada*, es decir, la persona humana que mejor y más perfectamente está configurada con Cristo.

En función de esto, la investigación abarca el aspecto cristológico, pasando de este punto de vista a la relación con el aspecto sacrificial y oferente de la participación de María en la acción salvífica de Cristo, sobre todo a partir de su libre aceptación volitiva, en la cual — según el pensamiento de santo Tomás — representó a toda la humanidad, como se verá en este capítulo. El estudio relaciona cristología y mariología, evidenciando que la segunda encuentra todo su desarrollo por su relación con la primera. A partir de este principio fundamental, el foco de la investigación pasa al valor ontológico de la aceptación mariana a la Encarnación en su seno y del ofrecimiento sacrificial que, en cuanto redimida, ella hace junto con su Hijo, que es el Redentor.

Se comprenderá así que la maternidad divina no fue impuesta por Dios, sino aceptada voluntariamente por María, con su *fiat*, como normalmente es conocido, que está revestido de un valor ontológico de gran profundidad para la inteligencia del rol de María en la historia de la salvación y de la unicidad histórica de su acción como *nueva Eva* que recircula lo sucedido en el Edén, aceptando participar de una obra de gran envergadura, puesto que abarca desde Adán y Eva hasta el último hombre que existirá sobre la faz de la tierra. Por este motivo, el *fiat* mariano contiene varias dimensiones desde un punto de vista teológico, lo que constituye una parte importante de la demostración buscada en nuestro estudio y que prepara para una de las partes fundamentales del capítulo, que investiga la relación establecida por Dios entre Cristo y María, la misión y el misterio de Cristo, la misión y el misterio de María, que se inicia con la Encarnación.

Considerando esta importancia de la Encarnación para una fundamentación sólida de nuestro tema, el trabajo dedica un esfuerzo especial en su investigación, abarcando el pensamiento de gran número de autores sobre el valor teológico de la Encarnación, los motivos de la misma, su relación con la Iglesia y la Eucaristía, la realidad de la intervención divina en el devenir histórico de la humanidad, generando la gran paradoja del «escándalo de la Encarnación»: un hombre que es Dios, una virgen que es madre, una criatura de la cual nace el Creador.

Esta participación de María en la formación del «escándalo eterno de Cristo y de su Iglesia»<sup>17</sup> lleva a la celebración del *acontecimiento de Cristo* en la perspectiva histórico-salvífica, lo que significa dirigir la mirada constantemente a la *promesa* veterotestamentaria, para confrontarla con la *realidad-plenitud* realizada en el misterio

---

<sup>17</sup> Cf. K. RAHNER, *Meditazioni di un teologo sull'avvento e sul natale*, 18.



pascual de Cristo, el cual se actualiza en el culto litúrgico y se proyecta dinámicamente hacia su cumplimiento escatológico<sup>18</sup>. En esta *historia salutis*, cuyo centro es Cristo, Dios y Hombre, en su realidad económica de Verbo encarnado y no en su realidad eterna inmanente del *Logos* de naturaleza puramente divina, no es posible eclipsar la participación de la humanidad en el centro mismo del evento salvífico: para que el *Logos* eterno sea el Cristo cuyo ofrecimiento sacrificial redimió a la humanidad, Dios solicitó, a través de la embajada angélica, la participación de la *Doncella de Nazaret*, de modo que la redención es un devenir incoado en la realidad de su Encarnación. Por eso, al celebrar el misterio de Cristo, centro de la historia de la salvación y centro de la humanidad misma, es vital considerar el camino que Dios quiso hacer necesario para llegar a éste.

El capítulo finaliza con un breve apartado sobre los momentos escriturísticos de la participación sacrificial de María en total unión con la oblación de Cristo, ofreciendo una sustentación bíblica para los temas que se estudiarán en los dos capítulos siguientes.

### **5.3. La liturgia como actualización de la historia de la salvación**

Con el objetivo de fundamentar con seguridad la actualización de la acción de María en el Calvario en cada celebración litúrgica de este evento central de la historia de la salvación, el foco del tercer capítulo se direcciona al campo de la sacramentología y de la ritualística católica, a partir de su raíz en el judaísmo, estudiando el carácter *memorial* de la Última Cena a fin de comprender su profunda dimensión en el contexto pospascual y, consecuentemente, enmarcar, junto con la presencia real y la efectiva renovación del sacrificio de Cristo, la presencia litúrgica de María en el memorial del sacrificio consumado en el altar de la cruz. El estudio parte de la investigación histórica de las características de la cena pascual judía, comparando las costumbres hebreas con la descripción de la cena por la pluma de los hagiógrafos, descubriendo la novedad de la acción de Jesús en la Cena que anticipó su pasión y muerte, ofreciendo al Padre el sacrificio que se iniciaría algunos minutos después con su prisión y recibiría su último golpe de manos del soldado que traspasó su costado con la lanza, siendo glorificado por la resurrección y continuado con el evento de Pentecostés.

A partir del concepto claro del memorial, se investigará los aspectos antropológicos y la acción divina en la liturgia, aplicada a la vida real del ser humano y, consecuentemente, la consideración de la liturgia como momento síntesis de la historia de la salvación, pasando de este punto hacia la raíz misma de la dimensión temporal y antropológica de la cena sacrificial, verificando que por voluntad de Dios, el ser humano está unido a la acción divina, tanto en su aspecto materializado sacramentalmente, como en su dimensión misteriosa, donde la liturgia es comprendida como *actio Dei*. A partir de estos conceptos, el trabajo encaminará al lector a conocer la aplicación del memorial litúrgico para la vida sacramental de los cristianos, es decir, la dimensión actual y la aplicación a la vida concreta, de la renovación sacrificial del sacrificio de Cristo, estudiando la sacramentalidad de la dimensión sacrificial, a partir

---

<sup>18</sup> Cf. I. CALABUIG, «Liturgia», NDM, 1145.

de los aspectos antropológicos de la liturgia, que son directamente consecuentes de la encarnación del Verbo en el ámbito de la corporeidad e historicidad humanas, surgiendo la posibilidad sacramental a partir de las acciones teándricas de Cristo.

El vínculo determinante entre sacrificio y sacerdote dirige el apartado siguiente que estudia la relación entre el sacerdocio ministerial y la asamblea litúrgica, tema que cimentará de modo muy especial el estudio del último capítulo, delimitando las características propias de la presencia y participación de María en el sacrificio litúrgico, evitándose confusiones entre el sacerdocio ministerial ordenado y el sacerdocio bautismal, diferentes no sólo en grado, sino en esencia.

El estudio litúrgico de las dos primeras partes de este capítulo, sistematiza el tema de modo seguro, proporcionando el necesario sustento para el conocimiento de la presencia de María en la liturgia y, consecuentemente, su relación con la actualización litúrgica de la ofrenda sacrificial de su Hijo. En esta perspectiva, la tercera parte del capítulo contempla la progresiva presencia e inserción de María en el culto de la Iglesia, abordando aspectos históricos y teológicos sobre la validez de este culto y su desarrollo paralelo al conocimiento de la íntima relación de María con el misterio salvífico de Cristo.

Buscando evidenciar el carácter de ejemplaridad de María en la acción litúrgica, se invita al lector a conocer el recorrido histórico de la inserción progresiva de María en la liturgia de la Iglesia, con el influjo de la tradición apostólica, de las homilias patrísticas y otras fuentes que colaboraron para la formación de la rica eucología mariana en la liturgia de la Iglesia. El apartado presenta también una rápida visión del ciclo eortológico mariano, concluyendo con una breve comparación de la presencia de María en las liturgias orientales y en el rito latino.

#### **5.4. Actualización litúrgica de la colaboración mariana**

Fundamentado sobre los capítulos anteriores, este cuarto y último nos lleva directamente a la **hipótesis** levantada, buscando responder a la pregunta: ¿Cómo participa María en la actualización litúrgica del sacrificio de Cristo?

Toda la investigación de la tesis se encamina hacia este problema, cuyo aporte para la ciencia teológica tal vez sea lo más novedoso de nuestro trabajo. De este modo, cimentadas las tres columnas del pensamiento que vertebran nuestra tesis, ya no se hace difícil caminar hacia el centro que une los tres temas: la renovación litúrgica de la unión de María con el sacrificio de Cristo. El cuarto capítulo parece brotar naturalmente de la íntima relación entre los tres anteriores, caminando para la cuestión que da título a nuestro estudio: *«La participación actual de María en la renovación memorial del sacrificio de Cristo, bajo la luz de los textos litúrgicos»*. El capítulo busca encontrar la relación entre la liturgia y María, en paralelo con la relación Madre-Hijo que, nacida de la Encarnación, culmina históricamente en la acción soteriológica del Calvario. La investigación se hace más precisa en la relación entre la liturgia actual y la actualización de los actos marianos en ella, trazando un paralelo entre la compasión mariana en la Pasión de Jesucristo, con su actualización litúrgica, enfocando de modo especial los

formularios presentes en la *Colección de Misas de la Virgen María*, en que esta unión en el dolor hace parte central del marco temático de los textos eucológicos.

Para comprender la realidad de la participación de María en la actualización litúrgica del sacrificio salvador de Cristo, se buscarán las relaciones entre la participación de la Madre de Dios en la historia de la salvación y la liturgia considerada como memorial actualizante de esa misma historia, encontrando la relación intrínseca entre la realidad antropológica de Jesús, Dios y hombre, y la liturgia sacramental, que evidencia un nexo entre la liturgia y la acción de María que posibilitó esta realidad al contribuir activamente con todos los elementos antropológicos que fueron sacrificados para la salvación de la humanidad, por el único Sacerdote, Altar y Víctima del Nuevo Testamento, que es sacerdote por ser hombre, puede ser altar por su corporeidad material y es víctima en su Cuerpo y Sangre recibidos de María. Esta doctrina es poéticamente dibujada por san Efrén en una exposición de las más logradas y claras del misterio pascual, en que el santo Doctor muestra la necesidad del cuerpo humano de Jesús para certificar la verdad de la redención, introduciendo así a María como contrapartida evidente de Eva y de su obra destructora<sup>19</sup>:

La muerte no podía devorar al Señor si éste no hubiese tenido un cuerpo, ni la región de los muertos hubiese podido tragarlo, si no hubiese tenido carne humana, por eso vino al seno de la Virgen, para tomar ahí el vehículo que había de transportarlo a la región de los muertos. Allí penetró con el cuerpo que había asumido, arrebató sus riquezas y se apoderó de sus tesoros<sup>20</sup>.

En este sentido, se podrá comprender y estudiar los actos marianos en la vida y en los acontecimientos salvíficos de Jesucristo, en íntima relación con la renovación de estos actos en la liturgia sacramental, estableciendo un paralelo entre la colaboración de María en el sacrificio del Calvario y su actualización litúrgica, comprendiendo también la importancia de la ejemplaridad de María en la celebración eucarística, que es presentada a nivel institucional y personal, puesto que María es tipo y modelo de la Iglesia: es modelo para los sacerdotes que ofrecen a Cristo en nombre de la Iglesia como ella lo ofreció por primera vez en el altar de la cruz y es la más perfecta discípula, modelo de todos los seguidores de su Hijo.

Para mejor comprender esta relación, el capítulo estudiará la unión de sufrimientos y acciones entre Jesús y María, que ha dado la explicitación completa y total a su *fiat* inicial, llegando, como *peregrina en la fe*, hasta la consumación de su colaboración activa en el proyecto salvífico de Dios, compartiendo los sufrimientos de Cristo en la cruz, tema profundamente estudiado por la teología y sedimentado en el Magisterio, que presenta a María unida a su Hijo «hasta la cruz» por expreso designio divino (LG 58). Crucificada espiritualmente con Cristo, María no sufría a modo de una madre común que contempla a su hijo agonizante. Ella lo hace en total adhesión de fe, delante de hechos que negaban rotundamente todas las promesas anteriormente

---

<sup>19</sup> Cf. J. FÁBREGAS - A. OLIVAR, *La voz de los Padres en la Liturgia de las Horas. Los autores eclesiales del Oficio de lectura*, 100-101.

<sup>20</sup> SAN EFRÉN, «Sermón sobre Nuestro Señor, 3», 346.

pronunciadas por el mensajero de Dios: «Él será grande [...] el Señor Dios le dará el trono de David [...] su reino no tendrá fin». Sin embargo, es necesario comprender que esta unión tan grande, indisoluble y total, no podría ser sepultada junto con el Señor, para después apagarse en la historia. La muerte de Jesús y su resurrección gloriosa abren una era nueva, inician una nueva creación, en la cual la *nueva Eva* no puede dejar de estar presente. Consecuentemente, es necesario considerar la perennidad de la unión de María con su Hijo, que se mantiene por toda la eternidad, no siendo interrumpida ni con la muerte de Cristo ni con la ascensión gloriosa de María a los cielos. Esta perennidad unitiva, en «apretadísimo e indisoluble vínculo»<sup>21</sup> se mantiene totalmente viva en la celebración de este ciclo anual de los misterios de Cristo, en el cual la «santa Iglesia venera con amor especial a la bienaventurada Madre de Dios, la Virgen María, unida con lazo indisoluble a la obra salvífica de su Hijo» (SC 103). La expresión «indisoluble» indicada en el Documento conciliar, fundamenta con precisión la perennidad de la unión entre Jesús y María.

Para una comprensión más viva de la participación de María en la actualización litúrgica del sacrificio de Cristo, serán contemplados en la última parte de este capítulo los formularios litúrgicos propuestos para las misas en que más se evidencia esta unión de María con el sacrificio de su Hijo.

En primer lugar, la misa de Santa María en la Presentación del Señor, en la cual, se encontrará lo que podríamos considerar «el segundo anuncio» a María y consecuentemente su «segundo *fiat*». Como se verá, es posible que María tuviera un conocimiento del destino trágico de su Hijo desde el primer anuncio recibido en Nazaret y es cierto que, si no conociera los detalles, por lo menos sabía que su aceptación se destinaba a la voluntad completa de Dios, sin colocar condiciones, pudiendo suponerse que ella conocía de algún modo que esto podría representar un fin doloroso. De todas maneras, al presentar a su Hijo en el Templo, el profeta Simeón predice sin redundancias un futuro de sufrimiento para el Mesías, al cual involucra literal y directamente a su madre. En efecto, Cristo será el «signo de contradicción», destinado a encontrar una dura oposición en sus contemporáneos. Esta profecía, que revela por primera vez el destino trágico preparado para Jesús, une a María a esta dura realidad por la visión de su alma atravesada por la espada, tornando evidente la unión de María con el destino doloroso de Jesús<sup>22</sup>.

La importancia de la profecía de Simeón que declara la unión de María con Jesús en el destino final que se espera para Él, es de primordial importancia para comprender que la unión de María con Cristo no se restringe a la Encarnación, ni a ningún momento aislado de la vida de Cristo, sino que se amplía a toda su obra salvífica, que no se sella con la piedra del sepulcro, sino que en cierto sentido se inicia con la retirada de la

---

<sup>21</sup> Pío IX, «Epístola Apostólica *Ineffabilis Deus*», n. 9, 192-193.

<sup>22</sup> Cf. JUAN PABLO II, *Catequesis sobre el Credo*, V. *La Madre del Redentor*, «La profecía de Simeón: la participación de María en el destino doloroso de su Hijo. Audiencia general del 18 de diciembre de 1996», 201.

misma, dando lugar a la flamante creación nacida de su sangre ofrecida y de su cuerpo glorificado que hará nacer la Iglesia.

La visión de María como la *hija de Sión* presentada en este formulario, relaciona la participación de María con todas las promesas mesiánicas veterotestamentarias, permitiendo comprender que así como la acción salvífica de Jesús alcanza a todos los hombres, aquellos que peregrinaron en la tierra en la esperanza mesiánica no están excluidos de la maternidad espiritual de María, que abarca a toda la humanidad.

En los dos formularios de misas de la Virgen María junto a la cruz del Señor, María aparece como la mujer que participa de la pasión salvadora de Jesús, como la *nueva Eva* en la cual se cumplen las esperanzas del Antiguo Testamento y como modelo ejemplar para la Iglesia. La acción del Espíritu Santo que la cubrió con su sombra dando inicio a la presencia histórica de Jesús, lleva a comprender que este mismo Espíritu dirige el designio de salvación, permitiendo, como resaltan los dos formularios, que María *comparta* los sufrimientos de su Hijo con fidelidad y fe, recibiendo, con Él, la corona del martirio y aceptando con esa participación, ser Madre de toda la humanidad, considerándose lo que se puede llamar el «parto doloroso de María».

## 6. INVITACIÓN A LA LECTURA

Esta visión de conjunto de nuestro trabajo busca suscitar en el lector el deseo de «voltear la página» y adentrarse en este universo de la participación mariana en la obra que le ha salvado, que le ha permitido hacerse un día hijo de Dios y tener el derecho de mirar a su Creador cara a cara, adquiriendo la posibilidad de llamarlo *Abbá*, Padre. «¡No tengáis miedo!», fueron las palabras lanzadas a los cuatro cuadrantes de la tierra por el papa san Juan Pablo II cuando, mirando desde el balcón pontificio de la Basílica de San Pedro, contemplaba el inmenso rebaño que el Señor confiaba a su bastón de pastor. No tengáis miedo de recibir a María, de seguirla, de imitarla. Esta fue la primera frase de incitación a la devoción mariana en la historia, pronunciada por el ángel al Patriarca san José (cf. Mt 1,20), cuando, perplejo, pensaba abandonar en secreto a la madre de su Creador. Estas fueron las palabras de incentivo del papa Pío XII, en la mitad del siglo pasado, cuando el mundo contemporáneo se alejaba de Dios a pasos largos, caminando para el ateísmo, el nihilismo y el agnosticismo que campean en la sociedad hodierna:

No temáis jamás exaltar demasiado a Aquella, que resplandece en la eternidad como la obra maestra de Dios, la más maravillosa de las criaturas. Por haber sido destinada para Madre de Dios, recibió de su divino Hijo todos los dones de la naturaleza y de la gracia. He aquí porque el culto de la Virgen bien entendido, lejos de restar nada a la gloria de Dios, se remonta inmediatamente a Él, el autor de todo bien, que la ha querido tan grande y tan pura<sup>23</sup>.

---

<sup>23</sup> Pío XII, «Discurso a la peregrinación internacional de las “Hijas de María Inmaculada” del 17 de julio de 1954», 492.



## CAPÍTULO I

### LA ESTRUCTURA DE LA ECONOMÍA SALVÍFICA Y EL SACRIFICIO EN ELLA

---

El objetivo de este primer capítulo es conocer el sacrificio redentor de Jesucristo, del cual María no sólo colaboró en el pasado, sino que sigue colaborando cada vez que este sacrificio es renovado litúrgicamente. Para lograr este objetivo, se estudiará la definición, el concepto y las diferentes concepciones teológicas del término sacrificio, partiendo de la historia de las religiones, pasando por los sacrificios veterotestamentarios premosaicos y levíticos, con su correcta hermenéutica en la economía de la salvación deseada por Dios, culminando con el sacrificio realizado por única vez para abolir el pecado (cf. Hb 9,26). Esta culminación se hace la estructura fundante a partir de la cual se edifica la salvación, anterior y posterior a este evento, realizando una obra de transformación que supera en valor a la primera creación. Éste es el sacrificio en sentido pleno de la palabra, que abre un nuevo modo de relación con Dios, de «hacer sagrado», que es una verdadera novedad en toda la Escritura, puesto que en la Antigua Ley se prescribía el sacrificio ritual, pero el hombre no podría proponer la ofrenda de sí mismo, que sería, para el contexto veterotestamentario, una evocación de un «suicidio ritual». Los Evangelios y las Cartas Paulinas hablan de entrega y donación, pero será en la Carta a los Hebreos (7,27; 9,14.25), que se encontrará la expresión «ofrecerse a sí mismo», para caracterizar el ofrecimiento de Cristo al Padre como centro de la acción salvífica de Dios<sup>1</sup>. Este sacrificio permanece como eje de la fe y de la vida cristiana, que se perpetua históricamente a través de su actualización en la cena sacrificial realizada en la celebración eucarística.

La historia de las religiones muestra que el sacrificio se encuentra presente en prácticamente todas las formas de relación del ser humano con lo divino, de modo que puede ser considerado el punto inicial de una estructura concéntrica que une el hombre con su Creador. Esta presencia del sacrificio está siempre ligada a la figura del sacerdote, como intermediario que relaciona al hombre con la divinidad, caracterizando la madurez del culto latréutico, de modo que casi en todo lugar donde hay civilización, hay sacerdocio.

#### 1. LA ECONOMÍA DE LA SALVACIÓN

La persecución del objetivo principal de esta tesis despierta el interés y la necesidad de estudiar la economía de la salvación, tal como es dada a conocer a los hombres a través de la Revelación, a fin de encontrar la base sólida para el análisis posterior del papel del sacrificio definitivo de Cristo, insertado por el propio Dios en su plan de salvación, como lo define la teología sacerdotal de la *Carta a los Hebreos*: Cristo es el único Sacerdote del Nuevo Testamento, capaz de ofrecer el verdadero sacrificio de «agradable olor» a Dios.

---

<sup>1</sup> Cf. A. VANHOYE, *Sacerdotes antiguos. Sacerdote nuevo según el nuevo testamento*, 206-207.

### 1.1. Doble dimensión del concepto de salvación

El concepto de salvación, como dos caras de una misma medalla, se presenta dotado de doble dimensión: **una positiva** y **otra negativa** (ésta más común que aquella). Consecuentemente la historia de la salvación y la economía salvífica, expresiones derivadas del concepto *princeps* de salvación, alcanzarán su comprensión bajo esta visión binaria, no excluyente, sino complementaria.

Las raíces antropológicas del concepto de salvación en el sentido **negativo** de «sacar» del peligro, o de una situación difícil encuentra una doble figura bíblica para su elaboración: la de la enfermedad, en oposición a la salud y la de la esclavitud, opuesta a la condición libre. La salud es la situación opuesta a la enfermedad y por eso en diversos idiomas, especialmente en el griego bíblico, los dos sentidos — salvación y salud — coinciden en la misma palabra. Esta relación entre salvación y salud en el lenguaje bíblico se encuentra gráficamente representado en el relato de la cura de la hemorroísa: la mujer buscó al Señor para ser curada de su enfermedad. Después de sanarla, Jesús la despide con estas palabras: «Tu fe te ha salvado. Vete en paz» (Mc 5,34; Lc 7,50, Mt 9,22).

La segunda situación de miseria fundamental del hombre es la esclavitud, en que la pérdida de su propia dignidad humana hace del esclavo un ser privado de libertad, de su autopropiedad ontológica y totalmente destituido de derechos fundamentales, siendo equiparado a simple cosa (*res*) en manos de sus señores, sin la posibilidad de uso de la libertad propia de su condición humana, destituido de sus derechos más fundamentales, como la vida y la dignidad, siendo considerado jurídicamente como un ser inferior a los hombres libres y pudiendo ser tratado como mero objeto por sus dueños, sin ninguna opción de defensa o protección. La liberación de la esclavitud egipcia es uno de los símbolos bíblicos veterotestamentarios más elocuentes de la salvación en este sentido. La liberación de la esclavitud del demonio está presente en los relatos neotestamentarios de los exorcismos operados por Jesús, como por ejemplo del endemoniado gadareno (Lc 8,26-39)<sup>2</sup>.

En su dimensión **positiva** el concepto de salvación comprende la concesión de un bien superior a la naturaleza del beneficiario, necesitando, para eso, el auxilio de su Creador<sup>3</sup>. Estas dos connotaciones parecen relacionadas y unidas, sin embargo, aunque en la mayoría de las situaciones reales el concepto negativo prevalezca, el segundo alcanza una profundidad teológica más fuerte en la concesión, por pura condescendencia divina, de un bien decisivo que el hombre no sería capaz de adquirir y que no hace parte de su constitución ontológica esencial.

La concepción negativa siempre será consecuencia de un agente defectuoso o del mal uso de la libertad humana, que lleva a la separación en relación al Creador, siendo

---

<sup>2</sup> Cf. B. SESBOÛÉ, *Jesucristo, el único mediador. Ensayo sobre la redención y la salvación*, I, 24-25.

<sup>3</sup> El canon 19 del Concilio de Orange (529) utiliza el vocablo en este sentido «positivo»: «Incluso si hubiera permanecido en la integridad en que fue creada, la naturaleza humana no se salvaría sin el auxilio de su Creador». DH 389.



así genéticamente distinta de la acción cuya iniciativa se origina en la condescendencia divina. Frente a la ruptura iniciada por la criatura, el propio Ofendido, por un movimiento esencialmente misericordioso, «salva» del pecado, rescatándola de su estado pecaminoso, estableciendo una reconciliación posterior a la ruptura de la unidad provocada por ésta.

En su dimensión positiva, la propia creación es considerada el inicio de la *historia de la salvación* y se puede comprender este concepto de modo más claro, considerando la elevación del primer hombre del estado de «pura naturaleza» al de «justicia original». Esta postura abre a la salvación un horizonte más amplio y mejor adaptado a los conceptos de *historia de la salvación* y de *economía salvífica*, que no hacen depender la misericordia de Dios del pecado, sino que la conoce como acción positiva, iniciada por el propio Creador.

## 1.2. Salvación y reconciliación

Un aspecto complementario de esta doble concepción es la comprensión de la salvación como «reconciliación», que se torna necesaria a partir del momento en que la criatura dotada de libertad volitiva, beneficiaria de la acción salvífica positiva, no acepta su limitación creatural, se curva sobre sí misma, fracasando en el amor a Dios, haciendo de sí misma un «dios infeliz y orgulloso»<sup>4</sup> que se rebela contra su Creador, caracterizando una ruptura con el amor inicial y salvífico de Dios, que hiere la unidad de la creación por una falta voluntaria contra la razón, la verdad y la conciencia recta, colocada por el propio Dios en el interior del hombre<sup>5</sup>.

A pesar de la doble dimensión conceptual respecto a la salvación, la *economía salvífica* es intrínsecamente una y se dirige a Dios, al mismo tiempo que es dirigida por el propio Dios Creador y providente<sup>6</sup>. En esta unicidad de la salvación como unión con Dios, encontramos una única *economía de salvación* independiente del pecado, fundamentada en la infinita condescendencia divina y dirigida a elevar a la Criatura a la participación en la vida sobrenatural, puesto que los planes de la creación y de la redención están unidos, porque la intención de Dios en la redención del mundo solo puede referirse a la humanidad en sentido global. Después del acto pecaminoso por el cual el ser humano se separó voluntariamente de su Creador, la participación en la vida divina solo vuelve a ser posible con la reconciliación del hombre con Dios, proceso que es iniciado por la misericordia divina, pero que debe recibir de la parte de la criatura, su aceptación volitiva e incondicional<sup>7</sup>.

---

<sup>4</sup> La expresión es de Martín Lutero, en *WA V*, 128, 36, relatada por J. Moltmann (*O Espírito da Vida: Uma pneumatologia integral*, 95).

<sup>5</sup> CEC 1849.

<sup>6</sup> La concepción volteriana de un Dios Creador, pero no providente, que se diluye en la inmanencia de la vida o del espíritu, lleva a la concepción de un universo distanciado y «libre» de su Creador, repitiendo el deseo de Adán de determinar, por su propia voluntad, lo que es bien y lo que es mal, sin someterse a las normas del Creador. Cf. P-H. SIMON, «Ateísmo, agnosticismo e indiferencia», 59.

<sup>7</sup> El tema es desarrollado con precisión por Henri de Lubac en la primera parte de su famosa obra *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, Paris 1938. Cf. J. BELDA PLANS, *Historia de la Teología*,

### 1.3. Salvación y Trinidad

Las tres Personas divinas, Padre, Hijo y Espíritu Santo, participan de la economía de la salvación que encuentra su centro en Cristo: Dios que se hace hombre para llevar al hombre a vivir la vida divina. Esta economía está fundamentada en la vida interna de la Trinidad. Así, la salvación fundamentada en Dios que se manifiesta a los hombres en Cristo, no encuentra verdadero sentido ni sería auténtica salvación si no estuviera fundada en Dios Uno y Trino y si no fuera realmente la comunicación de su vida a los hombres.

El aspecto trinitario de la acción salvífica permite comprender que el sacrificio salvador, muchas veces atribuido exclusivamente a la acción del Verbo encarnado, tiene un origen trinitario, puesto que la misión maestra viene del Padre y es efectuada por el Hijo a través de su entrega, que se da como *don del Padre* que es asumido por la obediencia del Hijo (Hb 5,8) en una dimensión de amor y caridad que confiere el verdadero valor a esta entrega. Del amor del Hijo por el Padre y del Padre por el Hijo procede el Espíritu Santo, como principio de la ofrenda del Hijo en la inauguración de la obra salvífica que transmite a los hombres el Espíritu de Santificación, como quedará claro en el último acto de la obra redentora cristiana — conocida como *misterio pascual* —, que fue el evento de Pentecostés<sup>8</sup>.

En la Encíclica *Dominum et Vivificantem*, el papa Juan Pablo II deja clara la dimensión pneumatológica del sacrificio de Cristo:

En el Antiguo Testamento se habla varias veces del «fuego del cielo», que quemaba los sacrificios presentados por los hombres. Por analogía se puede decir que el Espíritu Santo es el «fuego del cielo» que actúa en lo más profundo del misterio de la cruz. Proviendo del Padre, ofrece al Padre el sacrificio del Hijo, introduciéndolo en la divina realidad de

---

291.

<sup>8</sup> Cf. P. NAU, *Le mystère du Corps et du Sang du Seigneur. La messe d'après saint Tomas d'Aquin, son rite d'après l'histoire*, 12-14. El autor comprende el *misterio pascual* como el conjunto que incluye «la Pasión, la Resurrección, la Ascensión y Pentecostés» (11). La expresión *misterio pascual* es muy anterior al Concilio Vaticano II, cobrando actualidad a partir del libro con el mismo nombre, publicado por Bouyer en 1945, sin olvidar el influjo de la obra de Odo Casel. La expresión se encuentra ya en la liturgia pascual. En el Concilio Vaticano II, la Constitución *Sacrosanctum concilium* n. 5, afirma que «Cristo la realizó [la redención humana] principalmente por el *misterio pascual* de su bienaventurada Pasión, Resurrección de entre los muertos y gloriosa Ascensión», siendo éstos los eventos normalmente considerados en la expresión *misterio pascual*. Sin embargo, en el numeral 6, al hablar sobre el *misterio pascual*, el Documento lo relaciona con la venida del Espíritu Santo y los sacramentos que los Apóstoles inician a impartir, así como la fracción del pan y la oración, lo que podría dar un buen sustento a la postura de Paul Nau. Sobre la historia de la expresión *misterio pascual* y su aplicación, ver el artículo de Aimon-Marie Roguet, publicado en la Revista *La Maison-Dieu*, 67 (1961), con el título «*Qu'est-ce que le Mystère Pascal?*» (5-22). Según muchos liturgistas, exactamente este número monográfico de la revista del Centro de pastoral litúrgica de París, que representaba el *movimiento litúrgico francés*, con el título genérico *La liturgie du mystère pascal*, contiene trabajos de liturgistas franceses (entre los cuales el citado A. M. Rouguet), que luego colaboraron directamente en el Vaticano II, especialmente en la elaboración de la Constitución *Sacrosanctum concilium*. Cf. L. MALDONADO ARENAS, «Misterio pascual en la celebración», 1523.

la comunión trinitaria. Si el pecado ha engendrado el sufrimiento, ahora el dolor de Dios en Cristo crucificado recibe su plena expresión humana por medio del Espíritu Santo. Se da así un paradójico misterio de amor: en Cristo sufre Dios rechazado por la propia criatura: «No creen en mí»; pero, a la vez, desde lo más hondo de este sufrimiento — e indirectamente desde lo hondo del mismo pecado «de no haber creído» — el Espíritu saca una nueva dimensión del don hecho al hombre y a la creación desde el principio. En lo más hondo del misterio de la cruz actúa el amor, que lleva de nuevo al hombre a participar de la vida, que está en Dios mismo<sup>9</sup>.

Esta acción trinitaria, sin embargo, es llevada a cabo por el sacrificio ofrecido por la única de las Personas divinas que se ha encarnado y asumido una naturaleza pasible de sacrificarse. Consecuentemente, la *economía de salvación* debe tener un carácter cristocéntrico y único, intrínsecamente ligado a Cristo, que recupera la unión rota entre el hombre y Dios, a través de su sacrificio redentor<sup>10</sup>, superando la ruptura entre la vida presente y la futura, encontrando una continuidad en Cristo, basada en su mediación universal, como firmemente sustenta la mejor teología contemporánea:

Esta mediación única y universal, lejos de ser un obstáculo al camino hacia Dios, es el camino establecido por Dios mismo, y de este hecho tiene Cristo plena conciencia<sup>11</sup>.

La mediación única, necesaria y universal de Cristo existe a partir del momento en que el Verbo deja su dimensión únicamente espiritual y se inserta en la realidad humana, alcanzando la plenitud del aspecto de mediación por su doble semejanza: con Dios por su naturaleza divina y con los hombres por su naturaleza humana, con la posibilidad de ofrecer su sacrificio redentor en la plenitud de esta doble naturaleza y unidad personal, colocando el sacrificio en el centro del plan divino de la salvación, tema que nos dirige directamente al tópico siguiente, para la importante constatación de la presencia de la acción sacrificial en el centro del proyecto salvífico de Dios y consecuentemente en toda participación humana en este sacrificio que centraliza y cohesiona sobredicho proyecto.

---

<sup>9</sup> DeV II, 41. Jürgen Moltmann interpreta este texto de la Encíclica como una afirmación de una participación cooperativa «extrínseca» del Espíritu Santo, que toma el sufrimiento del Hijo y lo introduce en la realidad de la comunión trinitaria. Argumenta que según san Pablo «Dios estaba en Cristo y reconcilió el mundo consigo mismo» (2Co 5,19). Para Moltmann, esto significaría que el Padre ha sufrido en el Hijo en virtud de la inhabitación en el Hijo por el Espíritu. Sería entonces el sufrimiento del Padre junto con el Hijo hasta la muerte en la cruz que tornaría interiormente posible el renacimiento de Cristo por el Espíritu. El Espíritu participaría entonces de la muerte del Hijo para dar a Él la nueva «vida de los muertos», por haber acompañado Cristo hasta el fin. De una *teología crucis*, Moltmann camina hacia una *pneumatología crucis* (*O Espíritu da Vida: Uma pneumatologia integral*, 73). El pensamiento moltmaniano tiene una apariencia de verdad por una conclusión sacada de dos premisas claudicantes: la primera, de inspiración patripasionista, no ve con claridad la distinción de naturalezas en Cristo, por la cual Él ofrece en cuanto hombre una oblación que tiene un valor divino, por Él ser Dios. La segunda, por su base luterana de abstraer la participación de la humanidad en la salvación, atribuida únicamente a Dios, considerando la salvación como acción únicamente divina, sin participación de la humanidad, a punto de no comprender que la entrega que Cristo hace en la cruz, la hace **como hombre**, condición que de ninguna manera tienen el Padre y el Espíritu.

<sup>10</sup> Cf. L.F. LADARIA, «La Trinidad y la misión *ad gentes*», 51, 76-77.

<sup>11</sup> COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Documentos 1969-1996*, «El cristianismo y las religiones 49», 576.

## 2. EL SACRIFICIO EN EL PLAN DIVINO DE LA SALVACIÓN

El estudio de la presencia del sacrificio en la economía salvífica proporcionará la fundamentación para ir cerrando uno de los círculos de la argumentación, direccionando a la problemática que se busca resolver y a la hipótesis que nordea este trabajo.

En su punto de partida totalmente contingente, el ser humano descubre a Dios como el *totalmente otro*, que le aparece como el *mysterium tremendum*, suscitando reacciones de amplio espectro que van desde el temor a la fascinación, conduciéndolo a buscar relaciones buenas con la divinidad<sup>12</sup>. Frente a esto surge el culto donde se reconoce la diferencia, la grandeza y la soberanía de Dios y, consecuentemente, se busca la protección del Ser absoluto, ofreciéndole algo propio para alcanzar su benevolencia.

La comprensión del aspecto sacrificial como inherente a la naturaleza humana y camino de la relación del ser humano con el Creador, es uno de los pilares para entender el papel central del sacrificio único y definitivo de Cristo, como parte integrante del plan salvífico de Dios, con sus características y aplicaciones teológicas, lo que direcciona el estudio, en primer lugar, a conocer el significado del sacrificio y sus aspectos principales desde el punto de vista antropológico, histórico y religioso, orientado a la comprensión del valor intrínseco del sacrificio redentor del Verbo encarnado.

El término sacrificio es tan utilizado por la Escritura y por la tradición, que no es posible desconsiderarlo en el análisis de la historia de la salvación. Normalmente el sacrificio aparece siempre como un modo de ponerse en contacto con la divinidad, con una finalidad determinada, explícita o implícita, perteneciendo a las características de las religiones desde los inicios, incluso como centro de todo su rito cultural, evolucionando su concepto, a medida en que el ser humano evoluciona su comprensión y su relación con la divinidad<sup>13</sup>, pasando por las diversas etapas de esta relación, a partir de la decadencia inicial del hombre consecuente del pecado original: el politeísmo, el *henoteísmo*<sup>14</sup>, el monoteísmo absoluto, el conocimiento de Dios Uno y Trino, y por fin

<sup>12</sup> Cf. M. ELIADE, *The sacred and the profane. The nature of religion*, 9-10; R. OTTO, *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, 22-28, 51-56.

<sup>13</sup> Cf. J. ALONSO, «La vida y muerte de Jesús dentro del esquema de pensamiento del sacrificio», 69.

<sup>14</sup> Henoteísmo (del griego *εἷς θεός*, «uno dios») es un término creado por el orientalista Friedrich Max Müller (1823-1900) para designar la creencia sucesiva en varios dioses, en que se puede estar convencido de que el dios a quien se rinde culto, aunque pueda no ser el único, es el dios supremo, a quien se reconoce la dignidad de recibir el culto de adoración. El henoteísmo se distingue de la *monolatría*, que es adoración de un solo dios, mientras que los dioses de los otros pueblos son tenidos por impotentes. La tendencia común en la Antigüedad fue la elección de una divinidad por encima de las demás, sin negar la existencia de otras. Sin embargo, había diferentes grados de henoteísmo, porque en algunos el dios superior sería un simple *primus inter pares* y en otros el dios superior sería de una naturaleza diferente de los demás. El debate surge al analizar el henoteísmo hebreo. Sobre esta cuestión es posible encontrar algunas evidencias de que el judaísmo fue henoteísta en sus comienzos, para luego evolucionar hacia el monoteísmo estricto cerca del siglo VII a.C. Algunas muestras de esto se pueden observar en fragmentos del Antiguo Testamento como los siguientes:

Cántico de Moisés, pasado el mar Rojo: «¿Quién como tú, Yahveh, *entre los dioses?*» (Ex 15,11).

el cristianismo. Esto conlleva la necesidad de comprender el sacrificio en su multiforme dimensión como acto fundamental de relación entre lo humano y lo divino, no sólo en la cultura judío-cristiana, sino en la gran mayoría de las formas de relación del hombre con lo misterioso. La Escritura se sirve de términos sacados de las relaciones humanas para expresar esa realidad: salvación, mediación, redención, remisión, justificación, perdón, reconciliación, expiación, sacrificio, etc., así como los verbos darse, entregar, entregarse. Esta transposición de un lenguaje antropológico al ámbito de lo divino — sustenta Bernard Sesboüé — es una operación delicada. Por una parte, pone en juego la analogía fundamental que habita todo lenguaje humano aplicado a las realidades divinas. Por otra parte, supone una purificación y una conversión de los elementos inscritos en el lenguaje humano dañada por el pecado, puesto que el hombre tiene la tentación de invertir los papeles y hacer a Dios a su imagen, atribuyéndole un comportamiento similar al suyo<sup>15</sup>.

El acto reverencial del ser humano en relación a Dios, que se presenta en su forma de sacrificio, es ejercido — según santo Tomás — por las virtudes morales o teologales dirigidas por la virtud de religión<sup>16</sup>, que rige el relacionamiento del hombre con Dios, constituyendo así un *acto ilícito* de esta virtud, cuando el hombre lo hace de libre

Jetró, suegro de Moisés, refiriéndose a los egipcios: «El mal que hicieron se volvió contra ellos y, en esto, reconozco que Yahveh es el Dios más grande» (Ex 18,11).

En Dt 10,17, Jos 22,22, Sal 50,1, Dn 11,36, que son textos que abarcan un amplio espectro cronológico, aparece la significativa expresión: «Yahveh, el Dios de los dioses», que no puede ser más que henoteísta.

El propio Decálogo fue dado por Dios a Moisés considerando la cultura henoteísta del pueblo judío y al mismo tiempo pidiendo su erradicación: «No tengas otros dioses delante de mí» (Ex 20,3); «No te postres ante esos dioses, ni les des culto, porque Yo, Yahveh, tu Dios, soy un Dios celoso» (Ex 20,5). Moisés recibía esta revelación para el pueblo que había nacido de la fe de Abrahán, hombre que piensa a Dios como referente incondicionado de una relación privilegiada y como fundamento único de la propia esperanza, presentando una concepción de Dios totalmente diferente del politeísmo oriental. Por otra parte, el concepto de un único dios que con su poder alcanza a todo el universo es muy posterior, de la época de los profetas, cuyo lenguaje teológico subraya la incondicionalidad absoluta de la divina monarquía: Dios es un rey esencialmente santo, que actúa de modo radicalmente justo. Isaías anuncia que «Yahveh Sabaot será exaltado por su juicio y el Dios santo revelará su santidad por su justicia» (Is 5,16). Los profetas presentaron a los otros dioses como ídolos que «tienen boca y no hablan, tienen ojos y no ven» (Sal 135,16). En ese período, el primitivo henoteísmo hebreo se fue cristalizando poco a poco en el monoteísmo absoluto del judaísmo actual. Es necesario puntualizar que el monoteísmo no resulta de una evolución religioso-teológica del henoteísmo, puesto que el monoteísmo es constituido por otras vías distintas del politeísmo o de su forma henoteísta. El en caso del judaísmo y consecuentemente del cristianismo, el monoteísmo es determinado por una revelación divina aceptada en la obediencia de la fe, por Abrahán. Por tanto, consideramos aquí un recorrido histórico que pasó por fases diversas, más que una evolución en sentido propiamente religioso y teológico. Cf. J.C. BLEEKER – G. WINDENGREN, *Historia religionum. Manual de historia de las religiones*, II, 284; P.G. DE ARAGÓN SIERRA, *Historia de la salvación: una antigua fuente judeocristiana. Traducción y comentario de Recognitiones 1*, 27-42, 2, 201; F. PASTOR, *La lógica de lo inefable. Una teoría teológica sobre el lenguaje del teísmo cristiano*, 66-67, 74; J.L. SÁNCHEZ NOGALES, *Filosofía y fenomenología de la religión*, 483.

<sup>15</sup> Cf. B. SESBOÜÉ, «Redención y salvación en Jesucristo», 115.

<sup>16</sup> Para santo Tomás, el objeto de la virtud de la religión es «la reverencia al Dios único por una sola razón, a saber: la de ser primer principio de la creación y gobierno de las cosas». *S. Th.*, II-II, q. 81, a. 3.

voluntad, o imperado por la misma virtud<sup>17</sup>, cuando ésta lo exige, englobando las cuatro características principales del acto de culto a Dios: *adoración, acción de gracias, impetración y propiciación*, configurándose el sacrificio como el acto principal de la virtud de la religión y, por tanto, de la economía de la salvación<sup>18</sup>. Estas cuatro características constitutivas del acto sacrificial son comunes a las diversas religiones que utilizan el sacrificio como acto cultural, sin embargo, el sacrificio definitivo y único de Cristo presenta la fisionomía verdadera del sacrificio en la economía salvífica, puesto que es la entrega total de sí mismo a Dios como acto perfecto de reconocimiento de su divinidad, de acción de gracias por la liberalidad del Creador, de impetración, como súplica y reconocimiento de la munificencia divina y por último como propiciación ofrecida por los pecados de la humanidad. Esta marcada diferencia coloca el sacrificio redentor de Cristo en el centro neurálgico de toda la economía de la salvación, a partir del cual y en dirección al cual se deben dirigir todos los sacrificios de la humanidad que, unidos al de Cristo, pueden ser considerados ofrendas agradables a Dios.

### 2.1.1. Signos y símbolos en el sacrificio

La incapacidad de ver a Dios apremia en el ser humano la necesidad de sensibilizar la presencia divina, lo que aparece inicialmente con la figura del altar, seguido del acto de materializar simbólicamente y visiblemente el contacto a ser establecido con Dios, lo que se hace de modo muy especial por el sacrificio, como medio de comunicación, reverencia, culto y retribución al Creador. Esta unión entre lo simbólico y lo cultural hace de puente entre lo visible y lo invisible, lo antropológico y lo místico, ontológicamente superior, que lleva al hombre y a las sociedades humanas a rendir homenaje a la divinidad.

Esta doble necesidad impulsa al ser humano, desde los inicios, a la acción sacrificial cultural, expiatoria, de comunión o de propiciación, que se explican según dos teorías propuestas para la comprensión de la esencia del sacrificio en la historia de las religiones:

– La **primera** pone la esencia del sacrificio en que *es acto de comunión social entre la deidad y sus adoradores*, un acto en el que Dios y los hombres se unen por la participación conjunta de la carne y sangre de la víctima sagrada.

– La **segunda** encuentra la esencia del sacrificio en que éste es *un don que el hombre ofrece a la divinidad*<sup>19</sup>.

Efectivamente, las dos teorías son complementarias y coincidentes. El sacrificio como acto de la relación del hombre con la divinidad pertenece al ámbito del *ethos* simbólico, como camino para alcanzar el beneplácito y la comunión con la omnipotencia divina, disminuyendo la natural inseguridad del hombre frente a las incertidumbres inherentes a su existencia terrena y a las postrimerías. A medida en que la conciencia del pecado como realidad distanciante de Dios se intensifica en las

---

<sup>17</sup> Esta idea es explicitada por santo Tomás de Aquino en *S. Th.*, II-II, q. 81, a. 4.

<sup>18</sup> Cf. A. COELHO, *Curso de Liturgia Romana*, II. *Liturgia Sacrificial*, 9-10.

<sup>19</sup> Cf. J. ALONSO, *La vida y muerte de Jesús dentro del esquema de pensamiento del sacrificio*, 68-69.

diversas etapas del conocimiento moral de la humanidad, el sacrificio encontrará otra importante dimensión: la expiatoria.

Aplicado este principio al culto instituido por Cristo como expiación por los pecados, el ofrecimiento sacrificial eucarístico se constituye en el acto principal de la liturgia, como el sacrificio por excelencia y principal modo de culto que abarca las cuatro dimensiones del mismo, en que la sociedad de los santos se ofrece a Dios como un sacrificio universal, por manos del magno sacerdote que se ofreció a Sí mismo por nosotros en la Pasión, en ella fue ofrecido, es por ella el mediador, en ella se hace único sacerdote y en ella es, Él mismo, sacrificio.

## 2.2. Significado y aspectos del sacrificio

Etimológicamente la palabra sacrificio viene de *sacrificare* — *sacrum facere* —, hacer sagrado, es decir, pasar un ente material de la esfera de lo profano a la esfera de lo sagrado, separándolo de las cosas profanas para ser dedicado a la divinidad, expresando, en su connotación inicial, la idea de separación y de privación, incluyendo ahí todos los actos onerosos a la naturaleza humana.

El hombre, ontológicamente contingente y ontogenésicamente posterior a la totalidad de los seres materiales existentes, debe reconocer obligatoriamente que éstos no son creación suya, constituyendo, pues, indudablemente, propiedad ajena que se pone a su disposición por el Creador. Forzado por las leyes naturales a disponer de la naturaleza material y de todas las formas infrahumanas de criaturas, el hombre siente, en la *sindéresis* de su razón, la necesidad de restituir al Creador los bienes que Él pone a su disposición. Por eso, desde los inicios este sentimiento se ha expresado bajo la forma de *oblación* u ofrecimiento de animales, frutos de la tierra, etc. Sin embargo, estos dones continuaban a la disposición del oferente que podría volver a hacer uso del mismo. El sentimiento de restitución, ligado a la virtud de religión, llevó al ser humano a buscar un medio por el cual su oblación pasase de modo completo e irrevocable a la esfera de lo divino, haciéndose irrecuperable su uso profano. En consecuencia, aparece la inutilización de la oferta a través de la cremación de los elementos sólidos como alimentos, frutas, panes, etc., la efusión del líquido y la muerte de un animal, que cesa de pertenecer al hombre, expresando de modo radical la dependencia del ser contingente en relación al absoluto dominio del Ser necesario y Creador, confesando el derecho total que Dios tiene sobre todos los seres por Él creados. Este sentimiento, cuando es rectamente dirigido, reconoce que el Creador no ha dado al hombre la potestad sobre la vida humana, caracterizando la auto-inmolación, no como sacrificio agradable a Dios, sino como violación de la Ley divina, auto-violencia, suicidio. La inmolación de otras vidas humanas tampoco está bajo la potestad dada por Dios. De ahí que por lo menos en el judaísmo y en las religiones que no violan la ley natural, estar siempre rechazada la hipótesis de los sacrificios humanos, como ofensa y no alabanza a Dios.

Se patentiza así que en la raíz de la idea del sacrificio se encuentra el reconocimiento, un acto de justicia, de oblación, de impetración, de acción de gracias o

propiciación, que se puede esquematizar de modo didáctico en cuatro finalidades específicas del acto sacrificial:

1. **Sacrificio latréutico:** Reconoce la superioridad absoluta de Dios como el único ser eterno y necesario. Por eso, Él es inevitablemente el único fin de todas las criaturas, puesto que la creación *ex nihilo* caracteriza la ausencia total de otros seres antes del acto divino de la creación. Como Señor absoluto de todo lo creado, todo debe estar a su servicio, a su disposición, como acto de reconocimiento de su poder; consecuentemente, el sacrificio latréutico se caracteriza como un acto de adoración, de sujeción, de *latría*.

2. **Sacrificio impetratorio:** Obligado a reconocer su insuficiencia, el hombre, desde su primitiva existencia, ha necesitado del auxilio de otros hombres. Sin embargo, este auxilio, dada la contingencia intrínseca del ser humano, nunca será suficiente para todas las necesidades inherentes a su existencia. Esta realidad lo hace sentirse impulsado a pedir el auxilio divino, reconociendo su dependencia y su indigencia frente al Creador, convirtiendo su ofrecimiento sacrificial en una *súplica* por las necesidades que sólo el Ser superior y absoluto le puede satisfacer. En una visión distorsionada se buscaba tornar a Dios propicio, a través de una ofrenda sacrificial con la cual se imaginaba ganar la benevolencia divina a través de dones, como se gana a un jefe político con dádivas o tributos.

3. **Sacrificio eucarístico:** La acción de gracias, el reconocimiento y el acto de gratitud externada por el hombre frente a los dones recibidos de Dios, caracterizan la dimensión eucarística del sacrificio; dimensión tan profunda y necesaria, que llevó a que el sacrificio por excelencia, eternizado en la institución de la Última Cena, recibiese, desde los inicios del cristianismo, el nombre de Eucaristía.

4. **Sacrificio expiatorio:** El ser humano es imperfecto por naturaleza y la conciencia — innata y constitutiva de su ser — le presenta el sentimiento de culpa cuando su libertad, utilizada de modo indebido, hiere a los derechos de los demás y, consecuentemente, del propio Dios, Creador de todas las cosas. Este sentimiento de culpa suscita la necesidad de purificación, de reparación y expiación para reconciliar al infractor con el Ofendido. De este sentimiento, posteriormente reglamentado por la Revelación divina, sobre todo en los libros de la Ley pentatéutica, nace el sacrificio expiatorio, tan característico del culto judaico, encontrando su mayor expresión en el «chivo expiatorio» y en los demás rituales del *Yom Kippur*.

El autor benedictino António Coelho<sup>20</sup>, protagonista del movimiento litúrgico portugués, afirma que en el presente estado de la humanidad, históricamente marcada por la realidad del pecado original y actual, estos cuatro fines son esenciales a todo sacrificio, predominando, algunas veces uno u otro, caracterizando más específicamente el sacrificio como *latréutico, impetratorio, eucarístico, o expiatorio*<sup>21</sup>.

---

<sup>20</sup> Sobre este autor, véase el interesante artículo de Bernardino Costa, «O Movimento litúrgico e a redescoberta da qualidade teológica da liturgia. António Coelho e a dimensão teológica do Mistério celebrado», publicado en la *Revista Didaskalia* de la Universidade Católica Portuguesa, 135-156.

<sup>21</sup> Cf. A. COELHO, *Curso de Liturgia Romana*, II. *Liturgia Sacrificial*, 11-15.



El sacrificio ha surgido de modo natural en la historia de la humanidad, como consecuencia de la doble constitución del ser humano: material y espiritual. Desde los inicios el hombre sintió la necesidad de relación con lo espiritual. Para eso ha buscado medios materiales que pudieran, de alguna forma, alcanzar al creador y mantenedor de la vida y de los bienes relacionados con ella. Por eso, el aspecto del alimento, factor primordial para la manutención de la vida, ha sido desde los inicios un importante eslabón para buscar la comunión del ser humano con la divinidad en las religiones primitivas, apareciendo, inclusive, en la descripción bíblica del Génesis las ofrendas de los dones de Caín y Abel, como ensayos iniciales de una relación del hombre con Dios. Esta ofrenda se ha presentado con doble aspecto: primero como un modo de permitir que el ser humano se apropie del alimento que se consideraba propiedad de la divinidad y don concedido por ella al hombre y, en un segundo sentido, por el deseo de la «sacralización», o restitución agradecida a Dios, de los dones recibidos de Él<sup>22</sup>.

Este segundo aspecto, que ve en la ofrenda de algo material una entrega espiritual, un acto de gratitud y, por lo tanto, de amor, está en la raíz de la idea de sacrificio desde la génesis de la *re-ligare* del hombre en relación a la divinidad. Reconociendo el don divino, el ser humano busca hacer una donación de sí mismo, de algo suyo, como acto que retribuya el don recibido. La destrucción de la víctima, que históricamente aparece como parte integrante del sacrificio, debe ser considerada como acto ritual consecuente de la raíz primera que es la restitución, la entrega, la gratitud, actos de unión entre el hombre y la divinidad, que se integrará en la palabra amor, que surge posteriormente y se perfecciona en la era cristiana.

Este significado inicial y más profundo encontró progresos y regresos en el decurso de la relación del hombre con Dios. El aspecto de retribución, de entrega, oblación y holocausto<sup>23</sup> ha tomado la delantera, como consumación de una víctima para aplacar la «ira» divina, ofendida por las transgresiones de la humanidad, apareciendo al lado de un sacrificio de comunión, el aspecto expiatorio, que muchas veces busca la purificación necesaria para alcanzar la comunión, no disociando el doble sentido primitivo de la ofrenda sacrificial, como toda obra hecha para unir al hombre con Dios<sup>24</sup>, sea por la gratitud por los bienes recibidos, sea para reconciliarse con el Creador, cuando está separado del mismo por el pecado. San Agustín añade a esta doble concepción una tercera que sería el sufrimiento auto infligido para alcanzar la

---

<sup>22</sup> Cf. M.G. Garza, «Eucaristía», *Diccionario teológico: O Deus Cristão*, 34-35.

<sup>23</sup> La palabra holocausto (*'olah* – Lv 1,2-17) viene de la raíz *'lh*, que significa «subir» e indica que el fuego y el aroma del sacrificio suben hacia Dios. Es el sacrificio mencionado con más frecuencia en los textos veterotestamentarios (280 veces). Estaba establecido que la víctima, que debía ser perfecta, ya que solo lo mejor podía ser ofrecido a Dios, fuera de ganado mayor o menor, o también algunas aves (tórtolas o pichones). Excepto la piel, toda la víctima debía ser inmolada sobre el altar, como signo de la donación total del oferente a Dios. Cf. M.A. TÁBET, *Introducción al Antiguo Testamento*, I. *Pentateuco y libros históricos*, 214-215.

<sup>24</sup> San Agustín define el verdadero sacrificio como «toda obra hecha para unirnos a Dios en santa alianza, es decir, referido a la meta de aquel bien que puede hacernos de verdad felices. [...] aunque sea ofrecido por el hombre, el sacrificio es una obra divina». Cf. SAN AGUSTÍN, *Obras completas de san Agustín*, XVI. *La Ciudad de Dios (I<sup>o</sup>)*, «Ciudad de Dios, X, 6», 609.

templanza, hecho y aceptado por amor a Dios, utilizando «nuestros miembros como arma de justicia para Dios» (*Ciud.* X, VI). En este tercer sentido, el ser humano ofrece a Dios no algo externo a sí mismo, sino algo que le pertenece intrínsecamente, sea parte de su cuerpo, sea, sobre todo, su voluntad y bienestar físico, ofrecidos como oblación, normalmente expiatoria o medicinal.

Esta concepción multifacética del sacrificio encierra diversos elementos que pueden ser considerados constitutivos de la acción sacrificial en su sentido religioso: *término, agente, víctima, oblación, inmolación y fin*. El *término* del sacrificio, no puede ser otro, sino el propio Dios, Creador y consecuentemente propietario de todas las criaturas. Sólo a Dios se ofrece sacrificios. Aun en las religiones no cristianas ni derivadas del judaísmo, explica san Agustín<sup>25</sup>, el culto sacrificial siempre fue dirigido a la divinidad y nunca a seres creados, puesto que el término último de todo sacrificio es el reconocimiento de la autoridad suprema. Los hombres que tuvieron la audacia de ordenar a otros que les ofreciesen sacrificios, así procedieron por su absurda pretensión de hacerse pasar por dioses.

Teniendo, por tanto, el verdadero sacrificio como *término* último y único a Dios, su *agente* debe ser una persona legítimamente constituida para hacer el ofrecimiento sacrificial a la Divinidad. En el judaísmo bíblico encontramos muchas veces una multiplicidad de agentes para la ejecución de un sacrificio ritual, sin embargo, el ofrecimiento y la inmolación cabían, de ordinario, a la misma persona, el sacerdote o pontífice, el jefe del clan o de la familia, una persona designada por la autoridad y revestida de la dignidad sacerdotal. El *agente* inmola a Dios una *víctima*. La *víctima* ofrecida debe ser la más perfecta y por tanto más cercana al valor de la ofensa a ser reparada o al beneficio a ser agradecido. Siendo la vida el mayor beneficio material recibido de Dios, y la mayor ofensa el pecado, la *víctima* más propia al sacrificio expiatorio sería el propio hombre, como ha ocurrido históricamente en muchos pueblos paganos e incluso practicado por algunos judíos inescrupulosos como Ajaz, con su abominable acción de arrojar a su hijo en la pira de fuego (cf. 2Cro 28,3; 2R 16,3), siguiendo las costumbres de los judíos infieles, criticados por el oráculo de Ezequiel (Ez 20,26). No siendo agradable a Dios la destrucción voluntaria de la vida humana, ésta es sustituida por un ser inferior, haciendo de la idea de *sustitución* un carácter esencial al sacrificio, especialmente del sacrificio expiatorio. Esta idea de la *sustitución* de la *víctima* era tan viva que en el Egipto antiguo, el buey que se ofrecía en expiación era marcado con un sello que representaba a un hombre arrodillado, atado a una columna y el cuello atravesado por un cuchillo, representando la función que la *víctima* iba desempeñar en *sustitución* de la persona cuyas culpas se buscaba expiar. Las *víctimas* variaban según las costumbres religiosas y los fines del sacrificio, desde animales y frutos, hasta líquidos, alimentos y sustancias aromáticas, entre las cuales sobresale el incienso<sup>26</sup>.

---

<sup>25</sup> SAN AGUSTÍN, *Obras completas de san Agustín*, XVI. *La Ciudad de Dios* (I<sup>o</sup>), «Ciudad de Dios, X, 4», 605-606.

<sup>26</sup> Cf. A. COELHO, *Curso de Liturgia Romana*, II. *Liturgia Sacrificial*, 16-17.

La acción sacrificial propiamente dicha, está dividida en dos partes que se complementan: *oblación* e *inmolación*. La primera es ejercida sobre la víctima que será destinada a la divinidad, siendo caracterizada por el rito o acción en la cual el hombre ofrece a Dios la víctima o el don, para alcanzar la reconciliación, reconocer su dominio, o agradecer sus favores, separando la víctima de lo profano y ofreciéndola al Creador. Esta *oblación* será definitiva cuando la víctima es *inmolada*, es decir, destruida y sacada del uso humano, dejando de pertenecer al hombre y volviendo definitivamente a su verdadero dueño, que es Dios. Este elemento específico, constitutivo del acto sacrificial, se une al elemento genérico de la *oblación* para hacer de la ofrenda un verdadero sacrificio. Esta *inmolación* puede referirse a seres destituidos de vida, como el incienso y la mirra que son quemados, el vino y el aceite que son derramados, o más específicamente a los animales, en que la palabra *inmolación* encuentra su sentido más propio en la efusión de la sangre con la pérdida irreparable de la vida de la víctima. La sangre, como símbolo de la vida que pertenece sólo a Dios y es así propiedad exclusiva del Señor de la vida<sup>27</sup>, alcanza en el sacrificio de *oblación* un significado doble: es ofrecido por el hombre a Dios y a su vez, por pertenecer a Dios, es ofrecido como representación de un acto divino, a los hombres<sup>28</sup>. Se comprende así que *oblación* e *inmolación* se complementan como notas características del sacrificio. Aunque haya discusiones sobre el tema, la *oblación* separada de la *inmolación* no caracteriza propiamente un sacrificio, sino una ofrenda, que puede volver al uso humano. La *inmolación* caracteriza la imposibilidad de retorno de la *víctima* al uso profano, constituyendo así un elemento fundamental del acto sacrificial. Es exactamente la condición de «Cordero inmolado» que hace — según el autor del Apocalipsis — que

---

<sup>27</sup> En el sacrificio de Noé encontramos la enseñanza bíblica del carácter sagrado de la sangre como propiedad de Dios, lo que impide al hombre utilizarlo para su propia alimentación, tornándose una prohibición absoluta en todo el Antiguo Testamento el «comer la carne con su alma, es decir, con la sangre» (Gn 9,4). También Lv 17,14 — y sus paralelos — afirma que «la vida de toda carne es su sangre», renovando la prohibición de su consumo, tradición que alcanza incluso a la Iglesia primitiva, que en el llamado «Concilio de Jerusalén» mantiene la prohibición de comer la sangre o la carne de animales no desangrados (Hch 15,29).

<sup>28</sup> En el momento de la Alianza celebrada por Moisés entre Dios y el pueblo que esperaba a los pies del Monte Sinaí, el Profeta separa la sangre en dos partes: una será para el altar, que representa a Dios, y la otra para el pueblo. Al rociar la sangre sobre el pueblo, Moisés indica las condiciones que Dios pone a su alianza sin esperar el consentimiento de los hombres y cuando el pueblo las acepta, él derrama el resto de la sangre sobre el altar. La primera parte representa la acción divina de proponer la alianza y la segunda parte de la sangre representa la acción humana que responde a la alianza de Dios con la misma sangre, consolidando así la alianza. Si la sangre pertenece a Yahveh, cuando rociada sobre el pueblo a partir del altar, indica que Yahveh y su pueblo se hacen consanguíneos. Dios parece manifestar su voluntad de adoptar a Israel por hijo, es decir, de comunicarle parte de su vida, dejando clara así la amenaza divina al faraón: «Israel es *mi hijo primogénito* [...] te has negado a dejarle partir [...] voy a matar a tu *hijo primogénito*» (Ex 4,22-23). Cf. J. LÉCUYER, *El sacrificio de la Nueva Alianza*, 17, 19. Este texto veterotestamentario ilumina la comprensión de la Nueva Alianza en la Sangre de Cristo: primero Dios (el Verbo encarnado) derrama su Sangre ofrecido por la humanidad y después el hombre acepta la alianza, recibiendo el agua del Bautismo, consolidando individualmente la Alianza definitiva ya sellada entre Cristo y la humanidad, haciendo de los hombres nuevos *hijos de Dios*, por la aceptación de la luz y del nombre del *Logos* que se hace carne y habita entre los hombres (Jn 1,12.14).

Cristo sea digno de abrir los sellos del libro que estaba en la mano derecha de Dios. Con su sangre inmolada, Cristo adquirió para Dios hombres de todo el orbe, haciendo de ellos un reino de sacerdotes sobre la tierra (Ap 5,1-10).

Todos los aspectos de los sacrificios judíos analizados hasta aquí, en el marco de la coyuntura veterotestamentaria, encuentran su significación más elevada en el carácter prefigurativo del sacrificio escatológico del único Mediador que se entrega definitivamente, cambiando para siempre la relación del hombre con Dios. En ese sentido, afirma el autor de la *Carta a los Hebreos* que el sacerdocio de la Antigua Alianza está relacionado con el de la Nueva, como la sombra a la persona (Hb 10,1). La figura es precisa: la relación de la sombra a la persona indica el verdadero valor misterioso del sacrificio veterotestamentario. Éste no está desprovisto de valor divino, sino que está íntimamente ligado, como prefiguración participativa, al sacrificio de Cristo ofrecido a Dios en carácter único y definitivo por ser al mismo tiempo una inmólación humana y divina. Esta luz lanzada sobre los sacrificios del Antiguo Testamento lleva a comprender la dimensión más profunda del acto sacrificial que es la *comuni3n*, lo que coloca el sacrificio en la condici3n del acto religioso por excelencia<sup>29</sup>.

En muchos casos, de modo explícito en realidades religiosas como el bramanismo, o implícitamente incluso en la concepci3n religiosa judeocristiana, el *fin* del sacrificio ha encontrado una modalidad de contrato, es decir, el hombre presenta su ofrenda a la divinidad, que le paga con sus favores. Poniendo aparte estas desviaciones, el *fin* verdadero del sacrificio no puede ser otro que la *comuni3n* con Dios, sea por la acci3n de gracias, por la impetraci3n, o por la expiaci3n reconciliatoria. En todos los casos, el *fin* buscado es la *comuni3n* de la criatura con su Creador, del humano con lo divino, muchas veces representada por el banquete sacrificial, en que se comían partes de las víctimas ofrecidas a Dios, como por ejemplo en el principal rito sacrificial del judaísmo que es el sacrificio del cordero pascual, instituido a partir de la salida del pueblo hebreo del cautiverio egipcio, marcando el paso de la esclavitud a la liberaci3n y la formaci3n de la Naci3n elegida. De modo figurativo, se podría encontrar una representaci3n en que la divinidad se «alimenta» del olor del sacrificio y los hombres de las carnes de la víctima inmolada, representando así, la anhelada *comuni3n* entre lo humano y lo divino<sup>30</sup>. El sentido cristiano de la *comuni3n* no se encuentra en una simple representaci3n, sino en la verdadera *común uni3n* entre el hombre y Dios, en que el ser humano es llamado a una adhesi3n a Dios con la total plenitud de su ser, en la perpetua comuni3n de la incorruptible vida divina<sup>31</sup>, lo que se da especialmente en el sacrificio eucarístico, que normalmente debe estar complementado por la comuni3n sacramental en que el ser humano se une realmente a Dios a través de los signos sacramentales que son señaes sensibles de la realidad invisible de la verdadera *comuni3n* que se da entre el hombre y Jesucristo, Dios, con su participaci3n en el banquete eucarístico.

---

<sup>29</sup> Cf. M-J. LAGRANGE, *Études sur les religions sémitiques*, 274.

<sup>30</sup> Cf. A. COELHO, *Curso de Liturgia Romana*, II. *Liturgia Sacrificial*, 15-18.

<sup>31</sup> GS 18.

### 2.2.1. Esencia del sacrificio: el amor

El sacrificio ritual ofrecido a Dios encuentra un aspecto pasivo y otro activo<sup>32</sup>. Desde el punto de vista pasivo, el sacrificio se refiere a la víctima y a sus características que la pueden hacer digna de ser ofrecida a Dios. Según el Antiguo Testamento, la víctima destinada a la inmolación debería tener entre las principales características, la total ausencia de defectos físicos, ser una víctima pura, «sin tacha» (*amômos*)<sup>33</sup>, puesto que para Dios se debería ofrecer lo mejor. Esa ofrenda quedará sustraída del mundo profano, transformándose en «perfume de agradable olor», figura que recuerda la transformación de la condición sólida (que representa lo material) para la condición etérea que representa lo impalpable, lo inconmensurable, es decir, lo divino. El aspecto activo del sacrificio indica la acción de quien sacrifica, es decir, la acción sacerdotal, la persona que es capaz de ofrecer un sacrificio al Creador, de «hacer subir» a la víctima, de la dimensión material a la divina: hacerla subir hasta Dios. El Antiguo Testamento propone exigencias al aspecto activo de la acción sacrificial, con una dimensión humana, genealógica y de pureza física<sup>34</sup>, además de un mandato divino recibido por diversos rituales que buscaban la separación del sacerdote en relación a las cosas profanas y su dedicación a Dios, lo que suponía, pero no exigía — y la realidad histórica habla en sentido contrario — la pureza espiritual y la exención de pecado en el oferente activo del sacrificio. Además de la actuación humana, el sacrificio antiguo contaba con una acción indispensable y estrictamente divina, representada por el «fuego de Yahveh»<sup>35</sup> venido sobre el altar durante la inauguración del sacerdocio aarónico y cuando de la dedicación del Templo. Este fuego sagrado era mantenido continuamente, puesto que sólo él era considerado capaz de elevar a las víctimas hasta el cielo en donde habita Dios. Esta concepción de la acción sacrificial deja claro que el verdadero sacrificio supera las fuerzas meramente humanas, requiriendo una acción divina capaz de transformar una ofrenda humana en elemento de comunicación con la santidad de Dios<sup>36</sup>. Esta comunicación cuenta con la participación humana en la santidad divina: el sacrificio representa la esencia misma de Dios que, según la teología joaneas, es el **amor** (1Jn 4,8.16). La relación entre sacrificio y amor es intrínseca y reversible, es decir, no existe sacrificio verdadero y auténtico sin amor y no existe amor verdadero sin

<sup>32</sup> Cf. A. VANHOYE, *Sacerdotes antiguos, Sacerdote nuevo según el nuevo testamento*, 207.

<sup>33</sup> La expresión *amômos* encuentra un sentido moral en Sal 15,2; 18,24ss, pero la *Carta a los Hebreos* indica con precisión su sentido más profundo, que es la ausencia de todo pecado y de toda complicidad con el mal, aplicada en Hb 9,14 exclusivamente a Cristo, como la única víctima verdaderamente digna de ser ofrecida a Dios.

<sup>34</sup> El historiador Flavio Josefo describe un hecho que deja claro la exigencia rigurosa de los antiguos judíos en relación a la prescripción legal de la integridad física del sacerdote. Cuando los Partos tomaron Jerusalén y pusieron por rey a Antígono, «le entregaron, cargados de cadenas, a Fasael e Hircano, para que los torturase. A Hircano que se había postrado ante él, suplicante, le arrancó él mismo las dos orejas *con sus propios dientes*, a fin de que no pudiese más tarde reasumir el sumo sacerdocio, si eventualmente se volvían las tornas; porque no pueden tener *ningún defecto físico* las personas que desempeñan el sumo sacerdocio» (*La Guerra Judaica* I, 13, 9 [268-270], 234).

<sup>35</sup> Lv 9,24; 1R 18,38; 2Cro 7,1; 2M 2,10.

<sup>36</sup> Cf. A. VANHOYE, *Sacerdotes antiguos, Sacerdote nuevo según el nuevo testamento*, 208.

disposición al sacrificio. Por eso la comprensión más precisa del sacrificio no puede prescindir de su dimensión esencial del acto de amor.

El «Apóstol de las Gentes», en una de las páginas más profundas del *corpus paulinum*, describe el amor a Dios expresado en la virtud teologal de la caridad, en palabras que presentan el ejercicio del amor como la consumación de un continuo sacrificarse, en que el sacrificio es visto en su dimensión verdadera, que no es simplemente la muerte, no censurada por Dios, de toros y machos cabríos, sino la invocación de un sacrificio de loor y el cumplimiento de los compromisos hechos con el Señor.

En definitiva, el amor y la fidelidad son los verdaderos sacrificios de «agradable olor» al Señor. Pablo muestra a los corintios, en su Primera Carta (12,31; 13,1ss), el camino más excelente para alcanzar a los carismas superiores, que se refleja en la realidad de la entrega y amor al prójimo, que es la expresión del amor a Dios. Aunque el Apóstol no toque directamente en el tema del amor a Dios, éste está latente, especialmente en el versículo 13, en conexión con la fe y la esperanza. En estas líneas de profunda verdad teológica, la pluma de Pablo puntualiza las características fundamentales de la caridad que todo lo soporta (13,7) y que no se acaba nunca (13,8). Esta caridad enseñada por Pablo recuerda la mayor manifestación del amor infinito de Dios hacia los hombres, obrado por el sacrificio único, total y definitivo de Cristo, el Nuevo Adán por quien ha desbordado sobre todos la misericordia de Dios y el don otorgado por la gracia de un hombre, Jesucristo (Rm 5,15). En contrapartida, el amor del hombre a su Creador encuentra uno de sus mejores cauces en un sacrificio que busque asemejarse al don total del Señor, en una perfecta obediencia en «espíritu y en verdad», a la voluntad divina. Sólo así se verifica la unión verdadera y perfecta que Cristo pidió al Padre que se operase entre Él y la creatura rescatada. Esta unión alcanzada por su sacrificio pide, a su vez, el sacrificio del ser humano que se produce por el amor y la obediencia (sacrificio de loor y cumplimiento de la voluntad divina). En **síntesis**, mientras viva en la mente humana alguna cosa que lo separe de Dios, esta falta de amor se opone a la entrega total de Cristo.

El cristiano participa de este acto divino con su sacrificio, hasta el punto que ser cristiano, es ser *otro Cristo*, es decir, significa ser sacrificado. Por eso decía Kierkegaard (†1838): «El verdadero cristiano es el que acepta ser víctima para resaltar que Cristo es la única víctima»<sup>37</sup>.

Este pensamiento del filósofo danés señala la necesidad de unión entre el sacrificio del cristiano y el sacrificio único de Cristo, de modo a promover la total semejanza entre el redimido y el Redentor, para que sean uno sólo, como afirma en otro punto de su famoso *Diario*:

Que el cristiano sea sacrificado es expresado también en otra imagen que Cristo usa de continuo: «ser sal». Porque ser sal es no ser para sí, sino ser para el otro, es decir: ser sacrificado<sup>38</sup>.

<sup>37</sup> S. KIERKEGAARD, *Diario*, K – EP, XI A 159.

<sup>38</sup> S. KIERKEGAARD, *Diario*, XI A 7.

San Agustín ya había señalado, en *De Civitate Dei* (10,6), que el cristiano que se entrega a Dios consagrándose en nombre del Creador y muriendo para el mundo, es en sí mismo un sacrificio. Cuando el hombre toma esta decisión, su verdadero sacrificio de unión y amor se realiza y entonces comprenderá que todos los sacrificios exteriores y rituales pueden ser válidos y aceptados por Dios, como reflejos materiales y visibles del verdadero sacrificio invisible del amor, como bien puntualiza Lactancio:

Quien obedece todos esos preceptos divinos, ése es el verdadero fiel de Dios, cuyos sacrificios son la mansedumbre de ánimo, la inocencia de vida y las buenas acciones; quien ofrece todo esto, está haciendo sacrificios tantas veces cuantas hace una acción buena y piadosa. Dios no desea, en efecto, la víctima de un animal mudo, ni su muerte, ni su sangre, sino la víctima del hombre y de su vida<sup>39</sup>.

### 2.2.2. Sacrificio y virtud

En el sacrificio total de Cristo se encuentra, además del aspecto salvífico, un carácter de ejemplaridad, puesto que — afirma santo Tomás<sup>40</sup> — no faltaba en la crucifixión del Hijo de Dios ningún ejemplo de virtud.

El Aquinate se pregunta: «¿Qué necesidad había para que el Hijo de Dios sufriera por nosotros?». Él mismo explica que hay doble necesidad: para ser remedio contra el pecado y ejemplo para la santidad. El aspecto sacrificial como reparación y remedio contra el pecado es evidenciado por santo Tomás por el hecho de que en la pasión de Cristo se encuentra remedio contra todos los males que sobrevienen al hombre a causa del pecado original y de los pecados actuales. Sin embargo, esclarece que no es menor la finalidad pedagógica del sacrificio de Cristo, puesto que su pasión es suficiente para orientar toda la vida del ser humano, que para vivir en la perfección sólo necesita seguir el ejemplo de Cristo que se ofrece en sacrificio por el hombre: despreciar lo que Él despreció en la cruz y desear lo que Él deseó.

En el primer sentido, explica san Andrés de Creta, brotaron del costado abierto de Cristo las fuentes de inmortalidad que son la sangre y el agua que lavan el mundo. Sin esta ofrenda voluntaria y sacrificial de la cruz, no habría sido rasgado el documento del pecado, ni rotas las cadenas del cautiverio del mal, no se podría probar del árbol de la vida, el paraíso seguiría cerrado. Sin la cruz, la muerte no habría sido vencida y el infierno sería victorioso. Por lo contrario, es en la cruz que el enemigo de la humanidad es herido, pierde su poder, y la muerte es vencida, abriendo la posibilidad de salvación en toda su amplitud. La cruz es así sufrimiento, misión y gloria. En ella Cristo es exaltado en el momento en que lo levantan (cf. Jn 12,32) y siguiendo el concepto joaneo, es verdaderamente glorificado, como atestigua la teofanía escuchada por toda la multitud: «*Lo he glorificado y de nuevo lo glorificaré*» (Jn 12,28)<sup>41</sup>.

A pesar de la ruptura voluntaria de esta amistad por parte del ser humano, a través del pecado original, Dios quiso borrar la culpa para restituir, por Cristo, la amistad con

<sup>39</sup> LACTANCIO, *Institutiones Divinas*, VI, 24, 266.

<sup>40</sup> SANTO TOMÁS DE AQUINO, «Exposición del símbolo de los apóstoles», 48-49.

<sup>41</sup> Cf. SAN ANDRÉS DE CRETA. *Oratio 10, In Exaltatione sanctae crucis*: PG 97, 1019, 1022.

el hombre de una forma más profunda: no por razón de la sangre, sino por la del espíritu (cf. Jn 1,12-13), y llamando al hombre a participar de la familia divina<sup>42</sup>, como enseña san Juan en su primera Carta:

En esto se manifestó entre nosotros el amor de Dios: en que Dios envió al mundo a su Hijo único, para que vivamos por medio de Él. En esto consiste el amor: no en que hayamos amado a Dios, sino en que Él nos amó y nos envió a su Hijo como víctima de expiación, para el perdón de nuestros pecados (1Jn 4,9-10).

Como fruto del amor divino hacia la humanidad y camino para la restauración de la amistad perdida por el pecado, el sacrificio se pone no sólo en el centro de la economía salvífica en el sentido de la remisión del pecado, sino en la propia «cristificación» del hombre, es decir, la búsqueda de la santidad, de la perfección, que no es otra cosa que ser *alter Christus*. Ésta es alcanzada también por el sacrificio, un sacrificio de su propio ser, unido al sacrificio único, universal y definitivo del Señor, puesto que todas las virtudes que se necesita alcanzar para este fin están presentes en el sacrificio de la cruz<sup>43</sup>.

### 2.3. El carácter sacrificial antes de Cristo

En las diversas culturas y religiones de la antigüedad el sacrificio siempre ha ejercido una función preponderante en el rito latréutico, con las mismas dimensiones de propiciación, oblación, expiación y comunión, siendo esta última, en todo caso, el término para el cual tendían todas las anteriores, que estaban direccionadas a una reconciliación o comunión con la divinidad e, incluso, entre los hombres. Por ejemplo, en las *Feriae Latinae*<sup>44</sup>, conmemoradas al mes de abril, en el Lacio, el ritual se iniciaba con la ofrenda de una libación de leche por parte del Cónsul romano, seguida del ofrecimiento de quesos de cabra por los diputados de las otras ciudades. Sin embargo, el rito principal que caracterizaba la ceremonia determinaba la inmólación de una vaquilla blanca cuya carne era repartida entre los diputados de la confederación latina. La no participación en este ritual implicaba la ruptura de los lazos que unían a las ciudades entre sí. De esta manera la comunidad étnica y social sellaba su alianza con la participación común de la misma víctima sagrada, entrando los diferentes pueblos en comunión entre sí y con la divinidad, a través de una víctima común<sup>45</sup>. Así, en las más diversas civilizaciones, excepto la cristiana y la civilización que resultó de sus

<sup>42</sup> T. TRIGO, «Naturaleza de la virtud y organismo de las virtudes», 360.

<sup>43</sup> SANTO TOMÁS DE AQUINO, «Exposición del símbolo de los apóstoles», 51.

<sup>44</sup> La *Feriae Latinae* originalmente era un festival de la Liga Latina — confederación de unas 30 aldeas y tribus latinas, cerca de la antigua Roma, organizada para asegurar su mutua defensa —, en honor a *Jupiter Latiaris*. Era celebrada anualmente, no en Roma, sino en el cume del Monte Albano, bajo la supervisión del Estado Romano, regularmente bajo la presidencia de los cónsules, con la presencia de los magistrados, del Senado y muchos asistentes, constituyendo un evento de gran importancia que se llevaba a cabo prácticamente durante todo el período de existencia del Imperio Romano. Cf. P.M. SWAN, *The Augustan Succession: An Historical Commentary on Cassius Dio's Roman History, Books 55-56* (9 B.C.–A.D. 14), 49.

<sup>45</sup> Cf. W.W. FOWLER, *The Roman Festivals of the period of the Republic. An introduction to the study of the religion of the romans*, 95-97.



enseñanzas, los hombres siempre sacrificaron víctimas para sus divinidades<sup>46</sup>. El tema podría expandirse por las diversas culturas precristianas, pero la intención centrípeta de este estudio nos lleva directamente al pueblo que, por las diversas etapas de la Revelación, fue preparado por Dios y seleccionado para recibir el sacrificio por excelencia que corona las esperanzas y figuras de todos los pactos veterotestamentarios, firmando una alianza nueva, eterna e indisoluble.

Para adentrarse en la demostración de la centralidad del sacrificio en la economía salvífica, que es el punto de partida para la comprensión de la participación activa de María en el sacrificio de su Hijo, es conveniente analizar la presencia del rito sacrificial en la preparación evangélica de la venida del Mesías, como acto litúrgico central de la religión judía. En el Antiguo Testamento el sacrificio se reviste de una característica esencialmente diferente del culto sacrificial pagano. En Israel es Yahveh quien sale al encuentro del hombre y lo busca como muestra de amor para salvarlo, exigiéndole únicamente el reconocimiento y la fe en la misericordia y condescendencia divina. Se promueve así un encuentro entre la búsqueda del hombre y la ofrenda de medios de salvación por parte de Dios que se revela como «amor y misericordia». El propio signo de fe de la circuncisión, indicada por Dios a Abrahán (Gn 17,10-11) como señal inicial con que el Patriarca daría inicio a la estirpe elegida significa, sin duda, un acto sacrificial en el cual una parte del propio cuerpo humano es sacrificado como signo de alianza con el Señor, con su consecuente pérdida de sangre, símbolo de la vida. Este signo recordará siempre la entrega de sí mismo a Dios, como señal de la fe en el futuro Mesías prometido desde los primeros capítulos del Génesis<sup>47</sup>.

Antes incluso de las instituciones mosaicas de ritos sacrificiales encontramos una relación íntima entre la formación del Pueblo de Dios como nación libre y el acto cultural del sacrificio. En el momento en que el pueblo va a constituirse por su salida de Egipto, Moisés demanda al Faraón, de parte de Dios, que permita a su pueblo dirigirse al desierto para ofrecer un sacrificio al Señor (Ex 5,1)<sup>48</sup>. En el transcurso de la travesía, serán instituidos los ritos sacrificiales y el sacerdocio otorgado primero a la persona de Aarón y sus descendientes y después a sus sucesores, de la tribu de Leví, instituyendo la dimensión comunitaria del culto, como representativo de la comunidad del «Pueblo de Dios». Históricamente, el culto sacerdotal judío se ha tornado cada vez más marcado por la exterioridad, muchas veces olvidando el sentido espiritual, que es el principal, puesto que el culto deseado por Dios debe ser interior y no restringirse a actos exteriores

---

<sup>46</sup> Cf. R. GIRARD, *O Sacrificio*, 38.

<sup>47</sup> Sin duda esta circuncisión como acto meramente material de nada serviría si faltase la sumisión interior que es el verdadero sentido del sacrificio: el amor, que se refleja en la aceptación humilde y adoradora de Dios, su Creador. Por eso, el Señor advierte por los labios de Moisés: «Circuncid vuestros corazones y no endurezáis más vuestra cerviz» (Dt 10,16). Toda acción sacrificial encuentra su sentido en ser un acto que el ser humano practica «a fin de unirse santamente con Dios, refiriéndolo precisamente a aquel sumo bien con que verdaderamente podemos ser bienaventurados», como afirma san Agustín. Cf. SAN AGUSTÍN, *Obras completas de san Agustín*, XVI. *La Ciudad de Dios (I<sup>o</sup>)*, «Ciudad de Dios, X, 6», 609.

<sup>48</sup> Cf. P. NAU, *Le mystère du Corps et du Sang du Seigneur. La messe d'après saint Thomas d'Aquin, son rite d'après l'histoire*, 9-10.

vacíos de significado. El Señor no rechaza el holocausto hecho como símbolo del amor oferente, sino el holocausto exterior vacío de sumisión y amor, del cual no sólo Él está harto, sino que lo abomina (Is 1,11-13).

El hecho de que los sacrificios antiguos sean considerados como prefigurativos del definitivo de Cristo no debe minusvalorarlos en su sentido profundo de adoración y sumisión a Dios. Incluso los aspectos exteriores, cuando representan la corporeidad del hombre como expresión de su acto espiritual, son no sólo deseados, sino determinados en minucias por Dios, como atestiguan las páginas del Antiguo Testamento. Por eso el profeta Malaquías (1,8) señala con firmeza la necesidad de respetar los dictámenes divinos:

Quando ustedes presentan un animal ciego para el sacrificio, ¿no están obrando mal? Y cuando presentan un animal rengo o enfermo, ¿no están obrando mal? Ofrecelos a tu gobernador, a ver si te recibe bien y se muestra favorable, dice el Señor de los Ejércitos.

Esta prescripción, sin embargo, se fundamenta en el Mandamiento del amor a Dios (Dt 6,5; cf. Mc 12,30 par), sin el cual todo pierde su sentido. Recordando el dictamen de san Agustín de que toda obra que se realiza con el objetivo de unirse a Dios es verdadero sacrificio<sup>49</sup>, se verifica que las obras buenas, si no se hace por amor a Dios, no pueden ser consideradas sacrificio, puesto que aún obrado u ofrecido por hombres, el sacrificio es una realidad misteriosa.

### 2.3.1. La profética figura de Melquisedec

Los ritos sacrificiales levíticos constituyen el centro de la liturgia cultual veterotestamentaria, siendo primordiales para la comprensión del sacrificio en la economía salvífica. Sin embargo, la prefiguración bíblica del sacrificio definitivo es más antigua y se puede encontrar ya en la era pre-judaica. Efectivamente, de los sacrificios anteriores a la constitución del pueblo de Israel citados en las Escrituras, cabe resaltar los de Caín y Abel, el de Noé, de Abrahán, de Melquisedec y de Job. Sin embargo, todo sacrificio judaico y pre-judaico es anuncio de un cumplimiento más pleno y aspira a la posibilidad de un sacerdocio y un sacrificio que alcance la salvación definitiva.

Entre todos los sacrificios pre-judaicos, san Agustín señala especialmente el de Melquisedec como tipo primordial del sacrificio futuro de Cristo, totalmente diverso del levítico:

Allí aparece por primera vez el sacrificio que se ofrece hoy a Dios por los cristianos de todo el orbe, y se cumple lo que mucho después de este hecho dijo el profeta dirigiéndose a Cristo, que había de venir en la carne: *Tú eres sacerdote eterno según el rito de Melquisedec*. Es decir, no según el de Aarón, ya que este rito había de ser abolido al alborear las realidades anunciadas por aquellas sombras<sup>50</sup>.

<sup>49</sup> Cf. SAN AGUSTÍN, *Obras completas de san Agustín*, XVI. *La Ciudad de Dios (I)*, «Ciudad de Dios, X, 6», 609.

<sup>50</sup> SAN AGUSTÍN, *Obras completas de san Agustín*, XVII, *La Ciudad de Dios (II)* «Ciudad de Dios, XVI, 22», 277.

De todos los sacrificios pre-judaicos es el de Melquisedec que encuentra mayor importancia para la comprensión del ofrecimiento de Cristo, por su carácter singular de la oferta de pan y vino, y por ser de un orden diferente de los demás sacrificios veterotestamentarios, como revela el Salmo 110. La *Carta a los Hebreos* da especial destaque a la fascinante figura del sacerdote-rey de Salem, es decir «rey de paz», calificado como sacerdote de Dios y presentado como «semejanza del Hijo de Dios», que es sacerdote para siempre (Hb 7,3).

La Escritura no relaciona el sacerdocio de Cristo al de Aarón, sino al de Melquisedec, para que no se juzgase que su sacerdocio era proveniente de una sucesión hereditaria. En efecto, el sacerdocio de Aarón era mantenido por sucesión, mientras el del Salvador no pasa a otro por sucesión, puesto que Él permanece para siempre como único sacerdote del Nuevo Testamento, no por sucesión del sacerdocio aarónico, sino por un sacerdocio totalmente nuevo, como deja claro la doctrina sacerdotal de la Carta a los Hebreos, que ve en Melquisedec una prefigura de Cristo, al referirse a este personaje con expresiones llenas de misterio: «sin padre, ni madre, ni genealogía, sin comienzo de días, ni fin de vida [...], que permanece sacerdote para siempre» (Hb 7,3ss). Este carácter de imprevisibilidad del rey de Salem es destacado en el citado relato del Génesis (7,3), suscitando numerosas cuestiones no poco problemáticas. Albert Vanhoye, uno de los más destacados estudiosos de la Carta a los Hebreos, resalta que un manuscrito fragmentario encontrado en la gruta XI de las cuevas del Qumrán presenta a Melquisedec como un ser celestial a quien pertenece el poder de eliminar a «Belial y a los espíritus cómplices» y de ejecutar los juicios de Dios<sup>51</sup>. Entre las posturas más osadas, Vanhoye cita a Anthony Hanson, que ha defendido de nuevo la opinión según la cual «Melquisedec era el Cristo preexistente»<sup>52</sup>. A par de algunas exageraciones, encontramos en el personaje, sin duda, una prefiguración de Cristo sumo sacerdote para siempre, como cumplimiento neotestamentario del profético Salmo davídico.

Santo Tomás aclara que Melquisedec es presentado sin relaciones familiares y sin determinación temporal, no porque no tuviera realmente todo eso, sino porque la Sagrada Escritura lo silencia<sup>53</sup>.

Efectivamente, ningún sacerdote de la Alianza judaica fue sacerdote *in aeternum*, sino que todos ofrecían un sacrificio ajeno a su persona, primero por sus propios pecados y después por los del pueblo, impotente para alcanzar la salvación definitiva. Sin embargo, el Salmo 110 se refiere a Melquisedec de un modo totalmente diverso y le da un orden diferente, misterioso y prefigurativo de aquel que el salmista presenta sentado a la diestra del Señor como un sacerdote eterno, según el orden de Melquisedec, como promesa de un futuro sacrificio definitivo y eterno consumado por Cristo, único sacerdote de la Nueva Alianza sellada con su sangre.

---

<sup>51</sup> El autor cita el siguiente artículo: M. DE JONGE y A. S. VAN DER WOUDE «11Q Melchizedek and the New Testament» 301-326.

<sup>52</sup> A.T. HANSON, *Jesus Christ in the Old Testament*, 65-72.

<sup>53</sup> Cf. *S. Th.*, III, q. 22, a. 6, res. 3.

La citada epístola nos informa que Cristo «fue hecho sacerdote» (Hb 2,17; 5,5; 6,20), siendo de conocimiento común que ya era hijo desde siempre (cf. Jn 1,1-2). Por consiguiente, este sacerdocio eterno de Cristo no reside en el hecho preexistente de ser el Verbo, sino de su ofrecimiento sacrificial, en la calidad de Verbo encarnado, de verdadero hombre, glorificado con el sacrificio en la cruz y resucitado para confirmación de su victoria definitiva sobre el pecado, el Diablo y la muerte. Así, el sacerdote prefigurado por Melquisedec no es el Hijo de Dios en su preexistencia, ni Jesús en su vida terrena, sino Jesucristo hombre, *el hijo de Dios nacido de mujer* (cf. Ga 4,4), glorificado como consecuencia de su pasión en que se entregó amorosamente para la salvación de la humanidad<sup>54</sup>.

### 2.3.2. El sacrificio en el judaísmo precristiano

El cierre del Mar Rojo puede ser considerado el marco histórico de la formación de la nación hebraica libre. Esta característica de un pueblo que se forma por la separación en relación a los otros pueblos, marcará la característica de lo sagrado como lo que se separa de la acción profana para consagrarse a Dios y así cumplir la determinación levítica: «Sed santos para mí, porque yo, Yahveh, soy santo, y os he separado de los demás pueblos, para que seáis míos» (Lv 20,26; cf. 18,3). La historia del pueblo elegido será reflejada en su dimensión ritual por la separación entre lo profano y lo sagrado: los elementos de la dimensión mundana son separados y elevados a la dimensión sobrenatural a través del sacrificio. En este sentido, el libro del Éxodo, especialmente en los capítulos 19 al 34, fornece datos de capital importancia para los cristianos, plasmando una doctrina sacrificial y ritualística que, interpretada a la luz del Nuevo Testamento, será de primera orden para la comprensión teológica de la importancia del sacrificio en la economía salvífica deseada y determinada por Dios para la humanidad, puesto que la recta inteligencia del contenido sacrificial de los rituales veterotestamentarios arrojan una luz que proporciona la comprensión viva y correcta del rito central del culto cristiano, que es el sacrificio de Cristo renovado y actualizado en la Eucaristía<sup>55</sup>.

La Ley bíblica deja claro que es el propio Yahveh quien instituye la liturgia judaica, quien enumera detalladamente los sacrificios y los rituales, quien impone con su suprema autoridad la inmolación de los animales, puniendo con la muerte la más sencilla violación de los preceptos rituales (Lv 10,1-2). Pero es el mismo Yahveh quien, hablando por sus profetas, los reprocha y los considera «gran abominación» (Is 1,11-15; Jr 6,20). Esta aparente contradicción deja claro que todas las víctimas inmoladas, aún las más puras, eran, sin excepción, insuficientes e incapaces de expiar un único pecado. Como decía Bossuet, todo eso es frío y destituido de sentido auténtico si está desfigurado de su carácter esencial de donación amorosa, prefigurativa de la sangre del Cordero, derramada para la remisión del pecado<sup>56</sup>. Pero es la sangre de Cristo ofrecida

---

<sup>54</sup> Cf. A. VANHOYE, *Sacerdotes antiguos, Sacerdote nuevo según el nuevo testamento*, 161-169.

<sup>55</sup> Cf. J. LÉCUYER, *El sacrificio de la Nueva Alianza*, 09-10.

<sup>56</sup> «Voyez le pavé du temple, voyez les habits sacerdotaux, voyez l'autel et le Sanctuaire tout trempé du

en sacrificio definitivo y capaz de redimir el pecado, que da el verdadero sentido para los detallados rituales indicados por su Padre Yahveh, determinando como consecuencia que es la separación entre estos sacrificios y la fe en el sacrificio definitivo lo que causa el enojo y el rechazo de Yahveh a la sangre de los toros y a la gordura de los carneros incinerados en el Templo antiguo<sup>57</sup>.

#### **2.4. Prefiguración del sacrificio de Cristo en el *Yom Kippur* y en la personalización del «Siervo de Yahvé» profetizado por Isaías**

El tema de la expiación vicaria encuentra en la religión judía una importante representación en la llamada fiesta del *Kippur*, «Día anual de la Expiación», también conocido como el «*Shabat de los Shabats*» debido a que es el día más sagrado del ciclo eortológico judío, siendo muchas veces una de las únicas ceremonias religiosas en la que participan los judíos menos practicantes, hasta nuestros días<sup>58</sup>.

La conciencia del pecado y las ofertas reconciliadoras del Señor con su pueblo, abrían una puerta para que el judío fiel busque la reconciliación con Dios. Se puede considerar quizás el medio de reconciliación veterotestamentario más importante la purificación del pecador por intercesión de la oración sacerdotal y de los ritos de

*sang des victimes, e le peuple Israélite lavé tant de fois de ce même sang: que tout cela est froid, chères Soeurs, si la foi ne m'y montre le sang de l'Agneau répandu pour la rémission de nos crimes, ce sang du nouveau Testament que nous offrons à Dieu sur ces terribles autels, et dont nous nous rassions pour la vie éternelle!»*. J.B. BOSSUET, *Sermons de messine Jacques-Bénigne Bossuet, évêque de Meaux*, III, «Sermon pour le second dimanche après l'Épiphanie», 240.

<sup>57</sup> Cf. A. COELHO, *Curso de Liturgia Romana*, II. *Liturgia Sacrificial*, 31-32.

<sup>58</sup> En el mundo islámico existe una fiesta que guarda semejanzas con el *Yom Kippur* y se denomina *Eid al-Adha*, también conocida como la *Fiesta del Sacrificio* o *Celebración del Sacrificio*. Es la fiesta más importante del año litúrgico islámico. En este día se conmemora la prueba de fe a la cual fue sometido Abrahán. De acuerdo con el Corán, Dios ordenó a Abrahán el sacrificio de su hijo, que los islamitas identifican con Ismael, a diferencia de los judíos y cristianos, que creen que el hijo a ser sacrificado fue Isaac. Del mismo modo que en la Biblia, el Corán describe que en el momento en que Abrahán se dispuso a perpetrar el sacrificio, un ángel (que ellos llaman *Jibra'il*) intervino, y el niño fue sustituido por un carnero. La celebración de este evento comienza en el décimo día del mes de *Dhu al-Hijjah* (entre septiembre y noviembre en nuestro calendario), cuando los musulmanes ofrecen el sacrificio de un animal. La fiesta está incorporada en la gran peregrinación a Meca, que se prescribe hacerse por lo menos una vez, y de preferencia en este mes, lo que no excluye su conmemoración por los musulmanes en todo el mundo. En los países africanos, recibe el nombre de *Tabaski* o *Tafaska*. Según la ley islámica el animal a ser sacrificado puede ser una oveja, un camello, una cabra o una vaca, pero no debe tener mancha o falla. El acto sacrificial debe ser obrado por un hombre adulto, que ubicará el animal en dirección a Meca (si está en otro local) y cortará la garganta de la víctima. Según su ley, él debe mantener un tercio de la carne para su familia y compartir las otras partes con los pobres u otras familias. Sin embargo, la fiesta no tiene un carácter expiatorio, sino celebrativo, pues está fundamentada, entre otros, en la Sura 5,114, que dice: «*Jesús, hijo de María, dirigió esta oración: Dios, nuestro Señor, haz que nos baje una mesa del cielo; que sea un festín para el primero y el último de nosotros y un signo de tu poder*». Por eso, aunque la parte central de la fiesta consista en el sacrificio, ella tiene carácter alegre y social, donde visitan sus amigos y cambian regalos y dulces. Cf. J.I. ESPOSITO, ed., *The Islamic World. Past and present*, I, 146; *El Corán*, versión castellana de Julio Cortés, San Salvador, 2005.

expiación. Actos litúrgicos y rituales permitían la recuperación del beneplácito divino, con mayor énfasis en la expiación (*kipper* – limpiar), que permite impetrar el perdón divino mediante un don sacrificial. El pecado de cada individuo y de todo el pueblo debe ser expiado para que el mal sea alejado y Dios vuelva a ser favorable con ellos. En ese día el Sumo Sacerdote realizaba la expiación por sí mismo, por los sacerdotes y por el pueblo, para alcanzar la conciencia de la reconciliación con Dios<sup>59</sup>.

La fiesta del *Yom Kippur* encuentra su institución en las palabras de Yahveh a Moisés descritas en Lv 23,27ss:

El día décimo de ese séptimo mes (*Tishri*) es el día de la Expiación, en el cual se convocará una reunión sagrada; ayunaréis y ofreceréis manjares abrasados a Yahveh [...].

Está previsto el ayuno y la abstención de todo trabajo. Afirma el paralelo Nm 29,7-11, que se ofrecerán en holocausto a Dios un novillo, un carnero, siete corderos, además de la flor de harina amasada con aceite y un macho cabrío como sacrificio por los pecados cometidos durante el año que pasó, ofreciéndose los holocaustos y la famosa imposición de manos sobre la cabeza del macho cabrío que será expulso hacia el desierto, como última oportunidad para un cambio de la sentencia condenatoria de Dios, buscando la reconciliación. En el día del *Yom Kippur* sólo el Sumo Sacerdote imponía las manos sobre el macho cabrío al cual transmitía simbólicamente la personalidad culpada de Israel. El chivo era después repelido para el desierto, como indigno de estar en presencia de Yahveh<sup>60</sup>.

A partir de la última destrucción del Templo por las tropas romanas, parte de los ritos sacrificiales fueron suprimidos o conmutados por otras fórmulas, prevaleciendo la oración con apertura del arca donde se encuentra la *Torah*, el uso de velas y una importante novedad en las rúbricas actuales, que es la confesión pública de los pecados hecha en plural (lo hemos hecho), reforzando la común responsabilidad por los pecados, no propiamente los de *foro íntimo*, sino especialmente los que se cometen de forma pública, manteniendo el sentido de arrepentimiento, reconciliación y perdón, como «última oportunidad» para alcanzar el perdón de Dios antes que termine la fiesta que se clausura con una larga ráfaga del *shofar*.

La fiesta está marcada por un ritual sacrificial particularmente importante, con varios detalles que indican su relación íntima con la alianza del Sinaí y cuyas características esenciales se encuentran en Lv 16, y su descripción detallada en el tratado *Yoma* («el Día») de la Misná<sup>61</sup>. En el centro de ese día solemne se ofrecerá en holocausto uno de los dos machos cabríos sobre los cuales se lanzan las suertes y se enviará el otro «para Azazel»<sup>62</sup>, después de imponerle las manos confesando sobre él los

<sup>59</sup> BENEDICTO XVI, «Audiencia general del 25 de enero de 2012», 12.

<sup>60</sup> Cf. A. COELHO, *Curso de Liturgia Romana*, II. *Liturgia Sacrificial*, 29.

<sup>61</sup> Cf. J. MASSONNET, «El sacrificio en el judaísmo», 9.

<sup>62</sup> Los antiguos hebreos y cananeos daban el nombre de Azazel a un demonio que habitaría en el desierto, región que no es fecundada por la mano de Dios. Sin embargo, se debe resaltar que el sacrificio de este macho cabrío es hecho a Yahveh y no al demonio que Lv (16,8-10) denomina Azazel, puesto que el

pecados del pueblo. Luego se harán las otras ofrendas, entre las cuales del incienso aromático, en recuerdo de la nube que en otro tiempo cubrió el Sinaí y que había guiado al pueblo de Dios en su camino hacia la liberación del cautiverio y la conquista de la tierra de promisión. La sangre de las víctimas rociaba el propiciatorio y una parte era introducida por detrás del velo (señal de su entrega al Señor) antes de ser rociada para purificar el santuario, los sacerdotes y el pueblo.

El propiciatorio que coronaba el arca encuentra en este rito una función importante por representar la alianza de Dios con el pueblo, por eso la sangre de las víctimas (del novillo y del primero macho cabrío) era rociada con el dedo sobre el lado oriental del propiciatorio y el espacio comprendido ante él como rito de purificación por los pecados que hacían imposible la relación armoniosa del pueblo con Dios<sup>63</sup>. Así, la aspersión de la sangre que era propiedad de Yahveh era ofrecida por el pueblo, alcanzando el perdón, puesto que era una ofrenda «de lo nuestro», toda vez que se trataban de animales, pero al mismo tiempo era una ofrenda del mismo Dios, puesto que la sangre le pertenecía exclusivamente a Él y por eso podría expiar por el pecado (que es muerte). Para significar este segundo e importante detalle, la sangre era introducida en la *Sancta Sanctorum* antes de ser rociada sobre el propiciatorio. Todo este ritual sería vacío de sentido si el fin último no fuera la comunión con Dios, vocación primordial del ser humano, que es el signo de su propia dignidad<sup>64</sup>.

Todo este ritual expiatorio mereció el reproche repetido por los profetas, cuando estaban separados de su sentido esencial de entrega interior, como advierte Miqueas:

Se te ha hecho saber, hombre, lo que es bueno, lo que Yahveh quiere de ti: tan sólo respetar el derecho, amar la lealtad y proceder humildemente con tu Dios (Mi 6,8).

La idea de un sacrificio personal de un inocente por la humanidad pecadora comienza a ser vislumbrada en las proféticas letras del cántico del *Siervo de Yahveh* que, en una época un tanto tardía, fue puesta en relación con la muerte de Jesús. La comprensión de que esta muerte era el cumplimiento de las Escrituras llevó a encontrar anticipos de este acontecimiento, llegando al pasaje de la figura misteriosa presentada por Isaías y que no era interpretada de modo alguno como mesiánica en el judaísmo. La muerte del *Siervo* es expiatoria, expresando la idea veterotestamentaria de una teologización de la muerte violenta y vicaria del justo. La figura del *Siervo* está colocada en relación con la Pasión de Jesús en los Hechos de los Apóstoles (8, 32ss)<sup>65</sup>, en que el etíope leía la profecía de Isaías y no conseguía entender, por no conocer su relación con el sacrificio de Cristo:

Como oveja fue llevado al matadero; y como cordero que no se queja ante el que lo esquila, así él no abrió la boca. En su humillación, le fue negada la justicia. ¿Quién podrá hablar de su descendencia, ya que su vida es arrancada de la tierra?

animal es ofrecido a Dios, presentado por el Sumo Sacerdote y después llevado al desierto.

<sup>63</sup> Cf. J. LÉCUYER, *El sacrificio de la Nueva Alianza*, 36-37.

<sup>64</sup> GS 19,1.

<sup>65</sup> Cf. J. ALONSO, *La vida y muerte de Jesús dentro del esquema de pensamiento del sacrificio*, 83.

Cuando Felipe le explica la relación con la muerte de Cristo, el etíope comprende la profecía y pide el bautismo, es decir, la participación en esta muerte redentora del Señor.

Sin duda se encuentra una especie de cumbre de la teología sacrificial profética de la Antigua Alianza en los cánticos del *Siervo de Yahveh* atribuidos al «Deuteroisaiás»<sup>66</sup>, en que se habla de sufrimiento, fe y esperanza. Hasta aquí Israel se comporta de modo semejante a los pueblos a su alrededor, que buscan la comunión con Dios agradeciéndole y haciéndolo propicio, con un aspecto cultural que valora la acción de gracias y el reconocimiento del favor que la divinidad hace a los hombres. Éstos, a su vez, se ven en la obligación de retribuir al Dios que, por ser más fuerte que el hombre, puede protegerlo frente a la enfermedad, al dolor y al enemigo. Aquí ocurre un «giro copernicano» en la comprensión mesiánica del pueblo elegido: el dolor humano, siempre considerado castigo por el pecado, es presentado inusitadamente como el camino elegido por Dios para la salvación, no siendo contemplado como un mal a ser lamentado, sino como un suelo fértil que abriga embriones de una vida nueva. El poder divino no está aliado a los poderes del hombre, sino que Dios es capaz de cambiar los papeles y poner todo el poder de salvación en aquel que es presentado como modelo de debilidad, de abandono y de dolor. En la comunidad judaica exílica y pos exílica el poder pasa a ocupar un lugar diferente, antes inesperado, casi diríamos inimaginable, asumiendo una función también diversa: la salvación, pues el poder divino pasa a estar no con los verdugos y dominadores, sino con los sufrientes. El *Siervo de Yahveh* soporta la tortura, empeña todo su ser en favor de los demás, supera el egocentrismo y la autosuficiencia humana, adquiriendo una figura nueva en el panorama de la concepción judaica del dolor y del sufrimiento.

Los llamados «cánticos del *Siervo de Yahveh*»<sup>67</sup> sólo pueden ser leídos en el contexto de las descripciones que el profeta hace de Israel y su relación con la gloria de Yahveh, presentando una polaridad entre la grandeza y majestad de Dios y la humillación del pueblo exiliado y por tanto del propio Yahveh disminuido a la vista de las demás naciones con el anonadamiento de su pueblo<sup>68</sup>. Yahveh aparece como impotente y sufriente con su pueblo, como prefiguración del Hijo de Dios que asume la

---

<sup>66</sup> En 1789, Döderlein formuló la tesis de que el discurso literario que aparece a partir del capítulo 40 no debe atribuirse a Isaías Ben Amós, sino que fue escrito a fines del exilio por un autor anónimo o bien por un homónimo del profeta, que con esto no dejaría de ser un auténtico profeta exílico cuyo nombre había quedado en el anonimato. Después de muchas discusiones entre los exégetas, fue Bernhard Duhm, en 1892, quien dio al profeta exílico anónimo el título de «Deuteroisaiás» hoy tan conocido. También atribuyó los capítulos 56-66 a un tercer profeta, a quien llamó «Tritoisaiás». Por este motivo, el autor se eternizó como el que dio nombre al Deuteroisaiás y como el descubridor del Tritoisaiás. Sin embargo, esta postura no es aceptada con unanimidad, dando muchas veces lugar a la hipótesis centrada en círculos de formación literaria relacionados con los cantores del Templo. La existencia de cantores en el Templo de Jerusalén durante el exilio se sustenta con la demostración de las lamentaciones colectivas del Salterio. Cf. U. BERGES, *Isaías: El profeta y su libro*, 36-38.

<sup>67</sup> Is 42,1-7; 49,1-6; 50,4-9; 52,13-53,12.

<sup>68</sup> Cf. E. GERSTENBERGER, *Teologías no Antigo Testamento. Pluralidade e sincretismo da fé em Deus no Antigo Testamento*, 297.



debilidad del pecado y sufre por la humanidad, alcanzando, a través de este sufrimiento, su completa y definitiva salvación. La prefiguración de Cristo en la pluma de Isaías presenta una síntesis veterotestamentaria del Mesías, abierta a posteriores desarrollos, trazando un cuadro tan justo y fiel que se diría estar hecho teniendo delante de sí los acontecimientos de la Pascua de Cristo<sup>69</sup> y por eso es muchas veces llamado «el quinto evangelio», o bien el «evangelio del Antiguo Testamento». El profeta ya había anunciado la venida de un personaje misterioso, que la revelación neotestamentaria identificará con Jesús<sup>70</sup>:

Dará un vástago el tronco de Jesé, un retoño de sus raíces brotará. Reposará sobre él el espíritu de Yahveh: espíritu de sabiduría e inteligencia, espíritu de consejo y fortaleza, espíritu de ciencia y temor de Yahveh. Y se inspirará en el temor de Yahveh (Is 11,1-3).

El Nuevo Testamento cita más de 400 veces al profeta Isaías, citándolo prácticamente en todos sus libros (con algunas excepciones). Temas importantes son fundamentados mediante referencias a Isaías, especialmente la presentación de Jesús como ungido, su pasión y su muerte como expiación vicaria en la calidad de «siervo de Dios». El endurecimiento de Israel es también presentado como paralelo al rechazo a Jesús<sup>71</sup>.

El *Siervo del Señor* es presentado en el libro de Isaías como el que toma sobre sí los dolores de la humanidad (Is 53,4), lo que significa que el Mesías asume la carga de su pueblo. Con base en esta profunda solidaridad con la humanidad pecadora se encuentra su representatividad y su proexistencia: «Cayó sobre él el castigo que nos salva y sus heridas nos curaron», afirma Isaías (53,5). Esta imagen del *Siervo de Yahveh* sufriente marcó permanentemente las historias cristianas de la Pasión y se hizo base de la cristología. Con esa imagen se puede descubrir a Jesús caminando hacia la muerte en la cruz como un acto de amor solidario para con los pecadores, asumiendo sobre Sí nuestras debilidades y pecados que Él mismo no tiene<sup>72</sup>.

La figura presentada por el Deuteroisaias asume las diversas dimensiones de los *tria munera* característicos de Cristo, como acertadamente comenta el santo padre Juan Pablo II:

En esta figura la tradición mesiánica de la Antigua Alianza encuentra una expresión especialmente rica, e importante, si consideramos que el *Siervo de Yahveh*, en el que sobresalen sobre todo las características del Profeta, une en sí mismo, en cierto modo, también la cualidad del sacerdote y del rey<sup>73</sup>.

La personificación del «Siervo» delineado en los cuatro cánticos de Isaías lo presenta como un profeta fiel a la voluntad de Dios, hecho de obediencia y docilidad,

<sup>69</sup> Cf. JUAN PABLO II, *Creo en Jesucristo: Catequesis sobre el Credo*, II, «Jesucristo, Mesías “Profeta”». Audiencia general del 25 de febrero de 1987», 47.

<sup>70</sup> DeV 15.

<sup>71</sup> Cf. U. BERGES, *Isaías: El profeta y el libro*, 149.

<sup>72</sup> Cf. J. MOLTMANN, *O Espíritu da Vida: Uma pneumatologia integral*, 128-129.

<sup>73</sup> Cf. JUAN PABLO II, *Creo en Jesucristo: Catequesis sobre el Credo*, II, «Jesucristo, Mesías “Profeta”». Audiencia general del 25 de febrero de 1987», n. 3, 47.

que lleva su entrega a esta voluntad divina hasta la ofrenda de su propia vida para cumplir la misión designada por el Padre<sup>74</sup>, introduciendo un elemento nuevo por presentar los medios del ayuno, oración e intercesión, pero a par con el sacrificio que en este caso no es de un animal, sino que consiste en la entrega de la propia vida, de modo que mediante el sufrimiento del *Siervo* todos los hombres pueden adquirir el perdón, caracterizando el acto de amor y entrega como reconciliador, invirtiendo la comprensión distorsionada de que el apaciguamiento de la cólera de Dios podría ser alcanzada por la grasa de carneros u otros sacrificios sangrientos. Aquí el *Siervo* no derrama su sangre material, pero presenta un acto personal del ofrecimiento de un inocente, como mediación que entrega su sufrimiento, fruto de su amor, en lugar de los pecadores que habían merecido el castigo divino<sup>75</sup>.

El inicio del Evangelio de san Marcos relaciona la misión de Jesús con la figura del *Siervo* profetizado por Isaías, utilizando como proclamación de la divinidad mesiánica de Jesús en el momento del Bautismo las palabras con las que comienza el primer poema del *Siervo de Yahveh*: «Tú eres mi hijo amado, en ti me complazco» (Is 42,1) y relata la tentación del Señor en el desierto, en que Él es colocado frente a la doble opción entre un mesianismo fácil y glorioso propuesto por el tentador y el difícil camino de la obediencia y sujeción a la voluntad del Padre, que incluyó el sufrimiento. El rechazo de Jesús a Satanás y a su ofrecimiento deja patente su elección por el camino de un sacrificio marcado por el dolor. Jesús anuncia su pasión con la decidida voluntad de consumir el sacrificio de su vida, rechazando, incluso con indignación, a la actitud de Pedro que le quiere apartar del camino señalado por el Padre (Mc 8,33)<sup>76</sup>: «¡Quítate de mi vista, Satanás!, porque tus pensamientos no son los de Dios, sino los de los hombres».

En los cuatro cánticos del *Siervo de Yahveh* se evidencia el tipo más sublime de sacrificio a Dios, en que ya no se trata de un acto ritual exterior, sino de un ofrecimiento de sí mismo, en que la víctima es el propio *Siervo de Yahveh*, que carga con los pecados, que no responde a los salivazos y maltratos de sus verdugos. Los exégetas divergen sobre la persona que se identifica con la figura del *Siervo de Yahveh*: para algunos sería el propio profeta, para otros el pueblo, para muchos es una previsión del mismo Cristo que se ofrece por los pecados de la humanidad. La liturgia desde muy temprano ha utilizado estos textos en la Semana Santa, leyéndolos como referidos a Cristo, en que el oferente es al mismo tiempo la víctima voluntaria que acepta el dolor por amor y obediencia a la voluntad del Padre, llegando a un punto culminante de la comprensión de la dimensión sacrificial en el Antiguo Testamento, en que es el amor quien ilumina y da sentido al sufrimiento.

---

<sup>74</sup> Cf. J. ALONSO, J. *La vida y muerte de Jesús dentro del esquema de pensamiento del sacrificio*, 72-73.

<sup>75</sup> Cf. H.G. SÁNCHEZ ROJAS, *Jesucristo Reconciliador: La reconciliación por Jesucristo en La Ciudad de Dios de San Agustín*, 18-19.

<sup>76</sup> Cf. O. GONZALEZ DE CARDEDAL, *Introducción al cristianismo*, 162-163. La oposición de Pedro se da en el momento en que «Jesús comenzó a enseñarles que el Hijo del hombre debía sufrir mucho y ser reprobado por los ancianos, los sumos sacerdotes y los escribas; que le matarían y que resucitaría a los tres días» (Mc 8,31).

Para citar algunos ejemplos, en la primera lectura del Domingo de Ramos se puede leer:

[...] Ofrecí la espalda a los que me golpeaban, la mejilla a los que mesaban mi barba. No oculté el rostro a insultos y salvazos [...] (Is 50,6)<sup>77</sup>.

En el lunes de la Semana Santa, la primera lectura también recoge el texto de Isaías (42,1-7) en que el *Siervo* aparece con características análogas a las de Cristo sufriente, que alcanza la victoria del bien:

Mirad a mi siervo, a quien sostengo; mi elegido a quien prefiero. [...] No gritará, no clamará, no voceará por las calles. La caña cascada no la quebrará, el pabilo vacilante no lo apagará. Promoverá fielmente el derecho, no vacilará ni se quebrará hasta implantar el derecho en la tierra<sup>78</sup>.

La descripción más realista, que casi parece estar describiendo la pasión de Cristo como si fuera un testigo ocular de ella, relacionando el sufrimiento y el desprecio sufridos por el *Siervo* con la remisión de los pecados de los hombres, es propuesta por la Iglesia para la primera lectura del Viernes Santo<sup>79</sup>:

Desfigurado no parecía hombre, ni tenía aspecto humano; así asombrará a muchos pueblos: ante él los reyes cerrarán la boca, al ver algo inenarrable y contemplar algo inaudito. [...] Lo vimos sin aspecto atrayente, despreciado y evitado por los hombres, como un hombre de dolores, acostumbrado a sufrimientos, ante el cual se ocultan los rostros; despreciado y desestimado. Él soportó nuestros sufrimientos y aguantó nuestros dolores; nosotros lo estimamos leproso, herido de Dios y humillado, traspasado por nuestras rebeliones, triturado por nuestros crímenes. Nuestro castigo saludable vino por él, sus cicatrices nos curaron.

El texto leído en el día de la muerte del Señor es teológicamente muy importante por las características de la profecía y la descripción de los motivos del sacrificio del *Siervo*, además de la relación con el «cordero», que conecta con las palabras del Bautista: «Este es el Cordero de Dios, que quita el pecado del mundo» (Jn 1,29):

El Señor cargó sobre él todos nuestros crímenes. Maltratado, voluntariamente se humillaba y no abría la boca; como un cordero llevado al matadero, [...] enmudecía y no abría la boca. [...] Lo arrancaron de la tierra de los vivos, por los pecados de mi pueblo lo hirieron.

Hasta el detalle de los ladrones, entre los cuales Cristo, inocente, fue crucificado, no deja de ser profetizado:

Le dieron sepultura con los malhechores; porque murió con los malvados, aunque no había cometido crímenes, ni hubo engaño en su boca.

Isaías no deja de bosquejar proféticamente a la Iglesia y a los cristianos, puesto que, habiendo antes mencionado que «sería arrancado de la tierra de los vivos», sin embargo, declara el porvenir de su descendencia nacida de su ofrenda sacrificial:

<sup>77</sup> *Misal Romano Completo, Texto litúrgico oficial*, I, 606.

<sup>78</sup> *Misal Romano Completo. Texto litúrgico oficial*, I, 633.

<sup>79</sup> Is. 52,13-53,12; *Misal Romano Completo. Texto litúrgico oficial*, I, 669-670.

El Señor quiso triturarlo con el sufrimiento. Cuando entregue su vida como expiación, verá su descendencia, prolongará sus años; lo que el Señor quiere prosperará por sus manos. [...] con lo aprendido, mi Siervo justificará a muchos, cargando con los crímenes de ellos [...] porque expuso su vida a la muerte y fue contado entre los pecadores, y él tomó el pecado de muchos e intercedió por los pecadores.

En la figura del *Siervo*, el Mesías es presentado como aquél que posee la plenitud del Espíritu Santo en sí y para toda la humanidad, con vista a su salvación y que se abre a todos los que sufren con la disponibilidad interior que viene de la fe. Esto intuyó el profeta Simeón en el momento de la presentación del Niño en el Templo, cuando descubría en Él la «salvación preparada a la vista de todos los pueblos» a costa del gran sufrimiento que había de abrazar acompañado por su Madre (cf. Lc 2,35). Esto lo comprendía con mayor perfección la Virgen María, cuando meditaba en su corazón los «misterios» del Mesías, a los cuales siempre estuvo asociada<sup>80</sup>.

### **2.5. El sacrificio como expiación y reconciliación aplicados a cada individuo concreto**

La actitud volitiva libre del ser humano en aceptar su propia salvación es fundamental para que los méritos de la sangre redentora de Cristo puedan ser aplicados a cada individuo, como recuerda el famoso pensamiento agustiniano: «Quien te hizo sin ti, no te justifica sin ti»<sup>81</sup>. Esta doctrina es presentada de modo muy gráfico por el Espíritu Santo que inspira a los autores bíblicos, en la escena de los dos ladrones crucificados con Cristo: el sacrificio redentor es universal y por lo tanto, Él lo estaba ofreciendo igualmente por los dos ladrones que fueron crucificados con Él. San Marcos relata que «también le injuriaban los que estaban crucificados con Él» (Mc 15,32)<sup>82</sup>. Según estas palabras de Marcos, en un primer momento los dos se burlaban de su Salvador, pero cuando uno de ellos reconoció el carácter salvífico del sacrificio de Cristo e imploró su misericordia, recibió la promesa, no proferida al otro, de que alcanzaría el Paraíso. La aceptación del sacrificio de Cristo fue así fundamental para que el llamado «buen ladrón» pasase de la condición de malhechor condenado a la más humillante de las penas capitales, a la gloria de la eterna comunión con Dios, garantizada por las palabras infalibles del *Logos* encarnado, mientras que su compañero de pena, por quien Cristo ha derramado también su sangre redentora, no habiéndola aceptado, permanece para toda la historia (y quizás para la eternidad) como el malhechor que rechazó su propia salvación. De esta manera, podemos entender que la libre aceptación de los méritos del sacrificio de Cristo se hace camino seguro para la

---

<sup>80</sup> DeV 16.

<sup>81</sup> SAN AGUSTÍN, *Sermones* (3<sup>o</sup>) 117-183, «Progresar en el camino de la salvación. Sermón 169, 13», 660-661.

<sup>82</sup> San Lucas (23,39) no relata que los dos insultaban a Cristo, pero atestigua la postura diferente de uno y de otro, lo que complementa el relato de Marcos. Para nuestro objetivo no hace falta fijarse en la discusión si al inicio los dos insultaban al Señor o no, sino en que la actitud del Señor, que moría por los dos, fue distinta con relación al que manifestó su arrepentimiento.

salvación del hombre después del pecado, sea el original originado, sea el actual libremente perpetrado.

En el periodo — que no conocemos la duración — en que nuestros primeros padres vivían en la justicia original, la Escritura nunca nos habla en sacrificios, sino después del pecado, presentando como primicias el sacrificio de Abel. Esto no significa que no pudiera haber sacrificios, puesto que es propio de la situación creatural el reconocimiento de la superioridad del Creador, pero la realidad es que el sacrificio externo aparece en los relatos bíblicos a partir del pecado, desde sus inicios con su doble orden: externo e interno, lo que se hace evidente en la comparación del sacrificio de Abel con el de Caín. Pero, cuando se considera el carácter sacrificial como medio de reconciliación con Dios, encontramos su relación directa con el pecado, surgiendo la comprensión del sacrificio como medio para apaciguar a Dios ofendido por la culpa humana. Esta expresión «apaciguar a Dios», muchas veces repetida en las Escrituras, parece casi inaceptable para la mentalidad hodierna, pero el monje benedictino Paul Nau la explica de modo claro:

El operar en nosotros esta recuperación que colocará de vuelta a Dios como nuestro fin último, en orden a que Él oriente toda nuestra actividad y sea el fin último de todas nuestras acciones, mientras que el pecado nos lleva en la dirección opuesta, nos engaña, por un enfoque opuesto al del sacrificio, por el cual protestamos contra la ordenación de nuestra voluntad libre hacia Dios como fin último, nuestra dependencia a su poder creador y nuestra aceptación de dejarnos conducir por Él<sup>83</sup>.

El pecado provoca una ruptura y según enseñará Cristo<sup>84</sup>, antes de ofrecer nuestra oblación a Dios debemos reconciliarnos con Él, lo que, en la época precristiana se hacía por medio de los sacrificios expiatorios y en la actualidad, por medio del sacramento de la penitencia, que es una participación en el sacrificio de Cristo, bajo su característica de expiación vicaria. En este sentido de la expiación como medio de reconciliación, el hombre tiene necesidad del sacrificio por tres razones: para la remisión del pecado, para la conservación del estado de gracia, y para la perfecta unión con Dios<sup>85</sup>.

San Agustín supo comprender este carácter sacrificial de un modo teológicamente tan profundo y preciso que ni siquiera menciona el carácter sufriente, que no es el punto central de la entrega sacrificial. Para el «Doctor de la gracia», puede ser considerado sacrificio todo lo que contribuye a la unión del ser humano con Dios en una comunión santa (cf. *La Ciudad de Dios*, X, 6). Muchas veces en la consideración teológica e iconográfica, los elementos rituales y sangrientos del sacrificio han predominado, causando un cierto perjuicio en la comprensión de la teología sacrificial. Este carácter sufriente está evidentemente presente en Cristo, pero no como principal. Él estaba presente en toda la sangre sacrificial veterotestamentaria, sin alcanzar la remisión, así como en los dos ladrones que con Él fueron crucificados (cf. Mt 27,38). En Cristo el

---

<sup>83</sup> P. NAU, *Le mystère du Corps et du Sang du Seigneur. La messe d'après saint Thomas d'Aquin, son rite d'après l'histoire*, 27.

<sup>84</sup> Mt 5,23-24.

<sup>85</sup> *S. Th.*, III, q. 22, a. 2.

sacrificio de su sangre está unido a la entrega de su vida por su amor total a la humanidad, como afirma san Pablo: «Cristo os ha reconciliado ahora, por medio de la muerte de su cuerpo de carne» (cf. Col 1,22)<sup>86</sup>.

### 3. EL SACRIFICIO DE CRISTO

#### 3.1. El sacrificio en el Nuevo Testamento

El Nuevo Testamento presenta el tema del sacrificio de Cristo en una estructura concéntrica a partir de un punto principal, del que depende todo lo demás: la acción sacerdotal decisiva de Cristo, su sacrificio por la totalidad del género humano. Cristo abre una nueva era sacerdotal con su entrega de carácter soteriológico, teándrico y definitivo, que pone fin a toda la figuración rudimentaria del Antiguo Testamento que tenía el doble valor de ser imitación humana de un modelo divino preexistente y prefiguración profética de la realización de los designios salvíficos de Dios llevados a cabo por el único sacrificio capaz de alcanzar la meta, estableciendo no un testamento nuevo, sino una alianza definitiva sellada con la «sangre más elocuente que la de Abel» (Hb 12,24), es decir, que toda la sangre sacrificial veterotestamentaria. Consecuentemente, la Carta a los Hebreos, demostrando de manera magistral la impotencia radical y definitiva de las instituciones antiguas, fundamenta su doctrina en la imposibilidad de que la sangre de toros y machos cabríos sean capaces de borrar pecados (Hb 10,1-4). Esta impotencia es precisamente lo que clama por la venida de Cristo y por su ofrenda definitiva<sup>87</sup>.

La esencia del sacrificio está en su dimensión interior, pero con el pecado el ser humano tuvo no sólo un desvío de ruta, o camino, sino un desvío en relación a su *fin último*. Perdida la meta determinada por Dios, no había esperanza de volver al camino, sino por una reconciliación que tuviese como punto de partida al propio Dios, es decir, la misericordia y la condescendencia divina. Por eso, se hace imposible al hombre, después del pecado, ofrecer un sacrificio agradable a Dios, sin que el mismo Dios promueva la reconciliación del hombre con Él, lo que requiere un gesto que es precisamente lo que el ser humano está incapacitado de hacer por su característica de criatura manchada por la culpa, que lo inclina a desviarse de su meta final, es decir, del sacrificio interior limpio del amor propio y de la mancha del pecado<sup>88</sup>.

Santo Tomás, en la línea de san Anselmo<sup>89</sup>, puntualiza que el pecado cometido contra Dios tiene, en cierto modo, un grado de infinitud por razón de la majestad infinita

<sup>86</sup> Cf. B. SESBOUÉ, «Redención y salvación en Jesucristo», 129-130.

<sup>87</sup> Cf. A. VANHOYE, *Sacerdotes antiguos, Sacerdote nuevo según el nuevo testamento*, 185-188.

<sup>88</sup> Cf. P. NAU, *Le mystère du Corps et du Sang du Seigneur. La messe d'après saint Tomas d'Aquin, son rite d'après l'histoire*, 29-31.

<sup>89</sup> Especialmente en los capítulos XX y XXI de *Cur Deus homo*, san Anselmo enfatiza la incapacidad ontológica del ser humano en reparar la ofensa a Dios a través de una acción condigna, por la grandeza infinita del Ofendido. Por este motivo, sólo Cristo, Dios y hombre, es capaz de ofrecer una reparación a la deuda humana (Cf. *Cur Deus homo*, I, XX-XXI, 807-813).

de Dios<sup>90</sup>. Por otro lado, el autor de la Carta a los Hebreos asegura que «según la Ley, casi todo ha de ser purificado con sangre, ya que sin derramamiento de sangre no hay remisión» (Hb 9,22). Esto manifiesta la profundidad a la que habría de llegar la purificación, siendo necesaria la efusión de sangre, pero al mismo tiempo esta sangre «más elocuente que la de Abel» debería tener un valor infinito para ser capaz de reparar un pecado de gravedad infinita. Ahora bien, en el cosmos creado toda dignidad, todo valor, es siempre limitado, haciéndose forzoso buscar en el seno de la divinidad la ofrenda de valor infinito que pueda ser al mismo tiempo partícipe de la humanidad que cometió el pecado.

Es así que, respondiendo a este clamor, se escucha: «¡He aquí que vengo para hacer tu voluntad!» (Hb 10,9). La situación cambia por completo. Aparece aquí la ofrenda totalmente eficaz, sacada de lo nuestro y con valor infinito, de modo que mediante una sola oblación se alcanza la perfección definitiva del sacrificio de ofrenda al Padre. Jesús se entrega para dar la vida eterna a todos los que el Padre le ha dado (cf. Jn 17,2), como un acto de amor total y un deseo ardiente de obediencia al Padre, que la Carta los Hebreos (5,8-9) presenta con las conocidas palabras:

Y, aunque era Hijo, aprendió la obediencia a través del sufrimiento. De este modo, alcanzada la perfección, se convirtió en causa de salvación eterna para todos los que le obedecen.

La sangre de Cristo establecía una nueva relación entre Yahveh y la humanidad, ratificando la Nueva Alianza entre el Padre Celestial y todos sus hijos, de acuerdo con las palabras de la institución eucarística, según las tradiciones expresadas en las Escrituras:

– Fórmula Petrina (Marcos y Mateo):

**Mc 14,24:** «Ésta es mi sangre de la Alianza, que es derramada por muchos».

**Mt 26,28:** «Ésta es mi sangre de la Alianza, que es derramada por muchos *para perdón de los pecados*».

– Fórmula Paulina (Lucas y Primera de Corintios)<sup>91</sup>:

**Lc 22,20:** «Esta copa es la nueva Alianza en mi sangre, *que se derrama por vosotros*»

**1Co 11,25:** «Esta copa es la nueva Alianza en mi sangre. *Cuantas veces la bebiereis, hacedlo en memoria mía*».

Con esas palabras Jesucristo daba total cumplimiento a las promesas hechas por Yahveh a Isaías sobre su *Siervo* y a Jeremías sobre el establecimiento de la Alianza nueva y definitiva, por la cual serían perdonados los pecados de los hombres (Cf. Jr 31,31ss).

<sup>90</sup> Cf. *S. Th.* III, q. 1, a. 2, sol. 2.

<sup>91</sup> John Steinmueller propone esta división como «fórmula Petrina y fórmula Paulina». Efectivamente, san Pablo transmite una versión de la Última Cena que coincide casi literalmente con la versión de san Lucas. Mientras que el relato de san Marcos, que representa la tradición petrina, es muy semejante al relato mateano.

La interpretación de la sangre de Jesús agonizante como inaugurante de la Nueva Alianza expresada en el Evangelio y en varias epístolas, no debe ser atribuida a la imaginación creativa o a esperanzas ilusas de la Iglesia primitiva, sino que deben ser consideradas como el cumplimiento continuo de un plan divino, autorizadamente interpretado y enseñado por el mismo Jesús, transmitido por sus testigos fieles a los cristianos primitivos, llegando a nosotros por la Tradición y las Escrituras<sup>92</sup>.

El momento en que se consuma el sacrificio cruento del Calvario es considerado teológicamente el punto culminante de la misión soteriológica sacrificial del Redentor. La «hora» de Cristo es comprendida en el lenguaje joaneico como el momento principal de su misión, que será confirmada y completada con la Resurrección. Juan no deja margen a dudas cuando puntualiza que la Pasión no se inaugura con el dolor: el sacrificio redentor no se inicia con la agonía del Getsemaní, sino con el ofrecimiento gozoso y voluntario de la entrega de su propia vida, en la glorificación de su misión redentora. Las palabras de Juan son precisas:

Sabiendo Jesús que había llegado *la hora* de pasar de este mundo al Padre, Él, que había amado a los suyos que quedaban en el mundo, los amó hasta el fin (Jn 13,1).

El evangelista deja claro que no es la sangre, el sufrimiento, o el dolor, sino el amor, el móvil, la raíz y el fin del sacrificio que se consumará en el dolor y en la muerte: *la gloria de Cristo no se inicia en la Resurrección, sino en el Cenáculo*. La cruz no es sólo aceptada, sino deseada por Aquel que en ella sacrificará su existencia terrenal.

Muerto y resucitado, Cristo es así el único sacerdote del Nuevo Testamento, que no presenta ninguna otra opción sacerdotal o sacrificial paralela o comparable a la de Él. El sacerdocio de los cristianos mencionado en la primera carta de san Pedro es siempre participativo del único sacerdocio de Cristo, suponiendo una reelaboración completa de la idea de sacrificio que se hace ahora no un simple acto ritual realizado con sangre de animales, sino un acontecimiento tremendamente real de la historia humana, en el cual Cristo comprometió todo su ser de hombre en el camino de la obediencia a Dios y del don de sí mismo a sus hermanos. En ese sacrificio, el hombre queda transformado, en Jesús, siendo elevado a una relación nueva con Dios, adquiriendo una capacidad de comunión con su Creador totalmente inimaginable anteriormente. A un sistema de santificación por medio de separaciones rituales, ha sucedido un dinamismo de comunión participativa en la ofrenda de Cristo, que permite un acercamiento total a Dios hasta la perfecta comunión antes sólo anhelada y ahora plenamente alcanzada<sup>93</sup>.

### 3.2. El carácter sacrificial en la teología medieval

La sistematización teológica de la escolástica contribuyó decisivamente a la inteligencia del aspecto sacrificial en la economía de la salvación. En estas líneas se estudiará sobre todo las posturas de san Anselmo, Abelardo, Pedro Lombardo y santo

<sup>92</sup> Cf. J.E. STEINMUELLER, «Sacrificial blood in the Bible», 564.

<sup>93</sup> Cf. A. VANHOYE, *Sacerdotes antiguos, Sacerdote nuevo según el nuevo testamento*, 320-322.



Tomás de Aquino. La teología sobre la redención y el sacrificio encuentra en todo este período un gran desarrollo<sup>94</sup>.

La doctrina católica del sacrificio aplicada al ofrecimiento definitivo de Cristo encuentra poco desarrollo teológico en el período que medía entre la muerte de san Agustín y la escolástica medieval. En la pre-escolástica del período carolingio, encontraremos fuertes controversias eucarísticas, especialmente la famosa discusión entre san Pascasio Radberto y Ratramno de Corbie, que tratan tangencialmente del tema del sacrificio. Ya en el período escolástico, se encuentra nuevamente el tema por ejemplo en Ricardo de San Víctor (†1173) y Hugo de San Víctor (†1141), que en el segundo libro (*opus reparationis*) de su obra titulada *De sacramentis christianae fidei*, presenta una exposición de la obra divina de la Redención, de la doctrina sobre Cristo y sobre la Iglesia. Todo este período estaba imbuido del influjo de san Agustín, a tal punto que Hugo de san Víctor fue apodado por muchos del *alter Augustinum* o *lingua Augustini*<sup>95</sup>.

En la comprensión del aspecto sacrificial en la economía salvífica, la escolástica debe mucho a la exposición de **san Anselmo** (†1109)<sup>96</sup>. Es sabido que santo Tomás y algunos otros hicieron observaciones a sus planteamientos, pero con estas pocas modificaciones adoptaron los escolásticos su doctrina.

Anselmo se pregunta sobre lo que significa pecar y lo que es capaz de satisfacer la gloria de Dios ofendida por el pecado. Para él, la naturaleza del pecado está principalmente en no dar a Dios el honor debido. Este honor consiste en que la voluntad de la criatura racional sea sumisa a la voluntad de Dios: «El que no da a Dios este honor debido, quita a Dios lo que es suyo y deshonorra a Dios; y esto es pecar»<sup>97</sup>.

La satisfacción es la restitución del honor quitado: «Así pues, todo el que peca debe devolver el honor que robó a Dios, y esta es la satisfacción que todo pecador ha de hacer a Dios». Sin embargo, Anselmo afirma que esta restitución debe superar lo que fue sustraído: «El que hiere el honor de alguno, no basta devolverle el honor, si no restituye algo que agrade a aquel a quien deshonoró, conforme fuere la molestia causada por la deshonorra»<sup>98</sup>.

A continuación Anselmo afirma que perdonar sin castigar por el pecado no satisfecho sería un desorden y que no conviene a Dios dejar en su reino algo desordenado, por ende, no conviene que Él deje algo impune. Sin la satisfacción la humanidad no quedaría restablecida en el estado que tenía antes del pecado<sup>99</sup>. El propio Anselmo cuestiona que parece extraño decir que Dios no puede perdonar la ofensa sin

<sup>94</sup> Cf. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Algumas questões sobre a teologia da Redenção*, 16.

<sup>95</sup> Cf. J. BELDA PLANS, *Historia de la Teología*, 69.

<sup>96</sup> La aceptación incondicional de la verdad revelada unida al empeño en conocerla y penetrar en ella con la inteligencia a fin de fundamentar la fe con razones indiscutibles hizo que san Anselmo recibiese el título de «padre de la escolástica». Cf. S.R. STREFLING, *O argumento ontológico de Santo Anselmo*, 85.

<sup>97</sup> Cf. SAN ANSELMO, *Cur Deus homo*, I, XI, 775.

<sup>98</sup> Cf. SAN ANSELMO, *Cur Deus homo*, I, XI, 775-777.

<sup>99</sup> SAN ANSELMO, *Cur Deus homo*, I, XIX, 805.

una satisfacción. Su respuesta insiste en que el Señor es libre para esto, pues no está sometido a ninguna ley, pero no hay libertad más que para aquello que es conveniente y, si no conviene que Dios haga algo injusta o desordenadamente, no puede su libertad, o voluntad, perdonar al pecador que no da a Dios lo que le quitó<sup>100</sup>. La premisa anterior es completada por la afirmación de que el hombre, por su limitación, no es capaz de compensar a Dios ni de vencer al demonio. El arrepentimiento, las penitencias, u otras obras semejantes, nada añaden a Dios. Sería dar a Dios lo que el hombre ya debía a Él, aunque no hubiera pecado, por eso, estos actos no pueden ser computados como rescate por el pecado humano. Siendo así, es necesario<sup>101</sup> — en la visión anselmiana —, para que se restablezca el orden primero establecido por Dios<sup>102</sup>, que Dios se hiciera hombre porque, para satisfacer por el pecado del hombre, nadie más podrá hacerlo sino el propio Dios; pero también no lo podrá hacer sin ser un hombre, de lo contrario, no será el hombre que hará la satisfacción. Por ende, sólo Cristo, Dios y hombre<sup>103</sup>, pudo, con su muerte y sacrificio redentor, satisfacer a la divina justicia y adecuadamente reparar el honor de Dios<sup>104</sup>. Consecuentemente, Anselmo cree que no fue impuesto a Cristo el precepto de morir, sino que ésta fue su voluntad libre:

Si decimos que se ofrece a Dios por obediencia, por la sumisión a la voluntad de Dios, por la práctica constante de la justicia, este ofrecimiento no tiene valor, porque es exigido por Dios como una obligación, pues toda criatura racional debe esa obediencia a Dios<sup>105</sup>.

Para el santo Doctor, fue el propio Cristo quien procuró la muerte para salvar a los hombres. De este modo, guardando espontáneamente la voluntad del Padre, el Hijo le obedeció y aprendió por sus sufrimientos lo que es la obediencia. La verdadera obediencia para Anselmo consiste en que la naturaleza racional, no por fuerza, sino espontáneamente, guarde la voluntad recibida de Dios<sup>106</sup>.

La conclusión de Anselmo es que como la muerte entró en el género humano por la desobediencia de un hombre nacido de mujer, sería necesario que la obediencia de

<sup>100</sup> SAN ANSELMO, *Cur Deus homo*, I, XII, 777-779.

<sup>101</sup> El uso de la expresión *necesidad* por san Anselmo es un punto controvertido. Ya Hugo de San Víctor disiente de él en cuanto a la necesidad de la Encarnación. Para Hugo, Dios podría haber salvado al hombre de otro modo si hubiese querido (*De sacram.* 1, 8, 10; PL 176, 311). Cuando se dice que san Anselmo quiere probar sus tesis con razones de necesidad, no hay que entenderlo de un modo absoluto, sino hipotético, es decir, suponiendo antes la existencia del pecado original y el destino del género humano a una felicidad eterna. Cf. J. ALAMEDA, *Introducción al libro Cur Deus homo*, 740.

<sup>102</sup> Cf. SAN ANSELMO, *Cur Deus homo*, I, XX, 815.

<sup>103</sup> Frente a esta visión de las dos naturalezas de Cristo, Anselmo se pregunta cómo Dios puede ser hombre. Aquí el autor presenta una admirable construcción de la identidad de Jesús, plenamente Dios y plenamente hombre: es necesario que exista un Dios-Hombre que, con las dos naturalezas distintas y perfectas, se reúna en una sola persona. La naturaleza humana tomada por Dios debe ser proveniente de Adán, de lo contrario, no pertenecería al género humano. La conclusión de Anselmo es que tal como el pecado del hombre y su consecuente condenación comenzaron por la mujer, también por una virgen (como la causante del mal), debe venir la causa de la salvación. (*Cur Deus homo*, II, VII, 835-837).

<sup>104</sup> Cf. SAN ANSELMO, *Cur Deus homo*, II, VI, 833-835.

<sup>105</sup> SAN ANSELMO, *Cur Deus homo*, II, XI, 849-851.

<sup>106</sup> Cf. SAN ANSELMO, *Cur Deus homo*, I, X, 771.

otro hombre, igualmente nacido de mujer, restaurase la vida. La novedad de toda esta doctrina anselmiana está en que el santo Doctor declaró más expresamente que por el sacrificio de la cruz se habían restituido a Dios el honor quitado por el pecado<sup>107</sup>. Así, en la doctrina de la necesidad del sacrificio en la economía salvífica, él añade la cuestión de la conveniencia de una satisfacción al honor quitado a Dios por el pecado y la imposibilidad del hombre en satisfacer, por su sumisión al demonio.

Entre las figuras más importantes para la comprensión de las posturas escolásticas respecto al aspecto sacrificial en la economía salvífica, se encuentra **Pedro Lombardo** (†1160) quien, sobre todo en su *Libro de Sentencias*, recogió, analizó y sintetizó todo el material patristico y teológico disponible, logrando una obra que ejerció profunda influencia en los siglos posteriores. Aunque muchos lo intentaron mejorar y perfeccionar, siempre ha sido una de las bases del pensamiento escolástico<sup>108</sup>. El *Maestro de las Sentencias* se basa en la autoridad de san Ambrosio para afirmar que misteriosamente había decretado Dios que por causa del primer pecado el hombre no podría ser admitido a la contemplación divina, a no ser que *en un hombre* hubiera *tanta humildad*, que pudiera ser provechosa para todos, así como en el primer hombre hubo *tanta soberbia*, que dañó a todos. Sin embargo, sustenta que no se encontró a nadie entre los hombres que pudiera cumplir esto, a no ser el *León de la tribu de Judá*, que abrió el libro y rompió sus sellos, cumpliendo en sí toda justicia, es decir, una completísima e insuperable humildad. Como todos los hombres, sin excepción, son deudores, su propia virtud podría ser suficiente para sí mismo, no para toda la humanidad, así, ninguno de ellos podría ofrecer una víctima que alcanzase valor suficiente para la reconciliación del género humano. Edificado sobre este argumento, Lombardo afirma que Cristo fue la víctima suficiente y perfecta, que fue humillado mucho más que lo que Adán se haya delectado dañinamente del fruto prohibido. En conclusión, fue la humildad de Cristo aceptando la muerte, que abrió a la humanidad el ingreso al reino celestial, borrando el decreto de la condena. Lombardo señala, sin embargo, que éste no sería el único modo de salvar a la humanidad, sino que con otra víctima no se nos podía abrir el acceso al reino eterno del Padre, permitiendo el regreso de la humanidad al «reino» (*Sent.* III, XVII, 5). Basado en la teología paulina, sustenta que es con la muerte de Cristo que nos es concedida la caridad de Dios hacia nosotros. Así, encuentra en el sacrificio de la cruz un acto de amor que alcanza la posibilidad de acceder al amor del Creador y que mueve a los hombres a amar a Dios. Añade que es la fe en la muerte de Cristo que justifica a cada individuo, entendiendo así la sentencia del Apóstol de que es por la fe que somos justificados.

Para Lombardo, no hay duda en que la muerte de Cristo fue un verdadero sacrificio, por el cual Él extinguió todo lo que había de culpa y rompió las cadenas de la posesión del diablo sobre los hombres. Lombardo se ampara en la figura del hombre fuerte que domina al dueño de la casa,<sup>109</sup> para afirmar que Cristo dominó al diablo para

<sup>107</sup> Cf. J. ROSANAS, *Historia de los Dogmas*, II, 243-245.

<sup>108</sup> Cf. J. BELDA PLANS, *Historia de la Teología*, 70.

<sup>109</sup> Mc 3,27; Lc 11,21.

que no pudiera seducir a sus fieles, aunque pueda seguir tentándolos. La conclusión del *Maestro* es que la sangre derramada de Cristo redime del pecado y, en consecuencia, del diablo. Su sangre ofrecida borra las deudas por las cuales los hombres estaban poseídos por el diablo y en esta sangre el príncipe de este mundo nada encuentra: «Lo que el diablo tenía contra nosotros se borró con la sangre del Redentor» (cf. *Sent.* III, XIX, 1)<sup>110</sup>. Este argumento puede llevar a entender que Cristo murió como pago de rescate al diablo, pero en el capítulo tercero de la misma *Distinción* se deja claro que Cristo, sacerdote y víctima, se ofreció en el ara de la cruz no al diablo, sino a Dios Trino: por **todos**, en cuanto a la suficiencia del precio, y por **los elegidos**, en cuanto a su eficacia.

La entrega voluntaria de Cristo es señalada por Lombardo como acto trinitario: el Hijo se entrega en sacrificio, el Padre lo entregó — porque padeció por voluntad del Padre —, y todo en la caridad del Espíritu Santo (*Sent.* III, XX, 3).

Por otro lado, sin negar el valor satisfactorio de la muerte del Redentor, **Pedro Abelardo** (†1142) prefiere hablar de Cristo como aquel que enseña por medio del ejemplo. En su concepción, Dios podría haber satisfecho su honra sin la cruz pero quería que los pecadores se reconociesen como objetos del amor crucificado de Jesús, y así se convirtiesen. Abelardo ve en la pasión de Cristo una revelación del amor de Dios, un ejemplo que incita a los hombres a la imitación<sup>111</sup>.

La doctrina de **santo Tomás de Aquino** (†1274) presenta una multiplicidad de aspectos, superando a sus predecesores y abriendo la perspectiva a las múltiples imágenes neotestamentarias de la salvación: la Encarnación y la Pasión, como dos realidades inseparablemente coligadas. El Aquinate señala como motivo central de la soteriología la idea del mérito de Cristo, lo que lo lleva a responder a la pregunta de san Anselmo — ¿Por qué Dios se hizo hombre? (*S. Th.*, III, q. 1, a. 2) —, partiendo de la bondad de Dios que se hace patente en la redención.

El pecado tarifa al hombre con la muerte, pero el orden divino es que el hombre alcance la vida eterna. Por ende, Dios debe intervenir para salvarlo. Esta necesidad, sin embargo, no es absoluta, sino conveniente y ventajosa; así es mejor y más conveniente redimir al hombre a través de la Encarnación y de la ofrenda sacrificial del Verbo

---

<sup>110</sup> Para Lombardo, si Dios venciera al diablo directamente, la liberación del hombre no sería justa, sino violenta, ya que el hombre se le había sometido por propia voluntad. Por eso, entiende que Cristo se ha hecho hombre mortal para que, muriendo, venciera al diablo. Esta victoria debería ser hecha por un hombre, pero que éste sea inmune al pecado, por eso no podría ser un hombre común o un ángel, puesto que estas dos naturalezas pecaron. El *Maestro de las Sentencias* afirma que Dios podría liberar al hombre de otro modo, pero lo más perfecto fue que el Hijo asumiese lo que Él no era, arrastrando nuestros males con su muerte, siendo así el diablo vencido por justicia y no por potencia. En su resurrección se mostró su poder, porque, estando muerto, volvió a la vida para no morir nunca más (*Sent.* III, XX, 1). Sobre este tema ya san Fulgencio de Ruspe había sustentado que los ángeles no podrían prestar satisfacción por el hombre porque su naturaleza no fue inmune al pecado, pero san Gregorio Magno, en cambio, enseña que la culpa contraída por el hombre no podía ser borrada sino por la oblación de una hostia completamente inocente y por esto el Hijo de Dios tomó nuestra naturaleza, no nuestra culpa (*Mor.* 17. 46: PL. 76, 32s). Cf. J. ROSANAS, *Historia de los Dogmas*, II, 165.

<sup>111</sup> Cf. «Cuestiones selectas sobre Dios Redentor», nn. 17, 23.

encarnado<sup>112</sup>. En esta visión, cita a san Agustín para afirmar que la ofrenda de Cristo en la cruz es verdadero sacrificio porque en la Pasión Él se ofreció a Sí mismo por nosotros voluntariamente y esta ofrenda fue aceptada por Dios pues procedía de su infinita caridad, por lo que concluye con la afirmación de que la pasión de Cristo fue un verdadero sacrificio, que encuentra variados signos en los sacrificios de los santos de la Antigua Alianza. Tomás afirma que en todo sacrificio se debe tener presente cuatro cosas: a quién se ofrece, quién lo ofrece, qué se ofrece y por quiénes se ofrece. Cristo como verdadero y único mediador permanecía uno con aquel a quien lo ofrecía, asumía en Sí mismo a aquellos por quienes lo ofrecía y era Él mismo el que ofrecía y lo que se ofrecía<sup>113</sup>. Su pensamiento sobre el tema tiene el claro influjo de las obras *De Civitate Dei* y *De Trinitate*, de san Agustín y un profundo nexo entre la actitud humana de ofrecer sacrificios a Dios y el único sacrificio de Cristo como perfecta expresión de la comunión con el Padre, en el Espíritu. La división binaria entre culto interior y exterior, en que el primero es el *principale sacrificium* y el segundo es secundario y ordenado al primero, sigue la doctrina agustiniana, pero aplicando al alma el deber de honrar a Dios con el culto interior y al cuerpo con el exterior, entre los cuales se encuentran los sacrificios. Tomás afirma que los sacrificios antiguos eran figurativos no sólo de la verdad divina, sino también de Cristo que es camino para la patria definitiva; actualmente es memorial del pasado y presente, figurando tan sólo la verdad futura de la gloria (q. 101, a. 2). El Aquinate sustenta que convenía que los preceptos ceremoniales veterotestamentarios fuesen numerosos, ayudando a separar de las diversas formas de idolatría, pero el sacrificio de Cristo es *sacramento* porque Él *santificó al pueblo por su sangre* (Hb 13,12). Para significar este único sacrificio verdadero y definitivo, la Antigua Ley necesitaba figuras que llevaban consigo algunos sacrificios (q. 101, a. 3). Así, en lo que respecta a los preceptos ceremoniales anteriores a la Ley, no estaban establecidos positivamente, sino por la voluntad y devoción de los que a Dios rendían culto. En el periodo de la Ley estaban determinados por los ritos legales, pero todos se ordenaban al culto divino y a figurar a Cristo (q. 103).

En la *Secunda Secundae* (q. 80-100), santo Tomás aborda el tema de la virtud de la religión y vuelve a tratar del sacrificio, especialmente en la *quaestio* 85, en que el mismo aparece como expresión privilegiada de la ley natural y de la virtud de justicia para con Dios, a quién únicamente cabe la ofrenda de sacrificios exteriores, dejando claro que hay algunos actos que no son moralmente buenos (matar animales, por ejemplo), a no ser porque con ellos se pretende honrar a Dios. A éstos es que Tomás afirma que «con propiedad» se llama sacrificios y pertenecen a la virtud de la religión<sup>114</sup> (q. 85, a. 3). Así, el acto clave para el movimiento de vuelta para Dios (*reditus*<sup>115</sup>) es el

<sup>112</sup> Cf. C. SCHÖNBORN, *Dio inviò suo Figlio: Cristologia. Sezione quarta: Gesù Cristo*, VII, 226-227.

<sup>113</sup> Cf. *S. Th.*, III, q. 48, a. 3.

<sup>114</sup> Tomás puntualiza que la virtud de justicia se define como una disposición permanente de dar al otro lo que le es debido y la virtud de religión es aquella por la cual tributamos a Dios la honra que le es debida (*S. Th.*, II-II, q. 81, a. 2).

<sup>115</sup> Sólo para recordar, el movimiento de la *Summa* puede ser resumido en el binomio *exitus-reditus*, puesto que en la *Pars Prima* se trata de Dios y las criaturas como procedentes de Él. En la segunda, de la

sacrificio. Tomás constata que «en todas las épocas y en todas las naciones siempre hubo oblación de sacrificio» (q. 85, a. 1), puesto que la razón prescribe que el hombre se someta a un ser superior, de cara a las deficiencias que percibe en sí mismo. Por eso, santo Tomás propone una neta diferencia entre oblación y sacrificio:

Llamamos propiamente sacrificios a las ofrendas hechas a Dios cuando sobre ellas recae alguna acción: como matar los animales, partir el pan, comerlo o bendecirlo. Esto es lo que significa la palabra sacrificio, pues sacrificar, etimológicamente, es *hacer* algo *sagrado*. En cambio, al acto de ofrecer alguna cosa a Dios, sin practicar sobre ella acción alguna, es a lo que llamamos directamente oblación. En este sentido, se habla de ofrecer sobre el altar dinero o panes sin ningún rito especial. De esto se deduce que todo sacrificio es oblación; pero no toda oblación es sacrificio<sup>116</sup>.

Santo Tomás entiende que los sacrificios sensibles fueron instituidos por una necesidad derivada de la realidad material del ser humano: si el hombre los ofrece a Dios es por el deber y necesidad que tiene de relacionarse a sí mismo como posesión de Dios, como a su fin último y como Creador, Gobernador y Señor de todas las cosas<sup>117</sup>.

En la concepción de santo Tomás sobre el sacrificio, apoyado en la doctrina agustiniana: «*Verdadero sacrificio es toda obra que realizamos con el fin de unirnos en santa alianza con Dios*» (II-II, q. 85, a. 3, obj. 1), hay una división ternaria de las formas con que el hombre puede ofrecer sus bienes al Creador:

– Es el **bien del alma**, que se ofrece a Dios como *sacrificio interior* mediante la devoción, la oración y otros actos interiores de esta clase. **Este es el acto principal.**

– Es el **bien del cuerpo**, que se ofrece en cierto modo a Dios por medio del *martirio y por la abstinencia o continencia*.

– Son las **cosas exteriores**, materia del sacrificio, que se ofrecen a Dios, ya directamente, cuando de forma inmediata ofrendamos a Dios nuestros bienes, ya mediatamente, cuando los compartimos con el prójimo, por amor a Dios<sup>118</sup>.

La clave para desentrañar el entramado de los problemas suscitados por la causa o razón de ser, validez histórica y teológica de los preceptos ceremoniales de la vieja ley, es la distinción de un sentido *literal* o *histórico* y otro *figurativo* o *trascendente*. Esto permite a Tomás entender los sacrificios del Antiguo Testamento dentro de la economía de los preceptos ceremoniales determinados para el culto levítico, de que el Aquinatense analiza las características principales en las *quaestio* 101, 102 y 103<sup>119</sup>. La conclusión tomasiana es que la razón de ser del culto de la Antigua Alianza se justifica por su

vuelta de las criaturas para Dios como su fin último y en la tercera, santo Tomás describe el procedimiento de esa vuelta, recibido de Dios: Cristo y la gracia. Cf. P. NAU, *Le mystère du Corps et du Sang du Seigneur. La messe d'après saint Tomas d'Aquin, son rite d'après l'histoire*, 23.

<sup>116</sup> S. Th., I-II, q. 85, a.3, ad 3.

<sup>117</sup> Cf. P. NAU, *Le mystère du Corps et du Sang du Seigneur. La messe d'après saint Tomas d'Aquin, son rite d'après l'histoire*, 19.

<sup>118</sup> Cf. S. Th., II-II, q. 85, a.3, sol 2.

<sup>119</sup> Cf. N. BLÁZQUEZ FERNÁNDEZ, «Introducción a las cuestiones 98 a 108 de la I-II», 763.

ordenamiento a su fin, que es la prefiguración de Cristo. Así, Tomás presenta dos modos de contribución del sacrificio para el culto divino:

– Por el sacrificio el hombre reconoce que todo proviene de Dios y está ordenado a Él como su fin último.

– La actitud de justicia exigida por Dios es que no se reconozca ningún otro «primer autor» de las cosas fuera de Dios, por eso, Tomás afirma que Ex 22,20 prohíbe tajantemente ofrecer sacrificios a otro que no al verdadero y único Dios<sup>120</sup>.

En la *quaestio* 102, la más larga de toda la *Summa*, santo Tomás recuerda que la regla general era que ni la sangre ni la grasa de la víctima fuesen consumidas. Él afirma que la razón principal de este hecho es figurar la efusión de la sangre de Cristo y la abundancia de su caridad, por la cual Él se ofreció a Dios por la humanidad.

En la dinámica del *reditus*, después de la realidad del pecado original, es imposible abordar la cuestión del retorno del hombre hacia Dios sin llevar en cuenta su condición de pecador, elemento clave para entender la exposición sobre el sacrificio de Cristo en la economía salvífica, en la visión de santo Tomás.

El tema conduce a la Parte Tercera de la *Summa*, en la cual el santo Doctor estudia el sacerdocio de Cristo (q. 22) y su pasión (q. 46-49). En la q. 48, santo Tomás presenta una exposición detallada sobre el aspecto sacerdotal de Cristo, planteando seis preguntas fundamentales, en las cuales relaciona directamente el sacerdocio de Jesucristo con su ofrecimiento como víctima por toda la humanidad.

Siguiendo siempre a san Agustín en la definición básica del sacrificio visible como señal sagrado del sacrificio invisible, Tomás presenta tres motivos de la **necesidad** del sacrificio en la economía salvífica:

– Para remisión del pecado: Es competencia de los sacerdotes según Hb 5,1, ofrecer dones y sacrificios por el pecado.

– Para la conservación del estado de gracia: Este era el objetivo para el cual, en la ley antigua se sacrificaban víctimas pacíficas (cf. Lv 3).

– Para la perfecta unión del alma del hombre con su Creador: Para este fin, en la Antigua Alianza se ofrecía el holocausto con la total combustión de la víctima (cf. Lv 1)<sup>121</sup>.

Santo Tomás no duda en hacer una aplicación de esta triple dimensión sacrificial a Cristo, que fue la «*víctima perfecta, siendo a la vez víctima por el pecado, hostia pacífica y holocausto*»<sup>122</sup>. Sin embargo, el Angélico señala que «todos estos beneficios se han verificado en nosotros por medio de la *humanidad de Cristo*» que se ofreció por

<sup>120</sup> Cf. *S. Th.*, I-II, q. 102, a.3, sol. El texto mencionado por santo Tomás, dice: «*El que inmola a los dioses, fuera de Dios solo, será castigado con la muerte*». En la Vulgata corresponde a Ex 22,20, pero en la Biblia de Jerusalén este texto se encuentra en Ex 22,19.

<sup>121</sup> *S. Th.*, III, q. 22, a. 2, sol.

<sup>122</sup> La palabra *hostia* no significaba originalmente el pan ofrecido en la Eucaristía, como la entendemos hoy, sino un ser viviente que estaba destinado a ser sacrificado como víctima, pues la palabra *hostia* viene de *hostio*, herir. Sin embargo, el Canon Romano califica de *immaculatam hostiam* al sacrificio de Melquisedec. Cf. J.A. JUNGSMANN, *El sacrificio de la Misa. Tratado histórico-litúrgico*, 583, 649.

nosotros «*porque quiso*» (cf. Is 53,7), exponiéndose voluntariamente a la muerte, a la cual Tomás relaciona con dos voluntades bien diversas:

– La de los que mataron al Señor. En ese sentido no se puede hablar de hostia sacrificial, puesto que los que mataron a Cristo no ofrecían a Dios una víctima, sino que hacían una grave ofensa<sup>123</sup>. En este sentido la pasión de Cristo fue, por parte de quienes lo mataron, un maleficio.

– La de Cristo que se ofreció voluntariamente y, bajo este aspecto, tiene razón de víctima, no guardando ninguna semejanza con los sacrificios de los gentiles. Así, por parte de quien padecía por caridad, fue un sacrificio ofrecido por el propio Cristo y no por los que lo mataron<sup>124</sup>.

Tomás hace también otra importante aclaración sobre la participación de la **humanidad de Cristo** en su oblación sacrificial:

La santidad inicial de la humanidad de Cristo no impide que la misma naturaleza humana, ofrecida a Dios en la Pasión, haya sido santificada de una nueva manera, a saber, como hostia ofrecida actualmente, pues entonces adquirió la santificación actual de la víctima en virtud de la antigua caridad y por la gracia de unión, que lo santificó de modo absoluto<sup>125</sup>.

Esta ofrenda sacrificial caracteriza el sacerdocio de Cristo no como continuidad del sacerdocio aarónico<sup>126</sup> — que era figura y no primicia del de Cristo —, sino como un sacerdocio nuevo, según el rito de Melquisedec. Sin embargo, el Aquinate afirma que, por lo que se refiere a la oblación, el sacerdocio legal simbolizaba con más fuerza el sacrificio de Cristo que el sacerdocio de Melquisedec, a causa del derramamiento de la sangre. En cambio, por lo que atañe a la participación en ese sacrificio y a sus efectos, y principalmente por la excelencia del sacrificio de Cristo, puntualiza:

El [sacerdocio] de Melquisedec lo prefiguraba más claramente, porque su ofrenda consistía en pan y vino, que significaban, como dice Agustín (*In Joann.* 6, 54 tr. 26), la unidad de la Iglesia, producida por la participación en el sacrificio de Cristo<sup>127</sup>.

Jesucristo es sacerdote en cuanto hombre, pero a la vez, su misma Persona es sacerdote y Dios.

Santo Tomás retoma el tema de la humanidad de Cristo al interrogarse si su pasión constituyó verdadero sacrificio, completando de modo cabal la respuesta que ya había dado en la cuestión 22: si toda víctima se torna sagrada por ser ofrecida a Dios, la

<sup>123</sup> Santo Tomás hace aquí una interesante relación entre la acción de los verdugos y los sacrificios impíos de los gentiles que, en su visión, eran imagen de este pecado porque sacrificaban hombres a sus ídolos.

<sup>124</sup> *S. Th.*, III, q. 22, a. 2, sol 2; q. 48, a. 3, res. 3.

<sup>125</sup> *S. Th.*, III, q. 22, a. 2, sol. 3.

<sup>126</sup> Es posible ver una continuidad en el sentido de la mediación entre Dios y los hombres, pero al mismo tiempo se encuentra una ruptura, puesto que el sacrificio de Cristo es una realidad totalmente nueva que marca una diferencia fundamental con la realidad antigua. El sacerdocio de Cristo no es preparado por el antiguo, sino que lo supera y trasciende. Con el sacrificio de Cristo el sacerdocio antiguo termina su existencia como institución y permanece como profecía. Cf. A. VANHOYE, *A Mensagem da Epístola aos Hebreus*, 61-62.

<sup>127</sup> *S. Th.*, III, q. 22, a. 6, res. 2.



humanidad de Cristo en la Pasión fue una verdadera víctima<sup>128</sup>, puesto que la oblación del cuerpo de Cristo es el sacrificio más perfecto, ofrecido por los hombres, consumido sacramentalmente, pasible y mortal, inmaculado y eficaz para la purificación de todo pecado, aceptado por Dios, a causa del amor total de aquel que ofrecía su carne en inmólación<sup>129</sup>.

Citando a san Agustín para justificar su afirmación anterior, pregunta:

¿Qué cosa podrían tomar los hombres más conveniente para ofrecerla por sí mismos que la carne humana? Y ¿qué más apto para la inmólación que la carne mortal? Y ¿qué tan puro para limpiar los vicios de los hombres como la carne concebida y nacida de un seno virginal sin el contagio de la concupiscencia carnal? Y ¿qué cosa podía ser ofrecida y aceptada tan gratamente como la carne de nuestro sacrificio, hecha cuerpo de nuestro sacerdote?<sup>130</sup>.

Tomás es preciso al afirmar el ofrecimiento sacrificial que Cristo hace de su propio cuerpo como expresión tangible de un acto interior, de modo que lo que fue pedido al hombre se cumple en la ofrenda del Hombre verdadero, a través del *verum sacrificium*. En esta cuestión (48), Tomás añade un aspecto nuevo que es la finalidad de «aplar a Dios» (*ad eum placendum*)<sup>131</sup>, lo que designa la reparación del pecado y la reparación de la injusticia cometida contra Dios<sup>132</sup>.

En las cuestiones 73 a 83 santo Tomás trata del tema de la Eucaristía, volviendo a poner en relieve la noción de sacrificio bajo su aspecto sacramental, sobre todo la conversión de la sustancia y los efectos de la Eucaristía. Sin embargo, para Tomás la Eucaristía tiene también como nombre propio los términos «sacrificio» y «víctima» (*hostia*)<sup>133</sup>. Como había explicado anteriormente, Tomás piensa que el sacrificio ofrecido por la Iglesia no es distinto (*not est aliud*) del que ofreció el propio Cristo, sino que es una conmemoración (*commemoratio*) del mismo, que produce efectos reales en el hombre<sup>134</sup>:

[Cristo] también satisfizo plenamente por nosotros, en cuanto que *llevó nuestras enfermedades y cargó con nuestros dolores* (Is 53,4). Por lo que resulta evidente que el sacerdocio de Cristo tiene pleno poder para expiar los pecados<sup>135</sup>.

En su tratado sobre la Eucaristía el Aquinate coloca este sacramento por encima de los demás, manteniendo el aspecto sacrificial y sacramental del mismo, cuando

<sup>128</sup> Hasta aquí la q. 22, a. 2.

<sup>129</sup> *S. Th.*, III, q. 22, a.2; q. 48, a. 3, res. 3.

<sup>130</sup> SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, 14: ML 42, 901 (citado en la *Suma Teológica*, III, q. 48, a. 3).

<sup>131</sup> *S. Th.*, III, q. 48, a. 3, sol.

<sup>132</sup> San Gregorio Magno enseña claramente que Cristo con su muerte aplacó a Dios y le reconcilió con el hombre (*Libros morales/2 (VI-X)*, «Moralia in Job, 9, 61: PL 75, 894», 284-285).

<sup>133</sup> P. NAU, *Le mystère du Corps et du Sang du Seigneur. La messe d'après saint Tomas d'Aquin, son rite d'après l'histoire*, 45.

<sup>134</sup> Cf. *S. Th.*, III, q. 22, a. 3, res. 2.

<sup>135</sup> *S. Th.* III, q. 22, a.3, sol. En la q. 87, a. 1 de la I-II, santo Tomás deja claro que la «mancha de culpa» del pecado significa la separación afectiva a Dios y a su voluntad, y el «reato de pena» es la consecuencia de haber introducido un desorden que debe ser rectificado.

propone que la santa misa es específicamente sacrificio en cuanto que se ofrece, y tiene razón de sacramento en cuanto que se recibe; constituyéndose un *sacrificio sacramental*<sup>136</sup>.

Santo Tomás se enfrenta con la dificultad nacida en su época para entender la unicidad del sacrificio de Cristo y la multiplicidad de las celebraciones eucarísticas. Recurre entonces a la noción patristica, heredada del judaísmo<sup>137</sup>, del concepto teológico de *memorial (commemoratio)*, así como la noción de *representación*<sup>138</sup> y de *causalidad instrumental*.

Las dos nociones citadas aparecen primeramente con sentido semejante, puesto que en la Eucaristía se conmemora o representa la pasión de Cristo, lo que santo Tomás ve relacionado directamente con la consagración separada del pan y del vino, en el sentido de representar su sangre derramada y separada de su Cuerpo (q. 78, a. 3, res. 1). Sin embargo, al afirmar que la Eucaristía contiene a Cristo, trata de la Persona que sufrió y que realizó un verdadero sacrificio. Santo Tomás deja claro que la celebración del sacramento de la Eucaristía debe ser considerada como inmolación de Cristo, de dos maneras:

– Por ser una imagen representativa de su pasión, que es verdadera inmolación, como enseña san Ambrosio en su comentario a la Carta a los Hebreos:

Cristo se ofreció una sola vez en sacrificio eficaz para la vida eterna. ¿Qué hacemos entonces nosotros? ¿Acaso no le ofrecemos todos los días como conmemoración de su muerte?<sup>139</sup>

– Por el vínculo que tiene con los efectos de la Pasión, ya que por este sacramento nos hacemos partícipes de los frutos de la pasión del Señor<sup>140</sup>.

<sup>136</sup> Cf. *S. Th.* III, q. 79, a. 5, sol.

<sup>137</sup> En la liturgia hebrea la expresión remite a la celebración en que se revive los elementos externos que acompañaron los eventos salvíficos, como por ejemplo la Pascua. Por eso, los alimentos, la prisa, el modo de vestirse, etc., son los mismos; significando no solamente un recuerdo, sino un modo de participar en el hecho sucedido, haciéndolo presente a la persona que vive la liturgia en el momento actual. Se trata de vivir de modo actual el memorial de la pascua de Yahveh, no sólo como acontecimiento pasado, sino como realidad presente e incluso como anuncio del futuro escatológico de una nueva pascua, como afirma la Mishná: «Consideramos como si fuésemos nosotros mismos quienes salimos de Egipto» (RABBI GAMALIEL. *Pesakhim*, 10, 5). Cf. D. BOROBIO, *Eucaristía*, 14. Max Thurian afirma que al comer el cordero pascual los judíos podían «revivir místicamente, sacramentalmente, los acontecimientos de la salvación, de la salida de Egipto». A través de este memorial, ellos se hacían «contemporáneos de sus padres, estaban salvados con ellos». Thurian explica que se daba en el misterio pascual «una especie de mutua penetración de los dos tiempos de la historia, el presente y la salida de Egipto». Cf. M. THURIAN, *La eucaristía. Memorial del Señor, sacrificio de acción de gracias y de intercesión*, 31.

<sup>138</sup> La palabra *representación* aplicada a la misa puede evocar una simple representación a modo teatral, pero la comprensión correcta del vocablo viene de su sentido etimológico *re-presentar*, es decir, «volver a hacer presente» el sacrificio de Cristo en la cruz, ofrecido de una vez para siempre a Dios Padre para la remisión de los pecados. Cf. E. MOLINÉ, *Los siete sacramentos*, 86. Sin embargo, Tomás dará un paso más al utilizar esta expresión aplicada a la misa, como se verá adelante.

<sup>139</sup> C.10: ML 17,47 *inter op.* AMBROSII, citado por santo Tomás en *S. Th.*, III, q. 83, a. 1, sol.

<sup>140</sup> Cf. *S. Th.* III, q. 83, a. 1, sol.

A partir de este razonamiento, afirma que en lo que se refiere al primer modo, puede decirse que Cristo se inmolaba también en las figuras del Antiguo Testamento, sustentando esta osada afirmación en las sagradas letras del Apocalipsis (13,8), donde se lee: «Cuyos nombres no están escritos en el libro de la vida del Cordero, muerto ya desde el origen del mundo»<sup>141</sup>.

En lo que se refiere al segundo modo, es decir, a la participación en los frutos del sacramento, es propio que se inmole a Cristo en su celebración, puesto que «*siempre que se celebra la memoria de esta víctima, se consigue el fruto de nuestra redención*»<sup>142</sup>. Para santo Tomás, la inmolación del «elemento divino» es común a la realidad de la Pasión histórica, única e irrepetible y a la celebración eucarística renovada cotidianamente. En este segundo caso, el elemento divino inmolado no es conocido por los sentidos humanos ni por la experiencia positiva y empírica, sino por la fe. En su clara exposición Tomás hace dos afirmaciones importantes, a saber:

– La Eucaristía es un sacrificio sacramental con signos que actualizan lo que representan (sol. 3).

– La Eucaristía es actualización real porque ya estamos en la Nueva Alianza, cuando ha llegado la realidad de la salvación en Cristo, cuya pasión se representa en este sacramento (sol. 2).

Es posible percibir en todo esto que para Tomás la noción de *representación* se encuentra prácticamente en nivel de igualdad a la de *memorial*, rescatando la riqueza doctrinal de este concepto tan difícil de definir. Normalmente la expresión *representación*, aplicada al sacrificio eucarístico, asume el sentido de «hacer presente», pero el concepto tomasiano es más aplicado a la eucaristía y a su carácter sacramental, como de *significación*, lo que apunta también para la idea de *causalidad*. La expresión utilizada por Tomás en la *quaestio* 83, «*imago representativa*», indica de modo sutil la transferencia de la pasión de Cristo para su expresión sacramental<sup>143</sup>. En función de esto es posible al fiel participar del sacrificio de la Pasión porque el sacramento que permite esta participación reúne enteramente la virtud de este sacrificio único. Este sacramento designa la presencia de Cristo con un sentido preciso en que Cristo es representado y está presente en el mismo sacramento, a diferencia de los demás sacramentos, en que Él está siempre representado, pero no real y sacramentalmente presente como en la Eucaristía.

<sup>141</sup> *Καὶ προσκυνήσουσιν αὐτὸν πάντες οἱ κατοικοῦντες ἐπὶ τῆς γῆς, οὗ οὐ γέγραπται τὸ ὄνομα αὐτοῦ ἐν τῷ βιβλίῳ τῆς ζωῆς τοῦ ἀρνίου τοῦ ἐσφαγμένου ἀπὸ καταβολῆς κόσμου.* La traducción en español es la presentada en la edición de la Suma Teológica publicada por la BAC (1994).

<sup>142</sup> Santo Tomás cita aquí la oración secreta del Domingo IX después de Pentecostés, en el Misal de la Orden de los Predicadores. Actualmente este texto está presente en la oración secreta del segundo domingo del tiempo ordinario.

<sup>143</sup> Cf. T-D. HUMBRECHT, «L'eucharistie «représentation» du sacrifice du Christ, selon saint Thomas», 370. Dionisio Borobio comenta este importante y profundo artículo de Thyerry-Dominique Humbrecht, afirmando: «La misa es representación y participación de la pasión de Cristo y, por tanto, sacrificio conmemorativo y representativo de la pasión del Señor». D. BOROBIO, *Eucaristía*, 75.

En la estructura sacramental Cristo no podría estar contenido sin ser representado, sin embargo, puede ser representado sin estar contenido<sup>144</sup>. Así se encuentra una definición de representación unida a la de significación en que la Eucaristía es una señal sacramental verdadera por comportar en su realidad misma de señal la acción causal de Dios como donante de la gracia<sup>145</sup>, considerando que para santo Tomás los sacramentos son la causa instrumental de la gracia de Cristo<sup>146</sup>. Tomás innova añadiendo al concepto agustiniano del alcance simbólico del sacramento la dinámica de causalidad, comprendiendo en el caso de la Eucaristía que la causalidad sacramental es el eslabón que liga intrínsecamente lo que representa al que es representado, posibilitando al signo sacramental representar a la pasión del Señor, exactamente por ser el sacramento de la Eucaristía al mismo tiempo sacrificio y sacramento y, a la celebración de la misa, como memorial sacrificial, ser verdadero sacrificio sin dejar de ser actualización, por modo de representación sacramental, del único sacrificio de la cruz, ofreciendo a los fieles la posibilidad de la comunión con Dios, dando a los que ofrecen y a aquellos por quien son ofrecidos, la caridad de Cristo que se entrega al Padre como víctima de reconciliación en el altar de su propio cuerpo, obrando así la salvación como sacerdote único y perfecto que ofrece el *verum sacrificium* en el ara de la cruz, reconciliando toda la humanidad con Dios<sup>147</sup>.

Sería demasiado largo analizar las diversas posturas sobre el sacrificio en este período, como por ejemplo las de **san Alberto Magno** (†1206), **san Buenaventura** (†1274) y otras luminarias de la *era de oro de la Escolástica*, pero lo estudiado hasta aquí nos parece suficiente para entender que la teología medieval, con matices diversos, tiene clara noción del designio divino del sacrificio de Cristo, en su humanidad asumida en el seno de María, para la salvación y remisión del pecado, como señal visible de la caridad total con que el Verbo ama al Padre y ama a los hombres. Esta visión de la unicidad e irrepitibilidad del sacrificio de Cristo lleva a considerar la oblación eucarística como renovación y actualización sacramental de este único sacrificio.

En el período de transición hacia la *baja escolástica* encontramos la siempre innovadora figura del *Doctor Sutilis*, que acentúa la tendencia a distinguir el sacrificio eucarístico del ofrecimiento de Cristo en la cruz. Para **Juan Duns Escoto** (†1308) la Eucaristía es sacrificio, principalmente, porque es oblación hecha por la Iglesia y aceptada por Dios, de la víctima presente en el altar. Él puntualiza que la presencia real de Cristo en el Santísimo Sacramento es indiscutible, pero sólo cuando la Iglesia lo

<sup>144</sup> Cf. T-D. HUMBRECHT, «L'eucharistie «représentation» du sacrifice du Christ, selon saint Thomas», 373.

<sup>145</sup> Cf. T-D. HUMBRECHT, «L'eucharistie «représentation» du sacrifice du Christ, selon saint Thomas», 379.

<sup>146</sup> A este respecto ver también, P. NAU, *Le mystère du Corps et du Sang du Seigneur. La messe d'après saint Thomas d'Aquin, son rite d'après l'histoire*, 51-56; así como *S. Th.* III, a. 1; a. 2, res. 3 y q. 62, a. 5. Se distingue: 1. El instrumento conjunto, que es la humanidad de Cristo; 2. El instrumento separado, que es el sacramento.

<sup>147</sup> Cf. R.C. FORNASIER, «Antropologia e Teologia na noção de sacrificio em santo Tomás de Aquino», 356-374.

ofrece en la celebración eucarística se puede hablar verdaderamente de sacrificio. Escoto propone la distinción entre la oblación que la Iglesia hace en la Misa y la que Jesucristo hizo en el ara de la cruz. Para él no es Cristo el que se ofrece inmediatamente en la Eucaristía, sino que más bien esta ofrenda se hace de forma virtual, pues fue Él mismo quien mandó que se ofreciera: si fuera Cristo el sacrificador inmediato de la Eucaristía, su celebración se equivaldría a la pasión del Señor, piensa Escoto. La postura de Escoto, como siempre, es novedosa para la época<sup>148</sup>; pues en verdad, está planteando una insistencia en la visión de la misa como sacrificio de la Iglesia y no negando su esencia de sacrificio de Cristo. Escoto subraya que la razón por la cual Dios acepta el sacrificio no es porque comprende a Cristo, sino porque es ofrecido por la Iglesia, llegando a negar incluso que Cristo ofrezca *immediate* el sacrificio porque de lo contrario la celebración de la misa tendría el mismo valor que su sagrada pasión y argumenta con la Carta a los Hebreos, alegando que es esencialmente la Iglesia la que ofrece el sacrificio. Por eso piensa que se hace necesario que siempre alguien responda al sacerdote *in persona totius Ecclesiae*<sup>149</sup>. Esta proposición evidencia la participación de la Iglesia en la oblación eucarística, pero presenta la desventaja de proponer una peligrosa desvinculación entre el sacrificio eucarístico y la oblación de la cruz, aunque Escoto nunca haya propuesto una desvinculación total<sup>150</sup>. En la visión de Escoto, la Iglesia recibe de Cristo el poder de «apropiarse» de la víctima ofrecida una vez en el Calvario para ofrecerla ella misma<sup>151</sup>.

<sup>148</sup> Aunque el tema de la misa como sacrificio de la Iglesia sea una idea patristica, Escoto la levanta en una época en que se buscaba firmar los cimientos de la doctrina sacramental eucarística y por tanto del carácter sacrificial de la misa, como verdadero sacrificio de Cristo.

<sup>149</sup> Esta visión de Escoto presenta semejanzas con los argumentos posteriores que basarán en la misma *Carta a los Hebreos* la negación de la renovación del sacrificio de Cristo por la Iglesia. Sin embargo, este sacrificio de la Iglesia, ella lo realiza uniéndose de tal forma al sacrificio de su Señor, que el sacrificio de Cristo sea al mismo tiempo, también, el suyo propio. Cf. J.A. JUNGSMANN, *El sacrificio de la Misa. Tratado histórico-litúrgico*, 215-216.

<sup>150</sup> La postura de Duns Escoto, que parece exigir la participación de los fieles para la validez del sacrificio eucarístico, será punto de apoyo para doctrinas más extremas que caracterizan como inválidas las misas en que comulga sólo el sacerdote — posturas que fueron anatematizadas por el Concilio de Trento —, como bien recuerda el Papa Pío XII en la Encíclica *Mediator Dei* (139-144), afirmando que a ningún fiel se le puede ocurrir que las misas en las cuales sólo el sacerdote recibe la Eucaristía, pierdan por esto el valor del verdadero sacrificio instituido por Cristo, y que por lo mismo hayan de considerarse ilícitas. El Concilio de Trento condenó la falsa doctrina de Lutero de que las misas en que sólo el sacerdote comulga sacramentalmente son ilícitas. Así, *Mediator Dei* ratifica que están fuera del camino de la verdad los que no quieren celebrar el santo sacrificio si el pueblo cristiano no se acerca a la sagrada mesa. El sacrificio eucarístico es la incruenta inmolación de la divina Víctima, lo que se manifiesta místicamente por la separación de las sagradas especies y por la oblación de las mismas al Eterno Padre. La sagrada comunión atañe a la integridad del sacrificio y a la participación del mismo mediante la recepción del augusto sacramento; y mientras que es enteramente necesaria para el ministro que sacrifica, para los fieles es tan sólo vivamente recomendable.

<sup>151</sup> La postura de Duns Escoto sobre la transustanciación discrepa de la doctrina de santo Tomás y se aproxima a la *consustanciación*, puesto que para él la transustanciación no se podría deducir, sin más, de las palabras de Cristo, independientemente de la tradición y sobre todo de la enseñanza de la Iglesia, de modo que sólo por la autoridad de ésta se ha de rechazar la doctrina de la *consustanciación*. Cf. J. RICO PAVÉS, *Los sacramentos de la iniciación cristiana. Introducción teológica a los Sacramentos del*

La decadencia de la escolástica y la consecuente separación entre fe y razón, llevó a una desvinculación de la misa con el sacrificio redentor de Cristo, tendencia que tomó cuerpo a partir del nominalismo de Guillermo de Ockham<sup>152</sup> que, ignorando el concepto de validez ontológica, sustituyó la ontología por la lógica, siendo seguido por Gabriel Biel<sup>153</sup>, quien llegó a considerar la misa apenas como simple representación del sacrificio de Cristo en la cruz, con un valor que está por debajo del sacrificio histórico del Gólgota<sup>154</sup>. Estas posturas dieron origen a diversas oposiciones en relación al verdadero valor sacrificial de la misa, que la Iglesia siempre tuvo por cierto desde sus orígenes. Se inició entonces un proceso degenerativo que se transformó en franca oposición con las posturas del *pseudo-reformador*<sup>155</sup> Martín Lutero<sup>156</sup>, como consecuencia del error de separar el sacrificio de la cruz de su renovación eucarística.

*Bautismo, Confirmación y Eucaristía*, 287.

<sup>152</sup> Ockham fue llamado *Venerabilis Inceptor*, iniciador venerable, porque nunca alcanzó el grado de doctor, sino que quedó como bachiller por la Universidad de Oxford, donde los bachilleres eran denominados *Inceptor*, es decir, iniciador o iniciadores. Ha influenciado un nuevo estilo de pensar, denominado después *nominalismo*, que rendirá repercusiones hasta nuestros días, representando una acerada filosofía crítica que provocará, *a posteriori*, una desviación del pensamiento hacia el inmanentismo, el fideísmo y el secularismo. Cf. C. VALVERDE, *Génesis, estructura y crisis de la modernidad*, 08-09.

<sup>153</sup> Biel es autor de la obra *Collectorium es Ockhamo super quattuor libros Sententiarum*, libro que en tiempo de Lutero era considerado texto oficial de maestros y estudiantes, al cual el *pseudo-reformador* conocía y había asimilado. Cf. C. VALVERDE, *Génesis, estructura y crisis de la modernidad*, 22.

<sup>154</sup> Cf. J. BELDA PLANS, *Historia de la Teología*, 98-99.

<sup>155</sup> En este trabajo utilizamos las expresiones «*pseudo-reforma*» y «*pseudo-reformadores*», sugerida por el historiador alemán J.B. WEISS, que en su *Historia Universal*, prefiere esta terminología por ser más coherente con la realidad. Efectivamente, lo que Lutero, Calvino y otros protestantes propusieron no fue una reforma de la Iglesia Católica, buscando su perfeccionamiento, sino la negación de los dogmas y de la estructura básica de la Iglesia fundada por Cristo, no aceptando la Tradición apostólica, la participación antropológica en la economía salvífica y la autoridad del Magisterio, quitando las principales columnas de la estructura del edificio de la Iglesia y del Depósito de la fe. Ya en su época el alemán Juan Eck (†1543), que se enfrentó personalmente con Lutero en la *Disputa de Leipzig*, hizo ver con claridad que Lutero abandonó a la Iglesia, mostrando en su obra *Enchiridion locorum communium adversus lutheranos* (1525), en una época de gran falta de claridad dogmática, que Lutero no propugnaba una reforma, sino una revolución. Cf. J. BELDA PLANS, *Historia de la Teología*, 129.

El clásico Tratado histórico-litúrgico de José Andrés Jungmann, también utiliza la misma expresión, en un castellano más antiguo «seudorreforma», afirmando claramente que la acción de Lutero no fue una mejoría, sino una «**rebelión contra la Iglesia**». Cf. J. A. JUNGSMANN, *El sacrificio de la Misa. Tratado histórico-litúrgico*, 212-213.

Más recientemente, J. RATZINGER, y K. RAHNER (*Revelación y Tradición*, 53) presentan la llamada «reforma» protestante como «ruptura dentro de la Cristiandad» y no como continuidad o verdadera reforma.

<sup>156</sup> Lutero podía recitar de memoria, casi literalmente a Gabriel Biel, habiendo meditado largamente los escritos de Ockham cuya orientación prefería a la de santo Tomás y Escoto. El mismo Lutero reconoce claramente que Guillermo de Ockham fue uno de sus mayores maestros, como recuerda uno de sus últimos y mejores biógrafos, Ricardo García-Villoslada: «Ockham, sin duda el más importante de los doctores escolásticos [...] ¿por qué había de resistir a mi secta, es decir, a la ockhamista o moderna de la que estoy totalmente imbuido? [...] porque soy de la facción ockhamista». Cf. C. VALVERDE, *Génesis*,

En la transición de la *baja escolástica* a la llamada *segunda escolástica*, se encuentra un período conflictivo sobre el tema de la comprensión de la doctrina del sacrificio, sobre todo al aplicarla a la inmolación de Cristo renovada y actualizada en la misa. Efectivamente, la tesis fundamental de la doctrina luterana de la justificación únicamente por la gracia (*sola gratia*) y la fe<sup>157</sup>, hacía a la misma incompatible con la concepción de la Eucaristía como sacrificio, puesto que para el protestantismo luterano lo que nos salva es el acto condescendiente de Dios y la oblación espiritual de la divinidad que se ofrece por el hombre. Lutero imagina que la obra divina queda desvalorizada por la participación humana, por eso se opuso a la mezcla del agua al vino en la misa por expresar nuestra unión con Cristo<sup>158</sup>. Él había llenado las páginas de sus obras *De Captivitate Babylonica* (1520) y *De abroganda Missa privata* (1521) de argumentos que buscaban negar la relación del sacerdocio ministerial con el sacrificio y del carácter sacrificial de la misa. Lutero no visualizaba otro sacerdocio en las Sagradas Escrituras, que el de todos los bautizados, ni otro sacrificio que el que los fieles ofrecen al Padre por medio de Cristo: los *sacrificios espirituales* de que habla san Pablo en la Carta a los Romanos (12,1). Estas dos negaciones están íntimamente unidas, puesto que para la Iglesia la aceptación de la misa como sacrificio conlleva a la aceptación de un sacerdocio que lo ofrezca<sup>159</sup>.

*estructura y crisis de la modernidad*, 22. El texto citado por Valverde se encuentra en R. GARCÍA-VILLOSLADA. *Martín Lutero*, I, 71, nota 20: *Tischr.* 6419 V 653. «Reconoce a Ockham como maestro suyo en varios lugares. “Occam, magister meus, summus fuit dialecticorum, sed gratiam non habuit loquendi” (*Tischr.* 2544 II 516). “Occam, quamvis ingenio vicerat omnes et confutavit reliquas vias omnes” (*Tischr.* 5135 IV 679). “Wuilhelmus Occam, scholasticorum doctorum sine dubio princeps” (WA 6,183). “Cur et meae sectae resisterem, scilicet Occanicae seu Modernorum, quam penitus imbibitam teneo?” (WA 6,195). “Sum enim Occanicae factionis” (WA 6,600). Su adhesión a Ockham en el problema de los universales aparece clara en los siguientes textos: “Controversia erat huiusmodi: An homo sit res communis vel singularis? Thomistae dicebant: Humanitas est res communis Petro de facto et omnibus iudividuis. Scotus autem sensit non esse communem de sua natura, sed de possibili, non de facto, ut Wolfgangitas possit esse Iohannitas, si Deus vellet... Occam diremit controversiam et dixit unum el idem esse vocabulum; rem non esse communem” (*Tischr.* 5134 IV 679). Si dirimió la cuestión, quiere decir que estaba en la verdad, según Lutero. Pero toda esta disputa le parecía despreciable; por eso termina diciendo: “Sed vos estis felices... qui haec stercora non didicistis”. En otro lugar declaró que en los individuos no se da unidad de esencia (*natura communis*), sino de semejanza, lo cual es profesar el nominalismo: “Universale in re non est quid unum, sed est collectivum, sive collectio ómnium specie similitium”» (WA 9,45).

<sup>157</sup> El autor protestante David Bosch afirma claramente: «El punto de partida para la teología de la Reforma protestante es el artículo de la *justificación por la fe*. Sobre la base de este artículo la Iglesia permanecía en pie o caía (*articulus stantis et cadentis ecclesiae*). Este artículo expresa una convicción fundamental de la Reforma: existe una distancia asombrosa entre Dios y su creación, a pesar de la cual Dios, en su soberanía y por su gracia (*sola gratia*), tomó la iniciativa de perdonar, justificar y salvar a los seres humanos». D.J. BOSCH, *Misión en transformación. Cambios de paradigmas en la teología de la misión*, 162.

<sup>158</sup> Esto dio lugar a que el Concilio de Trento defendiera expresamente esta ceremonia, amenazando con la excomunión al que la rechazara. Cf. J.A. JUNGSMANN, *El sacrificio de la Misa. Tratado histórico-litúrgico*, 586.

<sup>159</sup> Cf. E. ROYÓN, *Sacerdocio: ¿Culto o misterio?*, 30-31.

La postura de Lutero — y también muy especialmente de Calvino<sup>160</sup> — negó el carácter sacrificial de la misa y llevó a la afirmación de que aquel sacramento era únicamente un testamento, un legado y como tal no podía ser en modo alguno «beneficio» u obra meritoria que se pudiese ofrecer a Dios para merecer ante Él. Por esto, la misa no se podía celebrar ni por los vivos ni por los muertos; todas las oraciones que hablaban del carácter sacrificial de la misa, es decir, principalmente el canon, eran consideradas por Lutero como invenciones desviadas de los hombres. En sus escritos, llega a calificar de «abominación» a la «misa en silencio que llaman canon» (1542)<sup>161</sup>.

La teología católica apologética no se hizo esperar. Aparecieron, por ejemplo, la obra *De indulgentiis* publicada el mismo año 1517 por el famoso cardenal Cayetano<sup>162</sup> y *De misae sacrificio adversus lutheranos*, publicada en 1521 y los opúsculos *De coena Domini* (1525) y *De sacrificio Misae* (1531)<sup>163</sup>. También san Juan Fisher (†1535) escribió la célebre *Defensa del sacerdocio, contra Lutero*, que constituye un estudio bíblico muy serio sobre el carácter sacrificial de la misa<sup>164</sup>. En función de lo candente del tema, el Concilio de Trento se ocupó ampliamente en definir el sentido genuino del sacrificio eucarístico, enseñando que no es sólo función conmemorativa de un sacrificio realizado en otro tiempo, como memoria de una cena en que Cristo se da como alimento, sino que fue instituido por Cristo en la Última Cena, con mandato expreso de renovación por sus apóstoles y sucesores. Consecuentemente, la fe de la Iglesia es que en la celebración eucarística «se ofrece a Dios un verdadero y propio sacrificio» (DH 1751), que contiene fuerza propia, expiatoria e impetratoria (Sesión XXII, can. 1) realizándose incruentamente la inmolación de aquel mismo Cristo que una sola vez se ofreció, cruentamente, en el ara de la cruz (cf. DH 1743). Cristo lo ofreció primero y es Él mismo que lo sigue ofreciendo en la Iglesia, sirviéndose del ministerio sacerdotal por Él instituido<sup>165</sup>.

---

<sup>160</sup> Para Calvino la misa, que él llama Cena, es la conmemoración de la Cena del Señor, adoptando una postura intermedia entre Lutero y Zwinglio. Contra el primero, excluye la presencia real, aunque temporaria; y, a diferencia de Zwinglio, admite la comunión real con Cristo, sin aceptar su presencia bajo las especies de pan y vino. Para él el pan y el vino son signos de la comunión real con Cristo en quien los recibe, en virtud del Espíritu Santo. El pan y el vino no son ni incluyen a Cristo, pero el que recibe en la Cena el pan y el vino se une realmente con la carne vivificadora de Cristo. Después de muchas discusiones, Calvino firmó con Bullinger, sucesor de Zwinglio en Zúrich, el *Consensus Tigurinus*, en que afirmaba que Cristo nutre nuestras almas por la fe y por la virtud de su Espíritu, fórmula ambigua que representaba la unión de Calvino con los zwinglianos. Cf. J. BELDA PLANS, *Historia de la Teología*, 165-166.

<sup>161</sup> Cf. J.A. JUNGMANN, *El sacrificio de la Misa. Tratado histórico-litúrgico*, 161.

<sup>162</sup> Conocido como cardenal Cayetano, Tomás de Vio (1468-1534), de la Orden de los Predicadores, es considerado el mejor y más fiel comentador de santo Tomás. Tomó parte activa en la convocatoria del V Concilio de Letrán.

<sup>163</sup> Cf. J. BELDA PLANS, *Historia de la Teología*, 113-115, 130.

<sup>164</sup> Cf. F. MARTÍN, *Historia de la Iglesia*, II. *La Iglesia en la Época Moderna*, 199; J. BELDA PLANS, *Historia de la Teología*, 130.

<sup>165</sup> Cf. A. FERNÁNDEZ, *Teología Dogmática: Curso fundamental de la fe católica*, 877; J.A. JUNGMANN, *El Sacrificio de la Misa. Tratado histórico-litúrgico*, 213.



El Decreto definitivo sobre el tema fue aprobado en la XXII Sesión del Concilio, en el cual se considera que Cristo, al ser sacerdote de un modo absoluto y definitivo, es también cumplimiento del sacerdocio prefigurado en la Antigua Ley, dejando claro que todos los sacrificios de la alianza mosaica son prefigura del único y definitivo ofrecimiento consumado en la cruz. Es importante la distinción hecha entre Cristo-Sacerdote y el sacerdocio de Cristo: la primera es una realidad única e intransferible, que realiza eficazmente la redención al mismo tiempo en que con su consumación Cristo dejaba la existencia intramundana; la segunda, en cambio — el sacerdocio de Cristo — no se extingue, sino que continúa en los sacerdotes del Nuevo Testamento.

En **resumen**, la relación intrínseca entre el sacerdocio de Cristo y su sacrificio salvador debe estar referida a la permanencia de Éste en sus sacerdotes. Cristo quiso dejar a su Iglesia un sacrificio visible para que vuelva a hacerse presente (*repraesentaretur*) el realizado en la cruz de modo eficaz y definitivo; para que permanezca (*permaneret*) su memoria hasta el fin de los siglos y se aplique (*applicaretur*) su fuerza salvadora. Es este **sacrificio de Cristo**, instituido por **Cristo-Sacerdote**, que será ofrecido por los **sacerdotes de Cristo**, prolongando en la historia su **sacrificio y su sacerdocio**<sup>166</sup>.

### 3.3. El tema en la teología moderna

En la profundización postridentina se busca entender cómo el sacrificio de Cristo se renueva en la oblación eucarística, apareciendo definiciones negativas y positivas. Las primeras, buscando conocer qué partes de la misa, aunque importantes, no constituyen propiamente sacrificio, colocando así algunas partes «no negadas» entre las que pueden ser consideradas como pertenecientes a la acción sacrificial esencial, como por ejemplo la fracción de la hostia y la mezcla de las especies de pan y vino. Las segundas afirman que únicamente en la consagración reside el carácter sacrificial de la misa. Sin embargo la profundización teológica busca la esencia metafísica del sacrificio, es decir, lo que constituye la acción sacrificial<sup>167</sup>.

#### 3.3.1. Las teorías representativa, inmolationista y oblacionista

Para explicar la esencia de la acción sacrificial en la Eucaristía, comienzan a surgir en la teología católica diferentes teorías, sobresaliendo tres posturas principales: la teoría representativa, la inmolationista (o de destrucción) y la oblacionista<sup>168</sup>.

La *teoría representativa* no prosperó considerablemente. Según sus partidarios, se debería ver en la Eucaristía un recuerdo de la Pasión que se encuentra representada en la fracción del pan y en la doble consagración, llegando a una interpretación alegórica casi teatral del misterio de la cruz, en que cada detalle ritual era comparado con los hechos

<sup>166</sup> Cf. E. ROYÓN, *Sacerdocio: ¿Culto o ministerio?*, 62, 127-135

<sup>167</sup> Cf. L. OTT, *Manual de Teología Dogmática*, 598-600.

<sup>168</sup> Este apartado, según las indicaciones al pie de página, se basa principalmente en los siguientes autores: J.A. JUNGSMANN; L. OTT; J. RICO PAVÉS y J.A. SAYÉS.

históricos ocurridos en la pasión de Cristo, entrelazando representación y realidad, como explica Jungmann:

La pasión del Señor se ve representada en la fracción del pan, en su distribución a los fieles, en la acción de darles el cáliz, vertiéndose la sangre del Señor en la boca de los fieles, llegando a una interpretación alegórica de todas las ceremonias de la misa en el sentido de una escenificación completa de la Pasión: en la acción de retirarse los clérigos asistentes, al comenzar el prefacio, se quiere reconocer la fuga de los apóstoles; se ve al Señor padecer en la cruz con los brazos extendidos (del sacerdote), se interpreta su resurrección en la mezcla de las especies de pan y vino; mas aún, se encuentra representada en la misa la vida entera de Cristo con toda la historia de nuestra salvación<sup>169</sup>.

En esta teoría *representativa* se destaca el teólogo y filósofo español *Gabriel Vázquez* (1549-1604), quien veía la doble consagración como suficiente por el carácter conmemorativo del sacrificio de la cruz. Para él, el sacrificio realizado una única vez por Cristo es absoluto en sí mismo y, por tanto, la misa es esencialmente un sacrificio relativo por la *mactatio mystica* que tiene lugar en la consagración separada, en la cual se ofrece a Cristo bajo un modo que representa su muerte.

Al inicio del siglo XX, el Cardenal *Louis Billot* (1846-1931) propuso una teoría que alcanzó gran repercusión, estableciendo la identidad sustancial entre el sacrificio de la misa y el de la cruz, en cuanto que contienen el mismo oferente, la misma víctima y la misma eficacia propiciatoria. Para el sucesor de Franzelin en la cátedra de Eucaristía de la Universidad Gregoriana, en la misa se realiza la definición de sacrificio, según la cual se precisa que debe existir algún signo externo de inmolación. Como Vázquez, ve en la doble consagración la separación mística del Cuerpo y de la Sangre de Cristo un signo representativo de la cruz y, al mismo tiempo, un acto litúrgico distinto y suficiente para realizar la definición de sacrificio<sup>170</sup>.

Por otro lado, la *teoría inmolacionista* ve en el carácter sacrificial de la misa una destrucción de la víctima que es ofrecida, caracterizando así una inmolación de los dones o elementos sacramentalizados, que «mueren» en su sustancia para hacerse Cuerpo y Sangre de Cristo. En esta visión, la inmolación se caracteriza especialmente — como remanente de la idea judía de muerte por separación entre carne y sangre — por la separación del Cuerpo y Sangre de Cristo, que se daría en la consagración separada de las dos especies eucarísticas. Esta presentación se inicia en el período tridentino, en que Tapper<sup>171</sup> parte de una definición de sacrificio que toma como principio fundamental el axioma: «Lo que es ofrecido está afectado por alguna nueva

<sup>169</sup> Cr J.A. JUNGSMANN, *El sacrificio de la Misa. Tratado histórico-litúrgico*, 210-211.

<sup>170</sup> Cf. J.A. SAYÉS, *El Misterio Eucarístico*, 229-231; J.A. JUNGSMANN, *El Sacrificio de la Misa. Tratado histórico-litúrgico*, 219; J. RICO PAVÉS, *Los sacramentos de la iniciación cristiana: Introducción teológica de los Sacramentos del Bautismo, Confirmación y Eucaristía*, 361-362.

<sup>171</sup> Ruardo Tapper, controversista católico flamenco (1487-1559), fue durante muchos años una de las personalidades más relevantes de la Universidad de Lovaina, siendo rector en los periodos de 1530-31 y 1545-46, asumiendo en los años siguientes la función de canciller. Participó con gran importancia en el Concilio de Trento, habiendo escrito refutaciones a las doctrinas protestantes y a las desviaciones de Bayo y Hessels. Cf. B. HERNÁNDEZ MONTES, *San Pedro Canisio. Autobiografía y otros escritos*, 85, nota 393.

cualidad o disposición». Aplicado a la Eucaristía, Cristo adquiere, por la transubstanciación, un nuevo modo de ser, el sacramental. Pocos años después, *san Roberto Belarmino* asumirá una postura semejante, partiendo del principio de que el sacrificio es:

Una oblación externa hecha a Dios solo, por la que, reconociendo la debilidad humana y adorando a la divina majestad, se consagra una realidad visible y permanente y se la cambia por un rito místico ejecutado por un ministro debidamente constituido<sup>172</sup>.

Con esta comprensión, Belarmino entiende que en la Eucaristía, en virtud de la consumición de las especies eucarísticas en la comunión, se da una especie de inmolación casi destructiva, en cuanto que por ello cesa el ser sacramental de Cristo. La misa es así sacrificio por que hay una inmolación, una destrucción del ser sacramental de Cristo por la comunión.

Teniendo en cuenta que los sacrificios del Antiguo Testamento se caracterizaban por la muerte de la víctima (si era un ser viviente), se piensa que la destrucción pertenece a la esencia misma de cada acción sacrificial. Por eso, abundan en este período postridentino las teorías que buscan encontrar en la misa una acción sacrificial destructora. Así, para *Francisco Suárez*<sup>173</sup> la esencia del sacrificio de la misa se encontraría en la destrucción o inmutación<sup>174</sup> real de la hostia que se verifica en la destrucción de las sustancias de pan y vino efectivizada por la transubstanciación, con la consecuente producción del Cuerpo y de la Sangre de Cristo. Más recientemente, *Matthias Joseph Scheeben* (†1888), siguiendo una idea de Suárez, concibe la inmutación real como perfectiva (cambio a una realidad mejor), por cuanto la transubstanciación del pan y del vino hace que se produzcan el Cuerpo y la Sangre de Cristo.

En la lista de los autores que defendieron la tesis inmolacionista, podríamos incluir a *Leonardo Lessio* (†1624) y al cardenal *Juan de Lugo* (†1660), que reducen la

---

<sup>172</sup> *De controversiis christianae fidei: De sacrificio Missae*, lib. I cap. 2 (Paris 1613) III 715. Citado por J.A. SAYÉS, *El Misterio Eucarístico*, 306.

<sup>173</sup> Francisco Suárez (1548-1617) es uno de los teólogos más eximios de la Escolástica postridentina y el más fecundo de los cuatro últimos siglos. Sobre él dijo Bossuet que era el portavoz de toda la teología moderna. Su método teológico es el de Salamanca: 1. Delimitación exacta del problema; 2. Exposición y crítica de las opiniones anteriores; 3. Argumentación en base a la Sagrada Escritura, Tradición y Magisterio; 4. Discusión especulativa y valoración. Cf. J. BELDA PLANS, *Historia de la Teología*, 181-182.

<sup>174</sup> El verbo *inmutar* puede generar una confusión con la noción de *inmutabilidad*. Ocurre aquí lo mismo que con la expresión *inhabitación*, que significa la morada de las tres personas divinas en el interior del hombre justificado, al contrario de lo que parecería a primera vista: *no-habitación*. El prefijo *in*, que normalmente aparece como negación, aquí significa intensificación, acción ingresiva, en el interior, o hacia el interior. Así, el cuerpo de Cristo permaneció absolutamente el mismo por razón de la unión hipostática con el Verbo, si bien experimentó la *inmutación* específica procedente de la separación de su alma humana, en su muerte. En este sentido se comprende aquí la inmutación como inmolación de la cosa ofrecida, pudiendo definirse, según el Diccionario de la Real Academia Española, como «alterar o variar algo. Sentir una conmoción repentina del ánimo, manifestándola por un ademán o por la alteración del semblante o de la voz». Cf. REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, «Inmutar», *Diccionario de la lengua española*; A. ROYO MARÍN, *Jesucristo y la vida cristiana*, 344; G. ALASTRUEY, *Tratado de la Virgen Santísima*, 607.

inmolación a un sentido moral: hay inmolación en cuanto hay humillación y abajamiento. Por este entendimiento, la inmolación de Cristo en la misa se daría por el hecho de que la consagración le coloca en un estado inferior, de rebajamiento, como aconteció en la Encarnación (cf. Flp 2,6-8). Para el cardenal Lugo, Dios se encuentra en estado de comida *status declivior*, por la misma consagración, teoría que volverá a proponer el cardenal *Franzelin* (†1886). Sin embargo, Lessio aclara que la doble consagración, por la fuerza de la concomitancia, tendería a separar el Cuerpo y la Sangre, es decir, a matar a Cristo, lo que sólo no acontece porque Cristo está resucitado y vive para siempre. Esta tendencia no realizada, en la visión de Lessio, sería un ofrecimiento real y una separación simbólica<sup>175</sup>.

Es interesante mencionar, aunque «de paso», la llamada *teoría de los misterios* propugnada por Odo Casel, para la cual la misma acción sacrificial de Cristo realizada de manera histórica y real en el Calvario, se representa realmente sobre el altar de una manera *místico-real*, es decir, de una manera misteriosa, supratemporal y metahistórica. La Encíclica *Mediator Dei*<sup>176</sup> parece tomar posición contraria a dicha teoría, al afirmar que la inmolación de Cristo se manifiesta místicamente por la separación de las sagradas especies y por la oblación de las mismas al Eterno Padre (MD 141)<sup>177</sup>.

Sin duda es la *teoría oblacionista* la que va encontrar, en la práctica, una mayor aceptación por el Magisterio, aunque no haya ninguna declaración dogmática que la oficialice. Aquí se encuentra lo que ya san Agustín, seguido por santo Tomás y muchos otros, defendían sobre la constitución binaria del sacrificio, sustentando que el ofrecimiento interior es lo que realmente lo hace sacrificio y no sólo el acto exterior. El Verbo de Dios, al entrar en la historia humana, aun sin un acto de inmolación física o ritual, asume una actitud oblativa que no disminuye, sino que continúa incluso después de su resurrección. En este marco de la oblación amorosa de Cristo es que se puede entender cómo el sacrificio y la inmolación del Señor no se restringen al *Consummatum est* y a los actos que lo preceden de modo inmediato, sino que se inician con la entrada del Verbo en la historia humana, se hace oblación clara en la Cena, se consume en la cruz y continúa por toda la eternidad, a través de su intercesión por los hombres ante el Padre.

Esta oblación de la cual Cristo es el Sumo Sacerdote que se ofrece a Sí mismo en la cruz y en cada misa, por medio de los sacerdotes ministeriales, es por sí misma un sacrificio, puesto que no es más que la prolongación cultural del único sacrificio del Calvario, que opera la redención y al que se refiere la Carta a los Hebreos.

Esta teoría oblacionista, ya iniciada por Maldonado (†1583), la desarrolla la escuela francesa del siglo XVII, cuyos principales representantes fueron Bérulle,

---

<sup>175</sup> Cf. L. OTT, *Manual de Teología Dogmática*, 601; J.A. JUNGSMANN, *El Sacrificio de la Misa. Tratado histórico-litúrgico*, 218; J. RICO PAVÉS, *Los sacramentos de la iniciación cristiana: Introducción teológica de los Sacramentos del Bautismo, Confirmación y Eucaristía*, 360-361; J.A. SAYÉS, *El Misterio Eucarístico*, 224-227.

<sup>176</sup> Dz 2297, 2; cf. AAS, 39 [1947] 480.

<sup>177</sup> Cf. L. OTT, *Manual de Teología Dogmática*, 602.

Condren y Olier, en los que la idea de la oblación se combina con la de inmolación mística. En el siglo XX encontramos, fundamentalmente, los principales exponentes de la teoría oblacionista en los franceses Mario Lepin (1870-1952) y Maurice de la Taille (1872-1933). Para éstos, la separación mística del Cuerpo y la Sangre de Cristo por la doble consagración es considerada tan sólo como condición de la oblación. Lepin toma como punto de partida también la noción general de sacrificio cuyo elemento esencial es el acto oblacional interior, al cual se añade un elemento externo como signo del mismo. La presencia del acto exterior como signo es muy característico de la diferencia en relación a las otras teorías estudiadas que veían en el acto exterior la esencia misma del acto sacrificial, unida al acto interior. Lepin comprende que Cristo tuvo en toda su vida la actitud sacrificial que se hace particularmente manifiesta en la cruz. La misa es así, en el pensamiento lepiniano, la continuidad de la entrega interior de la voluntad de Cristo, a la que se añade la forma exterior de inmolación, que supone la consagración separada del pan y del vino como condición exterior querida por el mismo Cristo. A pesar de ser una referencia en materia del sacrificio eucarístico, Lepin es criticado por reducir el signo externo a algo secundario, minusvalorando el acontecimiento histórico de la pasión de Cristo. Si toda la vida de Cristo es sacrificio en un sentido lato, en sentido estricto lo es sólo su muerte en el Gólgota. Así, se hace difícil armonizar la teoría de Lepin con la interpretación que la Sagrada Escritura y la Tradición confieren a la inmolación de Cristo en la cruz, dando también un valor secundario e infravalorado a la acción litúrgica de la Iglesia en la celebración eucarística.

Maurice de la Taille, a su vez, encuentra más apoyo para sus teorías, entendiendo que para que haya sacrificio se requiere, junto al elemento interno, un doble elemento externo: la inmolación destructiva y la oblación ritual. Para él estos dos elementos son necesarios como partes constitutivas del sacrificio. De esta manera, la cruz sería el elemento inmolativo y la cena sería el elemento oblativo. La misma relación entre la Última Cena y la cruz, encuentra De la Taille entre la misa y el sacrificio del Calvario: el elemento inmolativo de la cruz permanece, pues Cristo está presente en el altar como víctima y el elemento oblativo es encontrado en la consagración separada del pan y del vino, que corresponde a la oblación de la Última Cena y, de cierto modo, participa de ella. En síntesis, en la cena se encuentra la oblación de la víctima que ha de ser inmolada, y en la misa la oblación da la víctima ya inmolada. La crítica a la teoría de De la Taille nace de la consideración de que la muerte de Cristo es, en sí misma, suficiente para nuestra redención, aunque se prescindiese del elemento oblativo de la cena, puesto que en la cruz hubo realmente inmolación y oblación de la víctima.

Estas teorías oblacionistas atribuyen acertadamente una importancia decisiva al acto interno y a la oblación que Cristo hace de Sí mismo, pero al minusvalorar el acto externo del sacrificio cultural por el cual se manifiesta exteriormente el sentimiento interno de sacrificio, prescinde del elemento constitutivo deseado por Dios e históricamente innegable de la muerte de Cristo, renovada en el sacrificio de la misa, cuya esencia está constituida no sólo por la forma y la intención, sino también por la materia, como elementos inseparables e incompletos en sí mismos. Por eso, deben ser consideradas con el máximo grado de probabilidad las teorías que saben vincular entre

sí la inmolación sacramental y mística (que tiene lugar en la doble consagración) y el acto interno con que Cristo hace oblación de Sí mismo<sup>178</sup>.

La comprensión del carácter oblativo del sacrificio de Cristo y de toda su vida, a pesar de algunos puntos discutibles en las teorías de cada uno de los autores, ha prevalecido en la teología moderna sobre el tema del sacrificio, especialmente en lo que se relaciona al sacrificio de Cristo en la cruz actualizado en el memorial litúrgico de la Iglesia, como se puede observar de una lectura sobre «el sacramento de la Eucaristía» en el Catecismo de la Iglesia Católica (ns. 1322-1419), donde la Eucaristía es presentada como el *memorial del sacrificio de Cristo* (ns. 1356-1357), en que la Iglesia *ofrece al Padre* lo que Él mismo nos ha dado (n. 1357), haciendo real la *presencia* de Cristo en la celebración (n. 1357), que es *memorial del sacrificio de Cristo y de su Cuerpo*, en el cual «Cristo da el mismo cuerpo que por nosotros entregó en la cruz, y la sangre misma que “derramó por muchos para remisión de los pecados” (Mt 26,28)» (n. 1365). La Eucaristía es presentada en el Catecismo como *sacrificio de la Iglesia*, que como Cuerpo de Cristo participa de la *ofrenda de su Cabeza*. Con Cristo, la Iglesia *se ofrece totalmente*; se une a su intercesión ante el Padre por todos los hombres. El sacrificio eucarístico es así considerado también el sacrificio de los miembros del Cuerpo de Cristo, de modo que la misma vida de los fieles, su alabanza, su sufrimiento, su oración y su trabajo se unen a los de Cristo y a *su total ofrenda*, adquiriendo un valor nuevo, dando a las generaciones de cristianos la posibilidad de unirse a la *ofrenda de Cristo* (n. 1368).

### 3.3.2. Pensamiento contemporáneo acerca del sacrificio

El marco hermenéutico para la comprensión del sacrificio eucarístico brota de las palabras del Cristo joánico en la Última Cena: «Si yo, que soy el Maestro y el Señor, os he lavado los pies... os he dado ejemplo, para que hagáis lo que yo he hecho con vosotros» (Jn 13,14-15). Para Gerhard Müller, ésta es la mejor interpretación del acontecimiento cultural-litúrgico o simbólico-real de la proclamación de la muerte del Señor y de la entrega de su vida por nosotros hasta su regreso (1Co 11,26ss). En este sentido, el sacrificio del Señor actualizado en la celebración eucarística, por manos de la Iglesia, puede ser considerado «sacrificio de la Iglesia». Es interesante la precisión que hace el autor sobre el efecto de este sacrificio de la Iglesia (que es el sacrificio del mismo Cristo) en relación a Dios:

No son culto y sacrificio en el sentido de que ejerzan algún influjo sobre Dios, sino la autodonación viviente de Dios y su promesa definitiva de salvación, contenida en la iniciativa fundacional de Cristo y en el Espíritu de Dios, que nos capacita y nos compromete al seguimiento de Cristo y a asemejarnos a él en su fe y en su actuación desde el amor oblativo<sup>179</sup>.

<sup>178</sup> Cf. L. OTT, *Manual de Teología Dogmática*, 602; J.A. JUNGSMANN, *El Sacrificio de la Misa. Tratado histórico-litúrgico*, 218; J. RICO PAVÉS, *Los sacramentos de la iniciación cristiana: Introducción teológica de los Sacramentos del Bautismo, Confirmación y Eucaristía*, 361; J.A. SAYÉS, *El Misterio Eucarístico*, 227-229.

<sup>179</sup> Cf. G.L. MÜLLER, *La Misa: Fuente de vida cristiana*, 198.

En los tiempos modernos, el humanismo antropocéntrico entra en choque con las doctrinas de la creación, del pecado original, de la satisfacción de Cristo por su sacrificio expiatorio, etc. El ámbito protestante surge entonces la llamada *teología de transición* (neología<sup>180</sup>), que cedió a una crítica decidida y vasta a los dogmas de la Biblia, de modo que el pecado es entendido como un paso del primitivismo a la moralidad superior. El punto esencial de esta teología es entender a Dios puramente como «Amor», sin que se considere necesario seguir hablando de castigo y justicia. En ese sentido, se presenta la muerte vicaria de Cristo en satisfacción por el pecado como carente de relevancia y muchas veces, incluso, como doctrina que debe ser rechazada. Al hombre moderno le basta con proponer un Dios que ama a su creación y a sus hijos y que cada uno se sepa amado por Él en su conciencia o sentimiento. Este pensamiento ha dado paso al *racionalismo* como prolongación de la *neología*, propugnándose sin trabas la concepción ilustrada de la doctrina cristiana de cuño protestante, abriendo una nueva etapa en los inicios del siglo XIX, pasando después por el *pietismo* y llegando a la conocida *teología liberal protestante*<sup>181</sup>.

En algunas versiones de la doctrina del protestantismo liberal e incluso de algunos teólogos católicos influenciados por ella, la teoría de la sustitución penal por la cual el sacrificio vicario de Cristo satisface por los pecados de la humanidad, presentaba a Dios casi como un soberano vengativo, exigiendo reparación por su honra ofendida. La idea de una punición a Cristo inocente en lugar de los culpables parecía incompatible con la caracterización de Dios como bondad y amor<sup>182</sup>. El período de la Ilustración, la influencia del Jansenismo y otras dificultades, han frenado en cierto sentido el desarrollo teológico, confrontándolo con una mentalidad antropocéntrica nacida del humanismo renacentista, amamantada por el protestantismo, cocinada por la Ilustración, aderezada por las ideas anticristianas de Voltaire, Rousseau y otros elementos de la Revolución Francesa, y servida a la humanidad como la respuesta de la superioridad de la razón sobre la fe (comprendida como superstición). En este panorama los temas del pecado original, de la redención universal obrada por mérito del sacrificio redentor de Cristo y otros dogmas de la fe cristiana y católica son contestados frontalmente.

El siglo XX se abre con un panorama sociopolítico amenazador que anticipó las Guerras Mundiales y, en lo religioso, complejo por el difícil problema del Modernismo. En tal contexto, la comprensión del sacrificio y la consideración de la muerte vicaria de Cristo como expiación por el pecado original y por todos los pecados de la humanidad, se presenta como un tema de difícil aceptación. La sociedad que se forma, sobre todo en

---

<sup>180</sup> Del alemán *neurer*, la neología representaba una corriente que no se satisfacía con la posibilidad de pensar lógicamente y matemáticamente el contenido de la Revelación, sino que además descartaba su contenido como antirracional. Sus representantes no negaban la Revelación como tal, sino que atacaban, aquí y allá, el dogma transmitido como revelación, amputándolo cada vez más, hasta reducir su contenido reconocido como revelado a lo que se consideraba garantizado como verdad religiosa racional, es decir, a las ideas de Dios, libertad moral e inmortalidad. Cf. E. VILANOVA, *Historia de la teología cristiana*, III: *Siglos XVIII, XIX y XX*, 228.

<sup>181</sup> Cf. M. BELDA PLANS, *Historia de la Teología*, 221-223.

<sup>182</sup> COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, «Cuestiones selectas sobre Dios Redentor», n. 23.

el período posterior a las dos grandes Guerras, en que la influencia *hollywoodiana* del *american way of life* presenta el modelo humano del victorioso, rico, lleno de salud, joven y exitoso como la meta a ser buscada por todo ser humano, se opone al modelo de hombre presentado por Poncio Pilato con su celebre declaración: «*Ecce homo*». El sacrificio pasa a ser entendido sólo desde el sufrir y no como fruto del amor; el dolor es considerado como el peor mal de la humanidad; el sacrificio ha de ser evitado, rechazado por la sociedad. Esta mentalidad no tardaría en volverse contra la comprensión perenne de la Iglesia que contempla el sacrificio de Cristo como modelo de la humanidad. La cruz, en vez de símbolo de luz, salvación y alegría, se transforma en una recordación de que en la vida existe el dolor y el sufrimiento, realidades para las cuales la mentalidad hodierna prefiere cerrar los ojos — como la célebre figura del avestruz —. Del cerrar los ojos pasa al rechazo, hasta los extremos actuales de luchar para sacar de las aulas y ambientes públicos los crucifijos<sup>183</sup> que antes mostraban a todos cómo el Señor y Maestro nos ha precedido en aquello a que nos invita: el sacrificio no en el sentido único del dolor, sino de la entrega total y amorosa que vence definitivamente la autosuficiencia y el egocentrismo que nacieron, a bien decir, junto con la naturaleza humana, provocando el primer pecado, así como, por cierto provocará hasta el último pecado de la humanidad.

En este panorama la teología moderna necesita buscar la verdadera comprensión hermenéutica del sacrificio oblativo de Cristo, haciéndolo inteligible en una sociedad que a cada día se va oponiendo a esta idea y cada vez con más fuerza.

En el siglo XX la tensión de la soteriología clásica se inclina a una teología más narrativa de la redención, dejando las teorías de sustitución penal y colocando énfasis en los aspectos de la entrega y oblación, por la cual cada cristiano es enjertado en Cristo resucitado como miembros de la vid que transmite la savia de la redención alcanzada en la cruz, y con eso resaltando la importancia de la participación sacramental como medio de unión con el ofrecimiento de Cristo.

La valoración de la participación eucarística impulsada por san Pío X ha sido de primordial importancia para la renovación de la consideración del sacrificio de Cristo como centro de la vida cristiana, dando una fuerza especial al movimiento litúrgico nacido a finales del siglo anterior. Los importantes trabajos de Odo Casel (1886-1948) y del profesor Romano Guardini (1885-1968), concedieron un fuerte impulso a este movimiento, que tomó «derecho de ciudadanía» especialmente con la Encíclica *Mediator Dei*, de Pío XII (20.11.1947)<sup>184</sup>, proporcionando una valoración más arraigada de la liturgia y de su importancia en la vida cristiana, llevando a una consideración más precisa y a estudios más profundos sobre el tema del sacrificio redentor de Cristo, sobre todo en relación a la renovación del mismo en la Eucaristía<sup>185</sup>. Poco después, la

---

<sup>183</sup> El tema es ampliamente tratado por Fernando Arlettaz, enfocando específicamente la cuestión de los crucifijos. Cf. F. ARLETTAZ, *Religión, esfera pública, mundo privado. La libertad religiosa y la neutralidad del Estado en las sociedades secularizadas*, 93.

<sup>184</sup> Cf. J.M. DE MIGUEL, «Encíclicas», *Dicionário teológico: O Deus Cristão*.

<sup>185</sup> Cf. J. BELDA PLANS, *Historia de la Teología*, 246-250.



novedosa postura de Merkelbach<sup>186</sup> en el campo de la mariología pone de relieve la importancia de considerar la maternidad divina no solamente en relación al Hombre-Dios, sino, por el aspecto de su consentimiento voluntario a la redención, puesto que el Verbo se encarnó para redimir; lo que conlleva que María debe ser considerada la Madre del Redentor<sup>187</sup>. La redención, y por tanto el sacrificio de Cristo, van tomando en este período una centralidad teológica que florece en la primera mitad del siglo XX, preparando para una mejor comprensión de este sacrificio y de la centralidad de la liturgia y del mismo sacrificio de Cristo en toda la vida del cristiano y de la Iglesia, presentada por el Concilio Vaticano II, especialmente en *Lumen gentium* (n. 3), cuando afirma: «La obra de nuestra redención se efectúa cuantas veces se celebra en el altar el sacrificio de la cruz, por medio del cual “Cristo, que es nuestra Pascua, ha sido inmolado” (1Co 5,7)» y, de modo mucho más preciso puntualiza la Constitución *Sacrosanctum concilium*:

Nuestro Salvador [...] instituyó el Sacrificio Eucarístico de su Cuerpo y Sangre, con lo cual iba a perpetuar por los siglos, hasta su vuelta, el Sacrificio de la cruz y a confiar a su Esposa, la Iglesia, el Memorial de su Muerte y Resurrección<sup>188</sup>.

En consecuencia de esta doctrina, la Eucaristía es acertadamente calificada por el Documento con la expresión que se hizo famosa: «*cumbre y fuente de la vida eclesial*», a la cual tiende la actividad de la Iglesia y es al mismo tiempo la fuente de donde mana toda su fuerza, señalando la centralidad del sacrificio eucarístico como manantial de la gracia divina:

Por tanto, de la Liturgia, sobre todo de la Eucaristía, mana hacia nosotros la gracia como de su fuente y se obtiene con la máxima eficacia aquella santificación de los hombres en Cristo y aquella glorificación de Dios, a la cual las demás obras de la Iglesia tienden como a su fin<sup>189</sup>.

Así, la unidad interna de la Iglesia se encuentra en la Eucaristía, que es el centro de la vida eclesial como el sacrificio de Cristo es el centro de la economía salvífica universal.

Esta unidad centrada en la Eucaristía encuentra en la crítica moderna a la doctrina bíblica del sacrificio un cuestionamiento del *kerigma* cristiano y de las verdades de fe relacionadas al sacrificio de Cristo. El error epistemológico que lleva al desvío metodológico eclipsa la visión del amor total de Cristo que se ofrece en oblación por la

---

<sup>186</sup> Cf. B.E. MERKELBACH, *Mariología. Tratado de la Santísima Virgen María Madre de Dios y mediadora entre Dios y los hombres*, 110.

<sup>187</sup> La aceptación de las tesis de Merkelbach ha sido tan grande que cuando el papa Juan Pablo II, que llevó en su escudo el anagrama de María con las palabras *Totus Tuus*, que sintetizan el núcleo fundamental de su consagración personal de esclavitud mariana, quiso «cumplir — en cierto sentido — una deuda con la Iglesia», enriqueciendo su magisterio ya abundante sobre la Virgen con una encíclica que fuera un gran documento mariano, eligió el nombre *Redemptoris Mater*, confirmando toda la importancia de la consideración de María como Madre de Dios-Redentor y por tanto de la relación de María con la obra redentora de Cristo. Cf. C. POZO, *María, nueva Eva*, 403-404.

<sup>188</sup> SC 47.

<sup>189</sup> SC 10.

humanidad pecadora, para ver en Dios un vengador que ansía por recibir la paga de la deuda adquirida por el pecado. En este sentido, surge una gran controversia como consecuencia de la publicación del «Nuevo Catecismo para adultos», conocido como el «*Catecismo holandés*», que salió a luz en 1966, elaborado por el Instituto Catequético de Nimega, precedido por un prólogo firmado por los obispos holandeses, con fuerte tendencia humanista, afirmada en su propio texto, que presenta al hombre como un ser que «no tiene límite en su dignidad» (p. 85) y por tanto, con clara preocupación antropocéntrica. El *Nuevo Catecismo* sustenta que a partir de la Edad Media «y durante mucho tiempo después (incluso hasta en la predicación de nuestros días), se ha presentado la muerte de Cristo como *satisfacción* para reparar al Padre que había sido ofendido». Según el *Catecismo holandés*, «tal concepción parte de una idea estrecha de justicia, que no es totalmente la que hoy día poseemos», es decir: hay un delito que perturba el orden legal y ésta se restablece por un castigo doloroso. En la concepción presentada por el *Catecismo*, «la reparación no se efectúa mediante el dolor y el castigo, sino mediante las disculpas, las obras y el amor». Según el texto, el hecho de que la vida de Jesús acabara con la muerte no fue un designio del Padre, sino que «fue debido a nosotros». La sangre de Jesús «no es tanto ofrenda a Dios cuanto ofrenda de Dios. Jesús da su sangre no a un Padre que reclama castigo, sino a nosotros. La sangre de Dios es nuestra sangre. Estamos unidos: la nueva alianza es su sangre» (pp. 270-272). Más adelante, al tratar de la Eucaristía, el *Catecismo* afirma que «propriadamente no presentamos ningún sacrificio» (p. 327)<sup>190</sup>.

Aunque el *Catecismo* no niegue la verdad del sacrificio eucarístico, ésta se diluye en una literatura difusa que parece atender a sólo los otros aspectos de la misa: el recuerdo, la acción de gracias y la comunión, que son parte del verdadero sacrificio que, en la Iglesia, y por la Iglesia en nombre de Cristo, se ofrece renovando sacramentalmente el sacrificio de la cruz. Sobre este particular, puntualiza Eugenio González, de la Universidad de Salamanca:

La doctrina del *Catecismo* sobre la Eucaristía es de lo más imperfecto de toda la obra [...] del *Catecismo* se saca la impresión de que la presencia del Señor en la Eucaristía es del orden de la presencia en la comunidad o de la acción en los espíritus; es la memoria, el recuerdo de la pasión y resurrección de Cristo<sup>191</sup>.

<sup>190</sup> Cf. *Nuevo Catecismo para adultos. Versión íntegra del Catecismo holandés* (las páginas están indicadas junto con los textos citados). Con esta terminología, la oblación de la sangre de Cristo no aparece claramente en el *Catecismo holandés* como ofrecida al Padre por nuestros pecados, sino dada a nosotros, llevando a la Comisión cardenalicia que analizó el texto a pedir que «el aspecto profundo del sacrificio como ofrenda al Padre sea puesto en evidencia, con toda la primacía del aspecto teocéntrico». Cf. A. ARIZA, «El Catecismo holandés y el Catecismo de la Iglesia Católica», 14.

<sup>191</sup> Cf. E. GONZÁLEZ, «Los puntos difíciles del Catecismo holandés», 389-390. La ya mencionada Comisión cardenalicia nombrada por Pablo VI en 1967 para analizar el «polémico» *Catecismo*, presentó una declaración con correcciones y observaciones al documento, elaborando, incluso, textos nuevos para algunas de sus partes. Sobre el tema, el jesuita Cándido Pozo publicó el libro *Las correcciones al Catecismo holandés*. Cf. B. GROM – J.R. GUERRERO, *El anuncio del Dios cristiano. Análisis y consecuencias para la educación de la fe*, 410.

Sobre la obra de modo general, es sintomática una carta del Cardenal Franjo Seper, Prefecto de la

Esta visión sesgada de la realidad promueve una pérdida de las bases principales de la fe cristiana. El «dios» creado por el imaginario del hombre moderno tendría una sed de venganza análoga a la producida por las pasiones humanas desarregladas. El Dios verdadero, compasivo y amoroso, es capaz de entregar a su propio Hijo, que se ofrece como víctima por el amor condescendiente por los mismos hombres que lo crucifican, a punto de decir en este momento: «Padre, perdónalos, pues no saben lo que hacen» (Lc 23,34). Por eso, el centro neurálgico de la consideración del sacrificio y de la pasión expiatoria en la economía salvífica debe tener como referencia la soteriología basada en el amor misericordioso de Dios, puesto que los conceptos teológicos siempre deben estar determinados por su contenido de revelación, lo que impide la tergiversación de los mismos desde un horizonte antropocéntrico o reducido a la fenomenología de la religión como acto meramente humano<sup>192</sup>.

Esta soteriología cristológica que se basa en el amor y obediencia del Hijo, va al encuentro de críticas antropocéntricas al carácter sacrificial de la obra redentora de Cristo, que penetra en toda la sociedad, incluso en el pensamiento católico, como señala Schillebeeckx:

No me refiero a la crítica que haría un no creyente o un ecléctico, sino a la de un cristiano que, partiendo del «Jesús terreno», quiere examinar las concepciones cristianas y eclesiales del sentido salvífico de la muerte de Jesús, para ver si, en una soteriología cristiana, es obligado recurrir a categorías como «rescate», «sacrificio expiatorio», «sustitución», «satisfacción», etc.<sup>193</sup>

### 3.3.3. La postura filosófica de René Girard sobre el sacrificio

En la sociedad moderna han surgido muchas críticas a la comprensión del sacrificio de Cristo como núcleo soteriológico constitutivo de la teología católica. La negación alcanza, en consecuencia, al sistema litúrgico judío, relacionando la comprensión judeocristiana del sacrificio con los arcaicos sacrificios rituales, que incluían en su contexto la inmolación de vidas humanas. En este sentido, se encuentran muchas referencias al pensamiento de René Girard<sup>194</sup>, opositor y a la vez contrapunto de la concepción judeocristiana del sacrificio en la economía salvífica<sup>195</sup>. Para Girard el

Congregación para la Doctrina de la Fe, de 1972, que decía: «No hay duda de que [...] se han traspasado todos los límites de lo tolerable. Hace poco tuve en las manos un “Catecismo” holandés, que no tenía nada que ver con la religión cristiana». Cf. J.M. IRABURU, *Infidelidades en la Iglesia*, 3.

<sup>192</sup> Cf. G.L. MÜLLER, *La Misa: Fuente de vida cristiana*, 200-209.

<sup>193</sup> E. SCHILLEBEECKX, *Jesús. La historia de un viviente*, 91.

<sup>194</sup> De los 10 a los 38 años, René Girard estaba bastante distante de la práctica religiosa, considerándose vagamente ateo. Él mismo señala que su conversión está íntimamente vinculada a la evolución de su trabajo teórico. Hoy se declara cristiano convicto, ligado a la tradición católica. Cf. H. ASSMANN, *René Girard com teólogos da libertação*, 317.

<sup>195</sup> En sus treinta años de investigación sobre el sacrificio, Girard analizó una amplia documentación etnológica y antropológica: desde el canibalismo de los indígenas de Brasil, hasta la ceremonia del oso en Japón y la sustitución sacrificial del pueblo Dinka, al juego como proceso victimario junto a los Kayan de Borneo. Para una lista exhaustiva de los materiales empleados por el autor en sus textos, ver S. TOMELLERI, *René Girard. La Matrice Sociale della Violenza*, 135-143.

sacrificio ritual debe ser considerado la primera iniciativa propiamente humana, el punto de partida de la cultura religiosa, la única específicamente humana<sup>196</sup>. Consecuentemente, para el autor, el Antiguo Testamento y los Evangelios son textos que proporcionan a sus lectores una clave hermenéutica de carácter comparativo y evolutivo: «El sacrificio (interrumpido) de Isaac y la Última Cena son rituales que se responden y se explican recíprocamente»<sup>197</sup>. Sin duda, es mérito de Girard el haber sostenido frente al relativismo de la etnografía, la universalidad y la unidad del género humano en lo que se refiere a la religión. Por eso, el pensamiento del estudioso francés se ubica en el marco de la filosofía y de la historia de las religiones, presentando el sacrificio como un elemento nuclear en toda relación del hombre con lo divino. Para Girard, este fenómeno deriva del *deseo mimético* inherente a la personalidad humana, de modo que el sacrificio es visto por él no sólo como una realidad cultural religiosa, sino como «la institución primordial de la cultura humana»<sup>198</sup>. En función de este principio constitutivo, Girard llega a la siguiente conclusión:

Todas las instituciones culturales deben ser interpretadas como transformaciones del sacrificio, después de una evolución que las especializa poco a poco en los campos de actividad más cargados de sacrificios, puesto que son los más susceptibles de crear conflictos: sepelios, matrimonios, iniciación, alimentación, educación, poder político, etc.<sup>199</sup>.

Su teoría del *deseo mimético*, punto de partida del pensamiento girardiano sobre el sacrificio, nace de la idea de *mimesis*, como fue recibida a partir de Platón a través de la poética de Aristóteles, por la cual el autor señala que entre todos los tipos de conducta sujetos a la imitación, es esencial «el deseo y, sobre todo, la apropiación»<sup>200</sup>. Para él los deseos del hombre son originales y espontáneos y la apropiación de estos deseos sería una fuente inevitable e inagotable de conflictos y rivalidades<sup>201</sup>. La conclusión basada en esa premisa del *deseo mimético* es que éste estaría en el origen de la violencia, de la cual deriva el mecanismo victimario, o lo que él llama, con base en el rito judío del *Yom Kippur*, el «chivo expiatorio». Este mecanismo que resulta en la ejecución de la víctima constituye el sacrificio que tiene un valor social, puesto que restaura la unidad social, restableciendo la paz, deviniendo la víctima de culpable en redentora. Esta ambivalencia del *chivo expiatorio* se hace posible por el valor sustitutivo que ejerce y, subjetivamente, por la sacralización a la que se la somete. Sin embargo, en el pensamiento de Girard, el valor sagrado del sacrificio se debe, en gran parte, a la ignorancia que los sacrificadores tienen del proceso sustitutivo<sup>202</sup>, en cuanto mecanismo expiatorio ejercido para canalizar sobre la víctima la violencia originada del *deseo mimético*. La función social

---

<sup>196</sup> Cf. R. GIRARD, *O Sacrificio*, 68.

<sup>197</sup> P. ANTONELLO, «Apresentação», 14.

<sup>198</sup> R. GIRARD, *O Sacrificio*, 93.

<sup>199</sup> R. GIRARD, *O Sacrificio*, 94.

<sup>200</sup> Cf. R. GIRARD, *Literatura, mimesis y antropología*, 9.

<sup>201</sup> Cf. R. GIRARD, *Literatura, mimesis y antropología*, 54.

<sup>202</sup> Esta idea hace recordar la frase de Jesús en la cruz: «Padre, perdónalos, porque no saben lo que hacen» (Lc 23,34).

que Girard ve como el principal motor del mecanismo sacrificial quedaría ocultada bajo el ropaje de lo sagrado, por medio de la sacralización de la víctima, alcanzando una función social objetiva: asegurar el orden y la paz por la canalización de la venganza<sup>203</sup>. Esta venganza encontraría en otros autores una postura diferente, como una reacción natural de rehacer el orden del universo, rota por la injusticia y la violencia del hombre. Por eso, en las religiones de muchos pueblos se imagina que los dioses quedan airados con la injusticia y con los actos violentos de los seres humanos y, por eso, es necesario presentarles sacrificios para aplacar su ira. Detrás de esto se encuentra la idea de la armonía del universo perturbada por la injusticia humana y que sólo puede ser reparada por medio de sacrificios adecuados. Por eso el mal debe ser pagado con el mal, lo que no caracterizaría — en esta visión — una venganza, sino una restauración del orden del universo<sup>204</sup>.

El pensador francés aplica su teoría al sacrificio de Cristo, analizándolo bajo su perspectiva que asocia las ideas del *deseo mimético*, del *chivo expiatorio* y de la *violencia de lo sagrado*. Por eso afirma:

Si el término sacrificio es utilizado para la muerte de Jesucristo, lo es en un sentido absolutamente contrario al sentido arcaico. Jesús acepta morir para revelar la mentira de los sacrificios sangrientos y hacerlos, a partir de aquel momento, imposibles. Es a partir de este cambio que es preciso interpretar la noción cristiana de redención<sup>205</sup>.

Girard puntualiza así que, a diferencia de los mitos paganos arcaicos que ocultan el mecanismo expiatorio como canalización de la venganza bajo un ropaje religioso, la Biblia y los Evangelios desnudan toda simulación y presentan con claridad el proceso sacrificial de Cristo que, inocente, se ofrece por los pecados de la humanidad. La responsabilidad de las violencias es atribuida a sus verdaderos autores: los perseguidores de la única víctima. Así, en vez de elaborar mitos, los Evangelios dicen la verdad<sup>206</sup>. Sin embargo, esta transparencia evangélica no quita ningún elemento de la teoría girardiana sobre los relatos de la pasión de Cristo, en la cual el autor busca una interpretación cristiana de la historia de la razón, para demostrar su tesis de que las religiones arcaicas serían las primeras formadoras de la humanidad, pero en determinado momento el mismo Dios se hizo víctima para liberar al hombre del engaño del «Dios violento». Este engaño debe ser sustituido por la conciencia que Cristo tiene de su Padre. De este modo, Girard comprende que se puede leer en las religiones arcaicas una preparación de los primeros pasos de la revelación progresiva que culminaría con la venida de Cristo<sup>207</sup>.

Para Girard la atestiguada inocencia de Cristo lo convierte, por su sacrificio, en el auténtico Cordero de Dios, víctima expiatoria. Es necesario observar, sin embargo, que

---

<sup>203</sup> Para Girard el sacrificio alcanzaría así una función judicial efectiva y preventiva, de modo que en las sociedades primitivas, el sacrificio y la religión suplirían la tarea judicial penal por vía preventiva.

<sup>204</sup> Cf. J. MOLTSMANN, *O Espírito da Vida: Uma pneumatologia integral*, 131.

<sup>205</sup> R. GIRARD, *O Sacrificio*, 34.

<sup>206</sup> Cf. R. GIRARD, *O Sacrificio*, 34.

<sup>207</sup> Cf. R. GIRARD, dir., *Les origines de la culture. Entretiens avec Pierpaolo Antonello et João Cezar de Castro Rocha*, 171.

el sentido de esta victimización, en Girard, se reduce a la de la víctima injustamente sacrificada para develar el mecanismo victimario. Así, el sacrificio de Cristo, develado en su mecanismo de *chivo expiatorio*, nos libraría de la mitología y del mismo sacrificio, porque nos situaría ante la verdad de nuestra propia violencia. En este sentido, es interesante su formulación sobre la explicación del proceso sacrificial en la Biblia y en los Evangelios:

Cuando Juan Bautista señala a Jesús como «cordero de Dios», o cuando Jesús se designa a Sí mismo como «la piedra rechazada por los arquitectos que se convertirá en la piedra angular», el proceso sacrificial sale a la luz y pierde su eficacia<sup>208</sup>.

Las teorías de René Girard han influenciado profundamente las reflexiones modernas sobre el sacrificio en la relación entre el hombre y lo sagrado, así como su aplicación al sacrificio de Cristo, punto nodal de la soteriología cristiana.

Analizada en su profundidad, la visión girardiana despoja el sacrificio y el culto de su sentido religioso, desplazándolo a una mera función social. En su pensamiento se encuentra también la verdad de la dimensión de justicia del acto sacrificial, ya señalada en la teología escolástica por santo Tomás de Aquino. Sin embargo, Girard mezcla elementos que en el Aquinate aparecen claramente separados, como el orden del hombre a Dios y el orden de los hombres entre sí. Igualmente, deja clara la diferencia entre el sacrificio de las religiones arcaicas y el concepto judeocristiano de sacrificio. Considera la muerte de Cristo el sacrificio por excelencia, pero lo reduce a una función cognoscitiva, como develador del mecanismo sacrificial. En este sentido su interpretación del sacrificio de Cristo ha sido calificada a menudo de gnóstica.

El pensador francés no logra verificar que la ausencia de sacrificios en la cultura de las sociedades cristianas no se debe al develamiento que hacen los Evangelios y la Biblia, sino a la unicidad y permanencia del sacrificio de Cristo, por éste ser sacerdote eterno. El sacrificio no fue abolido en el cristianismo, sino que se realiza permanentemente en la celebración eucarística, abriendo un nuevo orden que, más allá de la justicia que pueda alcanzar la virtud natural de la religión, sitúa al hombre en el ámbito de la misericordia y del amor de Dios, cuyo significado más profundo es la redención y la ofrenda propiciatoria de Cristo al Padre<sup>209</sup>.

### 3.4. El sacrificio definitivo de Cristo

Al subir a Jerusalén, Cristo declaró a sus discípulos que sería entregado a los sumos sacerdotes y a los escribas, que lo condenarían a muerte y lo entregarían a los paganos, para ser escarnecido, flagelado y crucificado, para resucitar al tercer día (cf. Mt 20,18-19). Para san Anastasio de Antioquía, Jesús hacía estas afirmaciones en perfecta consonancia con los oráculos de los profetas que habían anunciado su muerte en Jerusalén. Desde el principio — señala Anastasio — la Sagrada Escritura había predicho la muerte de Cristo con los sufrimientos que la precederían. Predijo igualmente

---

<sup>208</sup> R. GIRARD, *El Sacrificio*, 23.

<sup>209</sup> Cf. X. PREVOSTI VIVES, «El sacrificio en René Girard y Tomás de Aquino. Estudio comparativo entre R. Girard y Tomás de Aquino», [www.academia.edu](http://www.academia.edu). (Acceso en 19/9/2015, 16:50)

que aquel a quien todo esto sucedería era el verdadero Dios, impassible e inmortal. Anastasio puntualiza que nunca podríamos afirmar que era Jesús Dios si, al contemplar la verdad de la Encarnación y de la Pasión no pudiéramos encontrar en ella razones para proclamar su pasibilidad al sufrimiento y su impassibilidad pre existente. Son muy tajantes las palabras del obispo de Antioquía:

El motivo por el cual el Verbo de Dios, y por lo tanto impassible, se sometió a la muerte es que, de otra manera, el hombre no podría salvarse. Este motivo sólo Él lo conoce y aquellos a los cuales reveló. [...] Realmente, era necesario que Cristo sufriese, y de modo alguno la Pasión podría dejar de acontecer<sup>210</sup>.

La afirmación parece osada, pero fue el propio Señor quien la hizo cuando llamó de insensatos y tardos de corazón a los que ignoraban ser necesario que Cristo sufriera, para así entrar en su gloria (Lc 24,25-26). Para eso ha dejado la gloria del Padre y venido al encuentro de su pueblo: para salvarlo. Esa salvación debía consumarse por medio de la muerte del autor de nuestra vida, como afirma la Carta a los Hebreos (cf. Hb 2,10)<sup>211</sup>.

La entrega de Cristo al Padre está totalmente marcada por la característica de la obediencia a Dios, ya prefigurada en la obediencia profética, especialmente en los cuatro cánticos del *Siervo de Yahveh*. Su Encarnación se hace como acto de obediencia. Toda su vida, pasión y muerte están marcadas por este carácter de manifestación total e irrefragable de su obediencia, que mantuvo fiel aun en las oscuridades del Getsemaní. Jesús es el hombre entregado inquebrantablemente a lo que conoce como voluntad de Dios para Él. En este sentido Cristo realiza lo que hay de más esencial en la idea de sacrificio, aquello en que habían insistido los profetas: la entrega a la voluntad de Dios. Por eso, su vida y su muerte son realmente — en sentido análogo, pero no metafórico — verdadero y propio sacrificio que ofrece al Padre la totalidad existencial de su naturaleza humana<sup>212</sup>. El testimonio de las Sagradas Escrituras es claro en este sentido cuando, en el «discurso del Buen Pastor» (Jn 10,14-18), el mismo Jesucristo proclama haber recibido del Padre el *orden de morir* y, a la vez, la *plena libertad* con que dio voluntariamente su vida<sup>213</sup>:

Por eso me ama el Padre, porque doy mi vida para recobrarla de nuevo. Nadie me la quita; yo la doy voluntariamente. Tengo poder para darla y poder para recobrarla, ésa es la orden que he recibido de mi Padre.

---

<sup>210</sup> SAN ANASTASIO DE ANTIOQUÍA, *Oratio 4, De Passione et impassibilitate Chisti*, 1-2: PG 89, 1349. Anastasio de Antioquía ocupó la Sede Episcopal del año 559 al 599, como uno de los más significativos representantes de la polémica contra los aftartodocetas, una secta monofisita de inspiración doceta. El nombre viene de *aphtharté* — incorruptible y *dokéo* — asemejar. De Anastasio sólo conocemos cinco tratados teológicos y varios *Sermones*. Como teólogo, tuvo influencia a causa de la claridad de su pensamiento, muy dialéctico. Cf. J. FÁBREGAS - A. OLIVAR, *La voz de los Padres en la Liturgia de las Horas. Los autores eclesiásticos del Oficio de lectura*, 40.

<sup>211</sup> Cf. SAN ANASTASIO DE ANTIOQUÍA, *Oratio 4, De Passione et impassibilitate Chisti*, 2: PG 89, 1349.

<sup>212</sup> J. ALONSO, *La vida y muerte de Jesús dentro del esquema de pensamiento del sacrificio*, 75.

<sup>213</sup> La expresión entre comillas es textual del P. Royo Marín.

El mismo Jesucristo anuncia que será elevado en el madero «del mismo modo que Moisés elevó la serpiente», explicando en esa ocasión el motivo principal de su presencia entre los hombres:

Para que todo el que crea tenga en Él la vida eterna. Porque tanto amó Dios al mundo que entregó a su Hijo unigénito, para que todo el que crea en Él no perezca, sino que tenga vida eterna. Porque Dios no ha enviado a su Hijo al mundo para juzgar al mundo, sino para que el mundo se salve por Él (Jn 3,14-17).

Santo Tomás sustenta que el Padre dio a Cristo la libre voluntad de elección entre padecer y morir, resolviendo el aparente conflicto entre el mandato del Padre y la libertad omnímota de Cristo:

Es impío y cruel entregar un hombre inocente a la pasión y a la muerte contra su voluntad. Pero Dios Padre no entregó a Cristo de ese modo, sino inspirándole la *voluntad de padecer por nosotros*. En lo cual se manifiesta no sólo la *severidad de Dios*, que no quiso perdonar el pecado sin castigo, como lo da a conocer el Apóstol cuando dice: *No perdonó a su propio Hijo* (Rm 8,32); sino también *su bondad*, porque, no pudiendo el hombre satisfacer suficientemente mediante cualquier pena que sufriese, le dio uno que satisficiera (por él), como lo indicó el Apóstol al decir: *Le entregó por todos nosotros* (Rm 8,32)<sup>214</sup>.

Para el Aquinate, el valor más grande de la Pasión se encuentra en el hecho de nacer de la caridad con la cual Cristo soportó voluntariamente todo el sufrimiento y la muerte, resultando en verdadero sacrificio soberanamente agradable a Dios<sup>215</sup>, de modo que es la aceptación movida por el amor *pro Deo et pro nobis*<sup>216</sup> que da a la pasión de Cristo el valor de sacrificio. Esta afirmación encuentra gran apoyo escriturístico en los pasajes citados por el santo Doctor para sustentar su tesis, como por ejemplo la Carta de san Pablo a los Efesios, en que el Apóstol utiliza una expresión veterotestamentaria aplicada al aspecto sacrificial de la oblación de Cristo en la cruz: «[Él] se entregó a Dios por nosotros *como ofrenda y sacrificio de suave olor*» (Ef 5,2). Esta postura de santo Tomás<sup>217</sup> deja claro que lo que satisface a Dios no es la muerte de un hombre, como pueden pensar algunos autores modernos o desconocedores del sentido más profundo del sacrificio, sino que esta ofrenda total es un holocausto que se hace agradable a Dios por significar la obediencia al Padre y el amor por los hombres. Es por esta doble característica que el sacrificio de Cristo realiza la perfecta reconciliación del hombre con Dios<sup>218</sup>.

<sup>214</sup> S. Th. III, q. 47, a. 3, sol. 1.

<sup>215</sup> S. Th. III, q. 48, a. 3, sol. 3.

<sup>216</sup> Es decir, esta obra de amor se ha cumplido a la vez por nosotros, pero en primer lugar por un acto de amor y obediencia al Padre, que llevó a Cristo a aceptar la Pasión con todas sus consecuencias. Esta obediencia es valorada por el amor: «nada de obediencia sin amor, nada de amor sin obediencia» (q. 47, a. 2).

<sup>217</sup> Expuesta en S. Th. III, q. 48, a. 6.

<sup>218</sup> Cf. R.C. FORNASIER, «Antropologia e Teologia na noção de sacrificio em santo Tomás de Aquino», 369.



### 3.4.1. Relación de continuidad del sacrificio de Cristo con los del Antiguo

#### Testamento

Una de las primeras profecías veterotestamentarias referidas al Mesías como descendiente de Judá, anterior a la promesa hecha a David, se puede encontrar en el Testamento dejado por el Patriarca Jacob a su hijo Judá, en que aparece ya la representación del vino y de la sangre como elementos para la purificación de los pecados.

El cetro no se apartará de Judá ni el bastón de mando de entre sus piernas, hasta que llegue aquél a quien le pertenece y a quien los pueblos deben obediencia. Él [...] lava su ropa en el vino y su manto en la sangre de las uvas (Gn 49,10-11).

En ninguna página de los Evangelios se encuentra la descripción de Jesús tomando parte en los sacrificios del Templo, apareciendo una breve y única mención en los preparativos de la Pascua (Mc 14,12-16), en la cual, sin embargo, las sagradas letras no describen el rito sacrificial del cordero, sino la cena con pan y vino, en que el propio Cristo no se refiere a la misma como un sacrificio, sino como comida. En efecto, su expresión no es: «he deseado sacrificar este cordero con vosotros», sino «he deseado comer esta Pascua con vosotros, antes de padecer» (Lc 22,15). Sin embargo, aunque Jesús haya criticado duramente la hipocresía y utilizado el látigo para dispersar a los que hacían del rito un comercio, Él nunca criticó los sacrificios en sí mismos, sino los abusos. Sin duda, deja claro la superioridad del culto espiritual, cuando, por ejemplo, concuerda con el escriba que dice: «Amar a Dios con todo el corazón [...] y al prójimo como a sí mismo vale más que todos los holocaustos y sacrificios» (cf. Mc 12,33). Así, el sacrificio en cuanto tal no es parte de las preocupaciones presentadas por Cristo, sino la falta de amor a Dios y al prójimo, lo que puede tener importancia para la cuestión del por qué Jesús utilizó el esquema del sacrificio para expresar y perpetuar su obra<sup>219</sup>.

San Gregorio Magno compara el sacrificio de Cristo con la oración de Job, que padecía sin que hubiera «violencia en sus manos» (cf. Jb 16,17) y, por tanto, culpa de pecado en su conciencia. El sacrificio de Cristo está prefigurado en casi todo el Antiguo Testamento y, en este sentido, se coloca en continuidad con el mismo, desde la elocuencia de la sangre de Abel que clama desde la tierra por Dios (cf. Gn 4,10), hasta los sacrificios rituales, en especial el del cordero pascual<sup>220</sup>. La humanidad fue rescatada por la preciosa sangre de Cristo, de un cordero sin mancha ni defecto (1P 1,18-19), derramada por aquellos a quien Él mismo venía a salvar y que se hace bebida de salvación para los que lo aceptan como ofrenda verdadera. Por consiguiente — afirma Melitón de Sardes (†195) —, la inmolación de la oveja, la celebración de la pascua y la escritura de la Ley alcanzaron su perfecta realización en Jesucristo; pues todo lo que acontecía en la Antigua Ley se refería a Él y, más aún, en el nuevo orden todo converge

<sup>219</sup> Cf. J. ALONSO, *La vida y muerte de Jesús dentro del esquema de pensamiento del sacrificio*, 73-74.

<sup>220</sup> SAN GREGORIO MAGNO, *Moralium libri, sive Expositio in Librum B. Job*, Lib. XIII, 25-26: PL 75, 1028-1029.

en Él<sup>221</sup>. Esta continuidad entre la Antigua y la Nueva Alianza en la sangre de Cristo ofrecida por la humanidad y continuada en la Iglesia, deja claro que los sacrificios del Antiguo Testamento encuentran su verdadero y legítimo sentido como partícipes y figuras de la sangre de Cristo. Perdida esta continuidad, son merecedores de todos los reproches que las propias páginas bíblicas testimonian sobre ellos.

Sin separarse de la Ley antigua y encuadrándose en un esquema ritual — sobre todo considerándose su ofrecimiento en contexto de la pascua judía de la Última Cena —, el sacrificio de Cristo realiza en perfección el sacrificio veterotestamentario con su elemento preponderantemente ritual, pero con la novedad de la entrega personal del hombre-Dios, caracterizando así el culmen del sacrificio antiguo, al mismo tiempo en que es el sacrificio perpetuo que no necesita ser repetido. Ahora este sacrificio es acción de gracias y memorial del Cuerpo y de la Sangre que Él ofreció en la cruz, por el cual Él adquirió la filiación divina para todos los que participan de los méritos de su oblación, manifestando claramente lo que estaba prefigurado en los sacrificios de la Ley antigua<sup>222</sup>. En aquellos ofrecimientos se anunciaba lo que el Hijo de Dios debía sufrir y en la Eucaristía se anuncia que Él ya sufrió esa muerte, de modo que el sacrificio oblativo de Cristo es el eslabón de continuidad y perpetuidad del sacrificio antiguo: éste prefiguraba en su multiplicidad la entrega única y definitiva que se perpetúa por todos los siglos a través del sacerdocio ministerial neotestamentario, instituido por Cristo.

Santo Tomás sustenta que todos los sacrificios veterotestamentarios eran ofrecidos para figurar este singular y principal sacrificio, como lo perfecto es figurado por lo imperfecto<sup>223</sup>. Así, no eran sacrificios ineficaces en su totalidad, sino que, por la fe con que eran ofrecidos, ellos podían alcanzar la realidad que prefiguraban, es decir, el propio Cristo<sup>224</sup>. Sin embargo, este pensamiento conduce a comprender, a su vez, la discontinuidad entre el sacrificio de los «sacerdotes antiguos» en relación al «Sacerdote Nuevo» anunciado en la Carta a los Hebreos, puesto que Cristo, así como los sacerdotes antiguos, ofrece un sacrificio por los pecados, pero con la **diferencia** de que los antiguos ofrecían muchas veces las mismas víctimas, que nunca alcanzaban disipar los pecados, mientras que Cristo ofrece una única víctima, una única vez y para siempre.

### 3.4.2. Relación de discontinuidad del sacrificio de Cristo con los del Antiguo

#### Testamento

El sacrificio veterotestamentario, reconocido como impotente, clama por un sacrificio nuevo, capaz de reconducir al hombre a la unión con Dios. Efectivamente Dios no se deleita con los holocaustos, pero esto no significa que el hombre no pueda ofrecer nada a Dios, o que deba renunciar a todo sacrificio<sup>225</sup>. El sacrificio para Dios es

<sup>221</sup> Cf. MELITÓN DE SARDES, «Homilía sobre la Pascua», 102-103.

<sup>222</sup> Cf. SAN FULGENCIO DE RUSPE. *De fide, seu de regula verae fidei, ad Petrum*, 22, 60: PL 65, 682; 699.

<sup>223</sup> *S. Th.*, I-II, q. 102., a. 3, sol.

<sup>224</sup> Cf. P. NAU, *Le mystère du Corps et du Sang du Seigneur. La messe d'après saint Tomas d'Aquin, son rite d'après l'histoire*, 31.

<sup>225</sup> Cf. SAN AGUSTÍN, *Obras completas de san Agustín*, VII, *Sermones (1º) 51-116*, «Comentario de los

un espíritu contrito y un corazón humillado, es decir, un sacrificio interior que se exterioriza. Dios acepta el sacrificio del que le honra en verdad y, por eso, afirma el salmo que a éste Él mostrará la salvación que viene de Dios (cf. Sal 50 [49],23).

La Carta a los Hebreos deja claro la novedad del sacrificio de Jesús como sumo sacerdote de los bienes futuros a través de un templo no hecho por manos humanas y con la entrega de su propia sangre (cf. Hb 9,11). Éste es el elemento verdaderamente nuevo, inexistente en la Antigua Alianza, puesto que sólo a partir de la Encarnación esta sangre dotada de poder divino existe en la historia de la humanidad<sup>226</sup>. El autor de la Carta compara la purificación ritual alcanzada para los cuerpos por los elementos de la Antigua Ley con la purificación real obrada por Cristo que se ofrece a Sí mismo a Dios como víctima sin mancha en la calidad de único mediador de una alianza nueva, reparando las transgresiones cometidas en el transcurso de la primera alianza. La discontinuidad es remarcada en la Carta con una expresión tajante:

Donde hay testamento, hace falta que conste la muerte del testador, porque un testamento es válido en caso de muerte, y no puede serlo de ninguna manera mientras el testador vive (Hb 9,16-17).

La primera alianza había sido inaugurada con la sangre que Moisés separa en dos partes y rocía sobre el altar y sobre el pueblo. La Carta a los Hebreos hace aquí una importante afirmación: «sin derramamiento de sangre no hay remisión» (Hb 9,22). Así, el texto deja claro que existe una prefiguración, y una semejanza, pero frisa una discontinuidad por la total novedad de la sangre que ahora es ofrecida para esta remisión: ya no de novillos y machos cabríos, sino del propio Cristo que ya no entra en el Santuario con sangre ajena y por repetidas veces, para ofrecer por sus propios pecados y por los pecados del pueblo, sino que, alcanzada la «plenitud de los tiempos», ofrece una sangre nueva, destruyendo definitivamente el pecado por el sacrificio de sí mismo y el ofrecimiento de su propia sangre, que no necesita ser repetido, del mismo modo que el hombre muere una única vez (cf. Hb 9,26-28).

Orígenes hace notar la diferencia y la discontinuidad del sacrificio de Cristo en relación al veterotestamentario, recordando que el sumo sacerdote debía separarse del pueblo para entrar en el lugar santo, una vez al año, mientras que Cristo, habiendo asumido la naturaleza humana estaba todo el tiempo con el pueblo — *el Señor me envió para [...] proclamar un año de la gracia* (cf. Lc 4,18-19) — y penetrando en el cielo permanece siempre delante del Padre para hacerlo propicio al género humano. Los rituales antiguos determinaban la aspersion de la sangre al lado oriental del propiciatorio (cf. Lv 16,13-14), pero la sangre que Cristo ofrece por la humanidad no alcanza una sola parte de la misma, como simboliza la aspersion sobre parte del propiciatorio, sino que con la entrega de su sangre tornó a Dios propicio y reconcilió a toda la humanidad con el Padre, permitiendo mantener en el pasado obsoleto la sangre

Salmos 50 y 72. Sermón 19, 3», 301.

<sup>226</sup> En la Carta a los Romanos (3,24-25), san Pablo relaciona directamente la justificación con la redención realizada en Jesucristo a través de su propia sangre, para alcanzar el perdón mediante la fe.

de las víctimas antiguas<sup>227</sup>. San Atanasio también deja claro que otrora era con la sangre de machos cabríos y ceniza de vacas<sup>228</sup> que se aspergían a los que estaban impuros, pero sólo los cuerpos quedaban purificados<sup>229</sup>. Ahora, con el sacrificio de la Nueva Alianza, es posible alcanzar la purificación total. Para los Padres de la Iglesia, en continuidad con los escritos tardíos del Nuevo Testamento, está claro que el sacrificio redentor de Cristo aparece como una perfecta novedad en relación a los sacrificios anteriores, puesto que en Cristo se da la purificación total, interior y exterior: su oblación no es sólo exterior como las antiguas sino, sobre todo, una entrega de su ser en totalidad, por la universalidad del género humano.

El sacrificio de Cristo rompe totalmente la relación entre lo sagrado y la violencia, que era una concepción pagana infiltrada en parte del judaísmo veterotestamentario hieratizado por la exterioridad del sacrificio e imbuido de las consecuencias de la llamada *ley del talión*. Cristo, el inocente, prefiere morir antes que matar, acción totalmente nueva para una concepción estrictamente humana de las relaciones sociales. Así, la novedad y la ruptura con el pasado, en el sacrificio de Cristo, lo hace el último sacrificio agradable a Dios antes de la ruptura del *Velo del Templo* y el primer, único y el último sacrificio humano de la Nueva Alianza. Cristo aceptó su entrega sin pedir la venganza divina — como lo había hecho Jeremías en una situación parecida (Jr 15,15) —, pues estaba cumpliendo su designio amoroso de entregarse al Padre de modo totalmente nuevo. La verdadera postura con que Cristo asume, pide y acepta en el amor su sacrificio se hace evidente en el momento en que se inician sus sufrimientos físicos y morales:

En la oración dirigida a Dios y en la lucha con la propia angustia de muerte, Jesús radicalizó su mensaje acerca de la bondad que se anticipa, llegando hasta una absoluta renuncia a la violencia: en la cruz oró en favor de sus enemigos y transformó así la mortal agresión de que él había sido objeto en una entrega de amor. Convirtió de esta manera todas las ideas arcaicas sobre el sacrificio en un sacrificio de índole enteramente nueva<sup>230</sup>.

Trazando un paralelo entre la continuidad y la discontinuidad de los sacrificios veterotestamentarios con el sacrificio escatológico de la cruz, se puede observar una transición en diversos sentidos:

– De una dimensión ritualística exclusiva, a una dimensión existencial e interior.

---

<sup>227</sup> Cf. ORÍGENES, *Homilia IX, De sacrificii repropitiationis*, 5.10: PG 12, 515.523.

<sup>228</sup> En el capítulo 19 del libro de Números se especifica la ceremonia de preparación del agua lustral para la purificación legal o «purificación de la carne», en oposición a la purificación del espíritu, alcanzada sobre todo con los sacrificios expiatorios. Para la preparación del agua utilizada en este rito, se mezclaban las cenizas de una vaca quemada en la hoguera juntamente con madera de cedro, un ramillete de hisopo y una cinta de púrpura roja (cf. Nm 19,6). Para aquél que se hiciese impuro por tocar un cadáver o cosa parecida, debería tomar un poco de ceniza de la víctima quemada para la purificación, mezclarla con agua viva dentro de un recipiente y así, con determinados ritos añadidos, alcanzaría la pureza legal exterior (cf. Nm 19,9-19).

<sup>229</sup> SAN ATANASIO, *Epistola XIV*, 2, PG 26, 1419-1420.

<sup>230</sup> R. SCHWAGER, *La religión como fundamentación de una ética para la superación de la violencia*, 790.

- De la no identificación entre oferente y ofrenda, hacia la entrega total de sí mismo por los demás, del Cristo por la humanidad, del Hombre por el hombre.
- De la ofrenda de seres destituidos de la posibilidad de comunión con Dios, impersonales, hacia la ofrenda personal de la propia existencia.
- De la pureza exterior ritual, a la purificación de los pecados por la ofrenda del mismo valor del Ofendido.
- De la obediencia a la Ley, hacia la docilidad al Espíritu Santo (1Ts 5,19), es decir, a la verdadera libertad de los hijos de Dios.
- De las prácticas exteriores restringidas a un pueblo y un lugar, hacia un culto espiritual, en espíritu y verdad, en que toda la tierra será lugar para adoración a Dios.
- De los sacrificios de comunión como comida material, a la completa comunión con Dios.
- De un sacrificio impotente para alcanzar el perdón definitivo de Dios, al sacrificio que alcanza el perdón universal para todos los hombres<sup>231</sup>.

Esta visualización de la continuidad y discontinuidad del sacrificio de Cristo con los de la Antigua Alianza, evidencia las consecuencias de la entrega definitiva del «Cordero de Dios», que quita el pecado del mundo. En este sentido se encuentran en los Evangelios textos claves sobre la conciencia de la entrega sacrificial de Cristo para la remisión de los pecados de la humanidad, sobre todo en Mc 10,45 y 14,24, en los cuales Cristo presenta su obra, vida y muerte, en esquema sacrificial: «El Hijo del Hombre no vino a ser servido sino a servir y a dar su vida en redención por muchos». A su vez, las palabras que Cristo pronuncia sobre el vino como sangre de la Nueva Alianza: «ésta es mi sangre de la Alianza, que es derramada por muchos para perdón de los pecados» (Mt 26,28; par.), presentan su muerte como constitutiva y fundadora de esta alianza nueva y definitiva. Es la aceptación voluntaria del sacrificio en total obediencia al Padre que caracteriza la muerte de Cristo como acto sacrificial definitivo que sella, de una vez por todas, la alianza de Dios con la humanidad.

## 4. PARTICIPACIÓN DE LA HUMANIDAD EN EL SACRIFICIO DE CRISTO

### 4.1. Teología paulina de la participación humana unida a la recapitulación del Nuevo Adán

En la Primera Carta a Timoteo san Pablo deja claro que sólo hay un mediador entre Dios y los hombres: Jesucristo, **hombre él también**. Es muy importante esta expresión del mismo Pablo, que en la Carta a los Gálatas (4,4-5) asegura que Cristo es el Hijo de Dios nacido de mujer, es decir, de naturaleza a la vez divina y humana. En la unidad de la doctrina paulina está clara la afirmación que es en cuanto hombre que Jesucristo se hace el mediador que alcanza la redención de la humanidad. Por otro lado, en el plan salvífico, el Apóstol asegura que «el misterio de su voluntad» (Ef 1,9-10) con respecto a toda criatura, se expresa por la *recapitulación* de todas las cosas en Cristo.

<sup>231</sup> P.L. STRINGHINI, *La cuestión del sacrificio en la Epístola a los Hebreos*, 97-98.

San Ireneo captó y desarrolló teológicamente este tema paulino de la *recapitulación*, que exalta al único Señor Jesucristo que, en la Encarnación, une en sí mismo toda la historia de la salvación con la humanidad y la creación entera: «Él, como rey eterno, recapitula en Sí todas las cosas»<sup>232</sup>.

Según la Carta a los Hebreos, Jesucristo asumió la semejanza con la carne y la sangre, participando de la misma condición del hombre para destruir, con su muerte, a aquel que tenía el poder de la muerte, es decir, el demonio (cf. Hb 2,14). Para el Patriarca san Cirilo de Alejandría, aquél que tenía el poder de la muerte y en consecuencia, la muerte misma, no podría ser destruido de ninguna otra manera, si Cristo no se hubiera ofrecido en sacrificio por nosotros. Esta inmolución, en el contexto paulino, se caracteriza no como un acto totalmente divino y externo a la naturaleza humana, sino como una acción de un hombre, que actúa en lugar de la humanidad, ofreciendo su sacrificio para remisión del pecado cometido por el primer hombre<sup>233</sup>. San Ireneo señala bien esta doctrina al afirmar que la recapitulación se da a partir del Hombre que tomó de María, la Virgen, la naturaleza que había que redimir, la de aquel primer hombre que fue formado de la tierra virgen. Así, Ireneo ve en el hecho de ser formado de la materia humana y virginal de María, la semejanza de Jesús con el primer Adán, a quien viene a salvar. Para Ireneo la salvación obrada por Jesús como verdadero hombre (y siempre verdadero Dios) es el motivo de la Encarnación, puesto que si el primer Adán fue plasmado por Dios de la substancia de la tierra, para conservar la semejanza con este hecho, hizo con que el Nuevo Adán naciese de (*ex*) María, de modo que «yerran todos los que afirman que Jesucristo no recibió nada de la Virgen». Por el contrario, si no tomó del hombre su sustancia de carne, tampoco se hizo hombre ni Hijo del Hombre. Y si no se hizo identidad con lo que nosotros somos, no hizo gran cosa con su sufrimiento y su pasión. Así — continúa Ireneo —, el Verbo se hizo la misma criatura que debía recapitular en sí, y por eso se confiesa Hijo del Hombre<sup>234</sup>. Se delinea entonces la realización plena del proyecto original del Creador: una creación en que Dios y la humanidad estén en armonía y comunión. Este proyecto alterado por el pecado del hombre, lo restablece de modo admirable Cristo con las características propias de su naturaleza humana recibida de María y, en este sentido, común a los demás hombres, haciéndose verdaderamente uno de los nuestros, semejante en todo a nosotros, excepto en el pecado (GS 22, cf. Hb 4,15)<sup>235</sup>.

Esta teología paulina que presenta a Cristo como único redentor y mediador — por su característica de verdadero hombre — involucra a la humanidad en su propia salvación como deseo de Dios de que el pecado cometido por la humanidad fuese rescatado por la misma humanidad, participando de los méritos de Cristo, que son

---

<sup>232</sup> SAN IRENEO DE LYON, *Contra los Herejes. Exposición y refutación de la falsa gnosis*, III, 21, 9; 284.

<sup>233</sup> Cf. SAN CIRILO DE ALEJANDRÍA, *In Joannis Evangelium, Lib. IV*, 2: PG 73, 566.

<sup>234</sup> Cf. SAN IRENEO DE LYON, *Contra los Herejes. Exposición y refutación de la falsa gnosis*, III, 21, 10-11; 284-285.

<sup>235</sup> JUAN PABLO II, «La “recapitulación” de todas las cosas en Cristo. Audiencia general del 14 de febrero de 2001, 4», 12.

humanos por su sacrificio redentor y a la vez divinos por la unión hipostática. Esta comprensión paulina de la participación de la humanidad de Cristo en la salvación humana se une a su afirmación en la Carta a los Colosenses, sobre la necesidad de la participación individual en el sacrificio de Cristo para lograr la totalidad de sus frutos: «Completo en mi carne lo que falta a los padecimientos de Cristo» (Col 1,24).

Esta doctrina clara en los escritos paulinos va a ser tergiversada posteriormente por la teología luterana, que pondrá en tela de juicio la participación del hombre en su propia salvación, tomando como base la interpretación equivocada de la Carta a los Romanos (1,17), afirmando que es únicamente la fe (don divino) lo que salva, sin participación de las obras exteriores. Para el ex-agustino la fe no puede ser un acto humano, idea que busca sustentar la irracionalidad de la fe, por la imposibilidad de la razón de conocer y explicar las cuestiones relacionadas con ella. Refuerza, por otro lado, esta postura tomando como base su equivocado concepto de que la naturaleza humana está totalmente corrompida por el pecado, al punto de ya no ser capaz de tener libertad en la decisión entre el pecado y la virtud. Con esta tesis de la corrupción total de la naturaleza humana, por la cual considera que todas sus obras son pecado y que el hombre es incapaz de realizar el bien, Lutero intenta sustentar que es únicamente la misericordia de Dios aplicada a nosotros por la fe, caracterizada por el abandono en Dios y en los méritos de Cristo, lo que lleva a la justificación.

Aunque su postura aparezca inicialmente anclada en la «*sola Scriptura*», su especulación teológica y su orientación final van a comprometer gravemente la fidelidad al dato revelado, a tal punto que su interpretación del cristianismo, en definitiva, no pasa de una proyección y teorización de sus ansias psíquicas y de su experiencia religiosa personal que se encierra en el subjetivismo<sup>236</sup>, abandonando a la razón, a la cual califica de «*prostituta diaboli*» cultivada en los «*lupanaria antichristi*» que serían las Universidades que estudian la Teología Escolástica. Después de la completa derrota recibida en la disputa de Leipzig, Lutero se lanza a intentar convencer al mundo que su teoría no era errónea. Al enfrentarse con el humanismo y con el mismo Erasmo de Rotterdam, vuelve a discutir el tema de la libertad, al cual el mismo Lutero considera el nudo gordiano de la cuestión. Erasmo se declara defensor de la libertad humana de obrar el bien, lo que lleva en consecuencia la responsabilidad de elección entre bien y mal y, por ende, a la participación del hombre en su propia salvación. Lutero, que antes había rogado a Erasmo que no escribiera contra él, intenta responder con su obra *De servo arbitrio*, en la que vuelve a sacar las consecuencias de su teoría

---

<sup>236</sup> El mismo Lutero escribe que las palabras *justicia y justicia de Dios* resonaban en el fondo de su conciencia como el rayo que aniquila. «Al oírlas, me sentía sobrecogido de pavor y pensaba: «si Dios es justo, castiga». Como el pensamiento no le abandonase, le cayó en el espíritu las palabras de Habacuc: «El justo vive de la fe»; luego, *la justificación de Dios se manifiesta sin acción de la ley*. «Y, desde aquel momento — afirma Lutero — me puse a pensar de modo diferente. Comprendí que la justificación ante Dios es la que justifica a los que creen [...] y fui consolado, fortalecido, adquiriendo la certidumbre de que la justicia de Dios no es la que castiga severamente, sino la que convierte en justo al pecador contrito y le asegura la beatitud eterna. Y, de repente, mi corazón quedó en paz». Cf. F. FUNK-BRENTANO, *Lutero*, 107-108.

sobre la justificación, por la cual el hombre no es libre de obrar el bien porque está esencialmente corrompido como consecuencia del pecado original: necesariamente obra el mal y todas sus obras son pecado. Esta disputa en que Erasmo califica a su opositor de *excéntrico* e *irracional*, marca la definitiva ruptura de la teoría luterana con el Humanismo de su tiempo<sup>237</sup>.

El Concilio de Trento, con base firme en los datos revelados, señala los límites del problema: la justificación es obra de Dios que transforma el ser del hombre y lo hace hijo de Dios por adopción; pero junto a esto, en el proceso de la justificación el hombre no se comporta como sujeto meramente pasivo e inerte, sino que debe cooperar con la acción divina y responder a su llamada. Con esta precisión, el Concilio define los dos términos de la cuestión: el sentido absoluto y radical de la acción de Dios y la libertad humana. El modo como se da la relación entre los dos elementos esenciales, en una síntesis equilibrada, no fue definido por el Concilio, dejando esta misión a los teólogos<sup>238</sup>.

El tema discutido por Lutero y analizado por los Padres conciliares está en la raíz del entendimiento de la doble relación salvífica entre la obra divina y la acción humana. Sobre esta relación, no se puede dudar que, aunque todo dependa de Dios, la participación humana es deseada y determinada por el Creador para la salvación individual, como decía Agustín: «Dios que te creó sin ti, no te salvará sin ti» (*Sermo 169*, 13). Agustín acuña esta famosa expresión cuando analiza la Carta de san Pablo a los Romanos (4,18-25), afirmando que todo, sin duda, proviene de Dios pero que esto no puede ser entendido como la dispensa del esfuerzo personal, de modo que la justicia divina no residirá en el hombre si él no la quiere y este querer o no querer pertenece al ser humano: esta libertad es creada por Dios, pero Dios la ha dado al hombre. La justicia sí es de Dios pero la voluntad es ontológicamente humana. Por eso, Agustín explica que la justicia puede existir sin la voluntad del hombre, pero no puede existir **en el hombre** al margen de su voluntad. Por este motivo el Apóstol afirma más adelante que fue «por el pecado» — acción exclusivamente humana — que la muerte entró en el mundo (cf. Rm 5,12).

Conociendo esta teología paulina, no se puede poner en duda el valor del acto humano, capaz de introducir en la creación divina la muerte y el pecado. Por otro lado, es también por un Hombre que se opera la salvación — continúa el Apóstol —, lo que caracteriza su afirmación de que Cristo es el Nuevo Adán, que viene a recapitular todas las cosas del cielo y de la tierra (cf. Ef 1,10). Esta recapitulación, afirma san Pablo (Ef 1,7), se hace por medio de la sangre de Cristo, es decir, por su sacrificio redentor y por la riqueza de su gracia, que viene como una «nueva creación» y no como simple reparación de la anterior, siendo un don gratuito de Dios que pide, sin embargo, una respuesta del hombre, que debe aceptar voluntariamente participar de la redención alcanzada por la sangre redentora de Jesús.

---

<sup>237</sup> Cf. J. BELDA PLANS, *Historia de la Teología*, 152-158.

<sup>238</sup> Cf. J. BELDA PLANS, *Historia de la Teología*, 184; 191.



San Ireneo señala con precisión que con la Encarnación el Verbo está presente en la humanidad, haciéndose pasible para recapitular, **como hombre**, las cosas en Sí mismo; para que, como Verbo de Dios que es, pueda tener el primado de las cosas visibles y corporales el que siempre tuvo el primado de las cosas espirituales<sup>239</sup>. La teología paulina deja claro así que todo viene de Cristo y la salvación se da por su divino beneplácito, sin embargo, no viene como simple imposición sobre lo humano, sino como oferta que ha de ser acogida por el hombre.

#### **4.2. Libertad y colaboración humana en la obra divina**

La comprensión antropológica de la libertad humana es presupuesto fundamental para entender la necesidad de la colaboración humana en la salvación, principio que enraíza el acto de la Encarnación, y la acción libre y voluntaria de María al aceptar la condición maternal, por la cual ha colaborado activamente en la salvación de todos los hombres.

La precisión paulina sobre la salvación obrada por Jesucristo hombre, analizada en el apartado anterior, nace del hecho de que el hombre, creado a imagen y semejanza de Dios, es un ser dotado de libertad volitiva. La constitución metafísica del ser humano como persona individual, racional y relacional, ónticamente incomunicable, confiere a la libertad humana una preeminencia sobre todas las formas infrahumanas de criaturas. De la facultad racional emerge la inteligencia, la voluntad y las demás facultades operacionales espirituales del ser humano, por la cual el hombre es capaz de mérito o demérito por sus acciones, puesto que es capaz de elegir entre hacerlas o no hacerlas<sup>240</sup>.

##### **4.2.1. La importancia de la libertad del hombre**

Es característico del ser humano estar constantemente confrontado con situaciones que son, cada una de ellas, al mismo tiempo dádiva y responsabilidad, dando la posibilidad de realización individual a través de ese cumplimiento de sentido. Cada situación es un llamado que debemos oír y al cual debemos obedecer<sup>241</sup>. Este autoconcepto ontológico permite encontrar una diferencia esencial entre el ser humano y el innumerable abanico de las demás criaturas, en primer lugar desde un punto de vista menos importante, que es el biológico, sensorial y cognitivo. El ser humano no encuentra su diferencia en tener una masa encefálica privilegiada, o una superioridad en las sinapsis neuronales, sino en puntos esenciales que se relacionan directamente con la voluntad y, consecuentemente, con la libertad que la misma confiere. Siendo capaz de decidir y elegir entre el bien y el mal, entre lo perfecto y lo simplemente bueno, las actitudes humanas encuentran un valor moral esencial e incomparablemente superior a cualquier otra forma material conocida. Una visión reductivista del ser humano no alcanza a comprender dónde reside, en profundidad, su dignidad y lo caracteriza

---

<sup>239</sup> Cf. SAN IRENEO DE LYON, *Contra los Herejes. Exposición y refutación de la falsa gnosis*, III, 16; 264-265.

<sup>240</sup> Cf. V. RODRÍGUEZ, *Estudios de antropología teológica*, 260-262.

<sup>241</sup> Cf. V.E. FRANKL, *A presença ignorada de Deus*, 89.

simplemente como «animal racional». Definir de esta forma al ser humano es buscar la nivelación por lo más bajo. La dignidad humana no reside esencialmente en una diferencia biológica o cuantitativa, sino ontológica y espiritual.

Creyentes y no creyentes en general están de acuerdo con que todos los bienes de la tierra deben ordenarse en función del hombre, centro y cima de todos ellos (GS 12)<sup>242</sup>. Desde una fundamentación bíblica segura, la característica de «imagen y semejanza de Dios» (cf. Gn 1,26) es sin duda el principal indicativo del amor con que Dios ha creado al hombre de modo totalmente diverso de los demás seres materiales, dotado de una especial capacidad de conocer y amar a su Creador. Esta capacidad caracteriza al hombre como el único ser material capaz de una comunión plena con su Creador, por eso, afirma con seguridad *Gaudium et spes* (19,1) que «la razón más alta de la dignidad humana consiste en la vocación del hombre a la unión con Dios».

En función de esta dignidad concedida por el Creador, después del pecado Dios quiso contar con la aceptación libre de la humanidad a su proyecto de redención del pecado consecuente del mal uso de la libertad ontológica del primer hombre.

Con facilidad se confirma la relación íntima existente entre el concepto de libertad y la idea de responsabilidad. Sin embargo, este es un tema muy discutido en la filosofía y en la teología moral. El ejercicio de la libertad humana alcanza su condición de posibilidad desde la responsabilidad y sólo es posible actuar responsablemente, a partir del momento en que el sujeto asume con coherencia el peso y la responsabilidad de sus actos libres y de sus decisiones personales<sup>243</sup>. «Responsabilidad y libertad — afirma Dietrich Bonhoeffer — son conceptos que se corresponden mutuamente. La responsabilidad supone objetivamente — no temporalmente — la libertad, así como la libertad sólo puede subsistir en la responsabilidad»<sup>244</sup>. Viktor Frankl, sucesor de Sigmund Freud en la Universidad de Viena, puntualiza que «la libertad degenera en arbitrariedad si no está complementada con la responsabilidad»<sup>245</sup>. Así, la libertad, como calidad constitutiva de la personalidad humana, es un derecho surgido de la dignidad de la persona con la posibilidad intrínseca de decir no a la verdad misma. Sin embargo, es necesario señalar que la verdad conlleva la obligación moral de compartirla con los demás, de modo que esta posibilidad intrínseca de negar a la verdad o al propio

---

<sup>242</sup> Evidentemente algunos ecologistas desviados y con visiones parcializadas por un extremismo casi fanático, desean la igualdad del hombre en relación a las demás criaturas. Sin embargo, el respeto a la naturaleza como obra divina, no quita la primacía del ser humano, responsable por custodiar esta obra que Dios ha confiado a sus manos. La Biblia enseña que cada ser humano es creado por amor, hecho a imagen y semejanza de Dios (cf. Gn 1,26). Esta afirmación nos muestra la inmensa dignidad de cada persona humana, que «no es solamente algo, sino alguien. Es capaz de conocerse, de poseerse y de darse libremente y entrar en comunión con otras personas» (CEC 357). Cf. PAPA FRANCISCO. «Carta Encíclica *Laudato sí*. Sobre el cuidado de la casa común, 65», 53.

<sup>243</sup> Cf. F. TORRALBA I ROSELLÓ, «Problemas éticos del cuidado familiar a los deficientes mentales», 264

<sup>244</sup> D. BONHOEFFER, *Ética*, 173.

<sup>245</sup> V.E. FRANKL, *El hombre doliente. Fundamentos antropológicos de la psicoterapia*, 18.

Dios, no significa un derecho de la libertad humana, sino una característica ontológica de la misma<sup>246</sup>.

Los filósofos como Descartes, Bergson, Kant, reconocen la existencia y evidencia de la libertad, pero este último, por ejemplo, señala que el concepto de libertad quedaría demostrado por medio de una ley apodíctica de la razón práctica, como *pedra angular* de todo el edificio de un sistema de la razón pura y todos los demás conceptos (los de Dios y de la inmortalidad) se enlazan con él y adquieren en él consistencia y realidad positiva. Es decir, para Kant, la libertad es real y esta idea se manifiesta por medio de la ley moral, de modo que ella es condición de la ley moral, apareciendo la autonomía de la voluntad como evidente delante de la ley moral, puesto que el hombre intuye el deber moral y la posibilidad de transgredirlo en cuanto que toma conciencia de ser libre<sup>247</sup>. Para afirmar filosóficamente la libertad humana, la modernidad toma como punto de partida la conciencia subjetiva de la misma libertad o de la experiencia.

En el ámbito católico, Romano Guardini ha reflexionado mucho sobre el tema de la libertad, definiendo la misma como la autopertenencia del ser humano, que en su sentido último encuentra el carácter del hombre como verdadero autor de sus actos y, por tanto, el punto de partida de su acción, que procede originariamente del individuo, no como un desarrollo de potencialidades incoadas sino como comienzo auténtico, derivado del acto volitivo, que brota al exterior porque «yo *quiero* que brote, porque yo la produzco, porque soy su *autor*». Consecuentemente, para Guardini, la acción libre pertenece al ser humano, único capaz de este tipo de acción, por ser personal e individual, que se posee a sí mismo y que por tanto es dueño de sí, es decir, que el ser «persona» se caracteriza por el hecho que en su propio ser el individuo no puede ser poseído por ninguna otra instancia, sino que se pertenece a sí mismo<sup>248</sup>. Esta idea de Guardini de que la autopertenencia es el principal aspecto de la libertad, puede ser encontrada en san Agustín y en santo Tomás: «El hombre libre dispone de sí mismo. Es esto lo que dice Agustín en *Super Ioan.*<sup>249</sup>, cuando escribe: *¿Qué hay más tuyo que tú mismo?*»<sup>250</sup>.

En consecuencia de esta característica única del ser humano, que posee la propiedad sobre sí mismo y la autoría de sus actos, la libertad posibilita al hombre una orientación voluntaria hacia el bien, que sólo se logra con el buen uso de la libertad. La

---

<sup>246</sup> Cf. D. TONSMANN VÁSQUEZ, «Libertad y verdad», 34.

<sup>247</sup> Kant explica al pie de página, que no considera la ley moral como condición bajo la cual nosotros podemos *adquirir conciencia* de la libertad, sino que «la libertad es sin duda la *ratio essendi* de la ley moral, pero la ley moral es la *ratio cognoscendi* de la libertad. Pues si la ley moral no estuviese, en nuestra razón, pensada *anteriormente* con claridad, no podríamos nunca considerarnos como autorizados para *admitir* algo así como lo que la libertad es. Pero si no hubiera libertad alguna, no podría *de ningún modo encontrarse* la ley moral en nosotros». I. KANT, *Crítica de la razón práctica*, 16, nota 1.

<sup>248</sup> Cf. R. GUARDINI, *Libertad, gracia y destino*, 14; Id. *Mundo y persona: Ensayos para una teoría cristiana del hombre*, 104-105.

<sup>249</sup> *Super Io.* 7, 16, tr. 29: ML 35, 1629 (Cita de la Edición de la Suma Teológica de la BAC, 2001, 375).

<sup>250</sup> *S. Th.*, I, a. 1, ad. 1.

libertad verdadera enseñada por el Concilio Vaticano II<sup>251</sup> es «signo eminente de la imagen divina en el hombre». Esta comprensión lleva a la conciencia del valor de la humanidad frente a su Creador y fundamento del amor inmenso que hace con que el mal uso de esta libertad, con la posibilidad de arrepentimiento y corrección, pueda haber resultado en el inimaginable acto de libertad y condescendencia divina, en entregar a su propio Hijo para recapitular y redimir los errores de una libertad mal utilizada por el ser humano, desde su inicio ontogenésico<sup>252</sup>. De este modo, si la libertad es el atributo más profundo que nos asemeja a Dios, y si Cristo vino a la tierra por un acto de libertad y amor, la fórmula radical de la libertad no reside en la inteligencia, sino en la capacidad de amar. Solamente en nivel del amor es posible restituir la unidad originaria, rota por el pecado humano<sup>253</sup>.

### 4.3. Dios quiso salvar al hombre por el hombre

San Agustín afirma en su Sermón 72 que Dios quiso que el Verbo se «hiciese hombre por el hombre»<sup>254</sup>, involucrando, de esa manera a la propia humanidad en su proyecto salvífico. San Fulgencio de Ruspe observa que en la conclusión de las oraciones no se dice «por el Espíritu Santo», sino «por nuestro Señor Jesucristo, vuestro Hijo». Argumenta que no es sin motivo que la Iglesia repite esta fórmula, sino que lo hace específicamente por el misterio del *mediador entre Dios y los hombres* que es Jesucristo **hombre** (1Tm 2,5), que entró de *una vez por todas en el santuario no hecho por manos de hombres*, el propio cielo, donde está sentado a la derecha del Padre e intercede por nosotros. Esta precisión del obispo de Ruspe deja claro que la mediación de Cristo, única y universal, pasa a existir a partir del momento en que el Señor se inserta en la realidad humana y se hace hombre, proporcionando la unicidad de su mediación irrepetible, por ser al mismo tiempo Dios y hombre, haciéndose, Él mismo, sacrificio en nuestro favor para que nuestro sacrificio, en Él y por medio de Él, fuera aceptado por el Padre, para que así la ofrenda por la humanidad fuera sacada de la misma humanidad y alcanzase una dimensión divina por la unión hipostática de la naturaleza humana que se ofrece, con la dignidad de su personalidad divina, es decir, como Hijo unigénito de Dios que se hizo Hijo del Hombre, de modo que no falta ni la humanidad en toda su realidad, ni la divinidad en su plenitud<sup>255</sup>. San Pedro advierte que los hombres son «piedras vivas del edificio espiritual en el sagrado sacerdocio, ofreciendo víctimas espirituales agradables a Dios, por Jesucristo» (1P 2,5). Esta es la razón que abre la posibilidad de decir: «Por nuestro Señor Jesucristo», de modo que el

<sup>251</sup> En GS 17.

<sup>252</sup> Santo Tomás deja claro que «querer el mal ni es libertad ni parte de la libertad, aunque sea cierto signo de la libertad». SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, 22, a. 6, 141. Así se comprende que la falibilidad de la voluntad humana es una señal de la libertad, pero no su perfección, puesto que la libertad es el dominio de sus propios actos y no su falibilidad.

<sup>253</sup> Cf. A.M.R. ALVES, «O Fundamento da Liberdade Humana em santo Tomás de Aquino», 2-15.

<sup>254</sup> SAN AGUSTÍN, *Obras completas de san Agustín*, X. *Sermones (2º) 51-116. Sobre los Evangelios Sinópticos*, «Sermón 72 A, 7», 359.

<sup>255</sup> Cf. SAN LEÓN MAGNO. *De Passione Domini XV*, 4: PL 54, 367.

sacrificio ofrecido hoy es el mismo sacrificio que Cristo ofreció por los hombres, como hombre y que ahora los hombres ofrecen al Padre, por medio de Jesucristo hombre, que está a la derecha del Padre como único mediador, pero que desea que su sacrificio por la humanidad involucre a la misma humanidad que se ofrece en unión con su sacrificio, tomando el valor del mismo y ofreciéndolo como oblación agradable a Dios.

Este misterio único y singular del Verbo que se encarna para la salvación donada por Dios y alcanzada por el hombre hace que la naturaleza de Dios y hombre — característica del misterio de Cristo — esté unida inseparablemente a su vocación soteriológica, como salvador de toda la humanidad. Aquí se encuentra la clara expresión de la realidad de su acción *teándrica*<sup>256</sup> en el sentido verdadero de la palabra, en que la operación de Cristo hombre es una operación humana, con valor divino. Así es Cristo el que ejerce la función sacerdotal para los hombres, el mismo a quien pertenece, por naturaleza, la unidad con el Padre y el Espíritu Santo, haciendo con que la ofrenda humana, hecha en Él y por Él, sea participativa de su oblación de Hijo de Dios, no dejando de ser al mismo tiempo un ofrecimiento de la humanidad misma<sup>257</sup>. La triple victoria de Cristo se opera así por las características humanas que libremente le entregó la «esclava del Señor», proporcionando que un hombre llegara a ser vencedor de aquel que había vencido al hombre en el principio<sup>258</sup>, para que la humanidad pudiera entrar en comunión con Dios. La iniciativa de la comunión viene de Dios y es alcanzada por el **hombre** Jesucristo, el único que puede conceder la filiación adoptiva. Así, sólo Dios puede salvar al hombre, pero esta acción soteriológica, por voluntad suya y en virtud de la Encarnación, se da por el hombre, de modo que Dios salva «al hombre por el hombre», a través del sacrificio y mediación de Jesucristo<sup>259</sup>, haciendo con que en la realidad de Jesús crucificado cada ser humano pueda reconocer en la carne del Señor a su propia carne. Esta carne colgada en la cruz es realmente humana, esta Persona que se ofrece y muere es realmente divina, puesto que «lo que no fue asumido no fue

---

<sup>256</sup> El primero en emplear el término «operación *teándrica*» (del griego *Θεός*, Dios, y *άνήρ*, hombre) fue el Pseudo Dionisio Areopagita. Aunque esa expresión se presta fácilmente a una interpretación monofisita — como si en Cristo no hubiera más que *una sola* operación —, puede tener un sentido verdadero, que ha sido admitido por la tradición cristiana. Según este sentido ortodoxo, se llama operación *teándrica* de Jesucristo aquella en que la operación divina se sirve de la operación natural humana como *instrumento* para producir efectos que trascienden la propia virtud de la naturaleza humana, como la gracia, los milagros, etc. No constituye, por lo tanto, una tercera operación natural — que correspondería a una tercera naturaleza de Jesucristo distinta de la divina y de la humana —, sino que es una operación a la que concurren las dos naturalezas, haciendo la divina de causa *principal* y la humana de causa *instrumental*. Cf. A. ROYO MARÍN, *Jesucristo y la vida cristiana*, 175.

<sup>257</sup> Cf. SAN FULGENCIO DE RUSPE. *Epistola XIV: Fulgentius Ferrando, respondens ad propositae quinque quaestiones*, 37: PL 65, 425.

<sup>258</sup> San Ireneo afirma claramente que «Si el hombre no hubiese vencido al enemigo del hombre, el enemigo no habría sido vencido justamente. Y también, si Dios no hubiese donado la salvación, no la tendríamos con seguridad». SAN IRENEO DE LYON, *Contra los Herejes. Exposición y refutación de la falsa gnosis*, III, 18, 7; 273.

<sup>259</sup> Cf. B. SESBOÜÉ, *Jesucristo, el único mediador: ensayo sobre la redención y la salvación*, 105.

redimido»<sup>260</sup>. Así, esta sublime unión de la naturaleza humana con su divinidad no excluye a nadie de su misericordia, sino a aquel que rehúsa creer.

## 5. EXPRESIÓN DEL AMOR DIVINO

Se habló en estas líneas del sacrificio antiguo y sobre todo del sacrificio escatológico de Cristo como centro de la economía salvífica deseada por Dios. Sin embargo, en una visión obnubilada del verdadero sentido del sacrificio, muchas veces el Padre puede aparecer a los ojos de algunos como aquél que pide el sacrificio del hombre, de los animales (Antiguo Testamento) y de su propio Hijo, para «aplacar su ira» contra el hombre pecador. Una visión de amplio panorama conduce a concluir que siendo el sacrificio la expresión de amor total y siendo Dios el puro amor (1Jn 4,8), no es posible excluir al propio Padre del carácter sacrificial, colocándolo como mero (y único) receptor del sacrificio. Se evidencia así que el propio hecho de Dios presentarse desde los inicios como Padre, indica su condescendencia para con la humanidad, que se condensa en el mayor sacrificio ofrecido por los hombres para su salvación. Efectivamente, el amor del Padre por el Hijo es tan grande que de este amor procede una Persona Trinitaria en eterna *perichoresis*: el Espíritu Santo. Este amor al Hijo que caracteriza la unión indisoluble con el Padre es exactamente el principal sacrificio que el Padre ofrece por la humanidad al entregar a su propio Hijo para nuestra salvación. Sabemos, por experiencia propia, cómo el amor humano de un padre o de una madre por su hijo es profundo. Si el amor humano del padre por el hijo es tan grande y a su vez es mera sombra o reflejo del amor infinito del Padre por el Verbo, es necesario considerar el inmenso sacrificio del Padre al entregar a su propio Hijo para el perdón de los pecados de la humanidad, abriendo y cerrando, Él mismo — el Padre — la dinámica de la salvación humana con su sacrificio de entregar y acompañar todo el desarrollo de la pasión y muerte redentora de su Hijo unigénito. El sacrificio es así no sólo el punto nodal, sino el inicio, el centro y el fin de toda la economía salvífica obrada por Dios.

---

<sup>260</sup> SAN GREGORIO NACIANCENO. *Carta 101*: PG 36,181, en J.C-R GARCÍA PAREDES, *Mariología*, 246.

## CAPÍTULO II

### PARTICIPACIÓN OFERENTE DE MARÍA EN LA *HISTORIA SALUTIS*

---

#### 1. EL OFRECIMIENTO DE MARÍA

El título de este apartado, iniciado con el artículo singular «el» apunta al ofrecimiento *princeps* de su vida, para el culmen de todos sus ofrecimientos, abriendo un amplio panorama en el cual se evidencia que toda la vida de María se podría resumir con esta palabra: **ofrecimiento**. Aquí llegamos al núcleo de la fe de María: «hágase en mí» es ofrecerse incondicionalmente<sup>1</sup>. Santo Tomás enseña que el objeto de la fe se orienta directamente a la persona, es decir hacia Dios y Cristo<sup>2</sup>, por tanto creer es adherir al plan divino que en la Anunciación pide a María un primer asentimiento de su voluntad que sería el ofrecimiento total de su vida, renovado a cada paso hasta su culminación dolorosa a los pies de la cruz. María se autointitula la *esclava del Señor* (Lc 1,38.48), palabra que es la versión femenina de la célebre figura isaítica del *Siervo de Yahveh*<sup>3</sup>.

San Agustín<sup>4</sup> comprende la interpretación de la perícopa de Marcos 3,35 — «*quien cumple la voluntad del Padre, ése es mi hermano, mi hermana y mi madre*» — como una alabanza de Jesús a la fe de María como su mayor valor, puesto que es la persona que mejor cumplió la voluntad del Padre, aceptando, en la fe, las palabras del ángel. Isabel, inspirada por el Espíritu Santo, proclama la realidad de que María fue la que más creyó<sup>5</sup>, al mismo tiempo es la persona que con más perfección cumplió la voluntad del Padre, siendo más excelentemente su Madre. Ser madre fue elección de Dios, ser discípula y aceptar en la fe esta maternidad fue opción personal y meritoria de María. Ella es por tanto la más «perfecta discípula» de Cristo<sup>6</sup>. La expresión discipulado significa en sentido más preciso aceptación, imitación y seguimiento<sup>7</sup>. Ahora bien, todo

---

<sup>1</sup> Cf. J. LAFRANCE, *En oración con María, la Madre de Jesús*, 65.

<sup>2</sup> Cf. S. Th. II-II, q.1, a. 1.

<sup>3</sup> Cf. A.M. ARTOLA ARBIZA, *Dolorosa. Meditaciones sobre la Compasión de María*, 13.

<sup>4</sup> Cf. SAN AGUSTÍN, *Obras completas de san Agustín*, X. *Sermones* (2º) 51-116. *Sobre los Evangelios Sinópticos*, «Sermón 72 A, 7», 364-365.

<sup>5</sup> «Bienaventurada tú porque has creído» (Lc 1,45).

<sup>6</sup> La Exhortación Apostólica *Marialis cultus*, n. 35, afirma que María «fue la primera y la más perfecta discípula de Cristo». Según Bastero de Eleizalde, una corriente de teólogos actuales, basados en estudios exegéticos recientes, ha propuesto esta afirmación como el *principio fundamental* de la Mariología. El autor cita nominalmente a J.C-R. GARCÍA PAREDES; J. BEARSLEY y J.L. ESPINEL. Cf. J.L. BASTERO DE ELEIZALDE, *María, Madre del Redentor*, 31.

<sup>7</sup> La palabra discípulo significa literalmente «aprendiz». Ella aparece 269 veces en el Nuevo Testamento, mientras la expresión *cristiano* solo tres y *creyentes*, dos. El sentido ahí utilizado significa aquel que acepta las enseñanzas de Cristo no solo en la creencia sino también en el estilo de vida; implicando aprender con el propósito de obedecer lo que se aprende e imitar al Maestro. Requiere, por tanto, una opción deliberada, una negación definitiva y una obediencia resuelta. Cf. O.J. SANDERS, *Discipulado*

el sentido soteriológico del sacrificio de Cristo se encuentra en su ofrenda sacerdotal hecha en la Última Cena y consumada en el Gólgota. María, a imitación de su Hijo, entrega a Dios toda su vida y ofrece, junto con Jesús, a la Víctima perfecta en el ara del Calvario, con un ofrecimiento victimal que es donación plena a la voluntad del Padre, cuya entrega no está reducida al momento de la pasión y de la muerte en la cruz. Unánime con la voluntad del Padre, el sacrificio cruento de Cristo en el Gólgota e incruento en la anticipación ritual de la Última Cena, se renueva a cada momento en el misterio eucarístico, de modo que este ofrecimiento victimal de Jesús, al cual María se une y, de su parte, alcanza su más expresiva manifestación y su realización más plena y perfecta en la obediencia sin restricciones, total y filial, que marcó toda la vida de María, desde el ofrecimiento con fecha desconocida, de su propia virginidad<sup>8</sup>, al ofrecimiento de su vida privada, aceptando unirse inescindiblemente al proyecto salvífico a ser realizado por su Hijo, culminando con el ofrecimiento de la Víctima en el momento dramático de la pasión y muerte en el Calvario. Esta permanente ofrenda que caracterizó toda la existencia de María fue premiada con momentos de gozo infinito, como la Encarnación y el nacimiento del Hijo de Dios; de ocasiones en que la luz de Dios se hizo evidente para ella, como en las bodas de Caná y otros momentos clave de la vida pública de Jesús; de situaciones de dolor que marcan toda la vida de María, como renuncia de sí misma, tomando la cruz del Señor y siguiendo las huellas de su Hijo sufriente, aceptando en sí misma, todo lo que era posible sufrir en unión con Él y, por fin, pasados los momentos dolorosos de la Pasión, de la sepultura, del sábado que hoy llamamos de «aleluya», pero que para ella debe haber sido de «soledad y dolor», brilló en la gloria de la resurrección y en la institución de la Iglesia, en la cual, informa Lucas, los primeros seguidores que comenzaban a retornar, se reunían con María en la oración (cf. Hch 1,14). Cada momento salvífico de la vida de Cristo está así

*espiritual. Principios para que todo creyente siga a Cristo, 6.*

<sup>8</sup> El P. Antonio Artola explica que «la tradición católica ha admitido, desde san Agustín, que la Virgen María, al tiempo de la Anunciación, estaba unida al Señor con el voto de virginidad [...] los argumentos en contrario no han hecho sino aportar algunos serios indicios de mera improbabilidad. Nada definitivo ni contra la misma probabilidad, mucho menos contra la plausibilidad de un real compromiso de virginidad en María». A.M. ARTOLA ARBIZA, *Dolorosa. Meditaciones sobre la Compasión de María*, 47.

La pregunta de María: «¿Cómo puede ser eso, si yo no conozco ningún varón?» (Lc 1,34), es interpretada por san Agustín como la expresión de un voto o propósito de virginidad previamente hecho por María: «Es lo que indican las palabras con que María replicó al ángel que le anunciaba que sería madre: *¿Cómo – dice – acontecerá eso, si no conozco varón?* (Lc 1,34) Palabras que ciertamente no hubiera pronunciado si no hubiese consagrado con anterioridad su virginidad a Dios». SAN AGUSTÍN, *Obras completas de san Agustín*, XII. *Tratados morales*, «La santa virginidad, c. 4, 4», 696-697.

En la Carta Apostólica *Mulieris dignitatem* (20), el papa Juan Pablo II explica que «desde la venida de Cristo la espera del Pueblo de Dios debe dirigirse al Reino escatológico que ha de venir» y que María es «la primera persona en la que se ha manifestado esta *nueva conciencia*». El Papa explica que la pregunta de María al ángel relatada en Lc 1,34 anticipada de la afirmación de estar desposada con un hombre llamado José (cf. Lc 1,27) indica que «ella estaba firme en su propósito de virginidad». También en la Encíclica *Redemptoris Mater* (39), el Pontífice remarca que el «*fiat mihi*» de María fue «fruto de la donación total a Dios en la virginidad».



inescindiblemente unido a una aceptación voluntaria y participativa de su Madre. Esta unión de vida y misión no puede haber sido separada por la muerte, que además fue seguida de su glorificación y ascensión.

La constante relación del ofrecimiento de María con la oblación de Cristo es la columna vertebral de este capítulo que nos llevará a comprender la profundidad de la unión entre las dos ofrendas: la de Cristo y la de María, ésta subordinada a la primera. Cristo se ofrece a Sí mismo por la humanidad; María se ofrece a sí misma a Dios. Es la ofrenda de la pura humanidad ontológicamente creada y anticipadamente redimida, que se une totalmente al sacrificio central de la historia de la salvación, desde el momento en que percibió, en su interior, la llamada de Dios a participar, de algún modo, en la venida del Mesías, que de una manera nunca imaginada por ella, contaría con de su aceptación personal, dada con una actitud oferente en la totalidad de su ser.

### 1.1. Jesús Verbo y Víctima

El famoso oráculo de Isaías 7,14, rechazado por Ajaz y acogido por la expectación mesiánica del pueblo elegido y por la convicción de fe de la Iglesia, presenta la característica ontológica de Aquel que será enviado — a través de la *'almah* que concebirá — y cuya esencia se expresa claramente en la palabra *Emmanuel*, es decir, *Dios* (el Verbo, el *Logos*, la Palabra), pero no en su eterna existencia fuera de la historia humana, sino en su inserción en la misma: *con nosotros*. El inspirado Prólogo del Evangelio de Juan presenta la preexistencia del Hijo de Dios como Verbo, que está siempre junto a Dios y que sin embargo «era Dios» (v. 1c). Dios Padre se va a revelar por su Hijo, como el ser humano manifiesta su interior a través de la palabra. Así, Juan utiliza la expresión *Logos*, Verbo, para Aquel que, durante toda la eternidad estuvo con Dios en cuanto a su Persona, en unidad de naturaleza y a su vez era Dios. Jesucristo es el Verbo: ésta es la afirmación que encontramos en la Biblia sobre la esencia de este hombre que escindió la historia de la humanidad, insertando en ella la presencia eterna de su propio Creador. Por ser Dios, el Verbo tiene la plenitud del Ser, es el Ser engendrado, el Ser *encarnado*, *enletrado* (total ciencia de la revelación), *sacramentado*, *transfigurado* y *místico* en su Cuerpo que es la Iglesia<sup>9</sup>. La misión a que se destina la presencia del Verbo en la historia humana está evidenciada en el primer momento de su anuncio formal, en la determinación del ángel a María, repetida posteriormente a José, de poner al fruto de sus entrañas el nombre de Jesús, *Yeshua*, que significa «Yahveh salva». Para Karl Rahner, la posibilidad concedida al hombre de dar un nombre a Dios, en último análisis se fundamenta en el hecho de que este Dios se hizo conocer en la historia a través de su acción y de su palabra, y en la manera como estos actos divinos infieren en la realidad histórica de la humanidad<sup>10</sup>. Es Dios que salva, presente en la historia del hombre para obrar un plan salvífico que se dará por el ofrecimiento victimal consumado en su sacrificio redentor, caracterizando al *Emmanuel* anunciado por Isaías y cuya esencia Juan presenta teológicamente como el Verbo, que se hace Víctima para

<sup>9</sup> Cf. F. KAISER, *El mensaje bíblico*, II. *Nuevo Testamento*, 133-134.

<sup>10</sup> Cf. K. RAHNER, *Meditazioni di un teologo sull'avvento e sul natale*, 59-60.

entregarse al Padre por la humanidad pecadora, como el único y definitivo redentor de la humanidad, como señala la liturgia al afirmar que Jesús es «sacerdote y víctima en el altar de la cruz»<sup>11</sup>.

Esta visión de Jesús como Verbo y Víctima fundamenta teológicamente la comprensión de la totalidad ontológica y soteriológica de la misión trinitaria confiada a la Segunda Persona que, permaneciendo misteriosamente en la eterna *perichoresis* con su personalidad y naturaleza divinas, al mismo tiempo es místéricamente víctima material para redimir, con su sangre, los pecados cometidos por las criaturas que promovieron una ruptura con el acto condescendiente de su propia creación. Esta doble dimensión explica la incoación, desde la Encarnación, de los dos aspectos centrales de la Persona de Cristo: Verbo en su esencia y Víctima en su misión. Evidentemente el aspecto victimal no es el único de la misión de Cristo, sin embargo, en la realidad de la humanidad pecadora, es el móvil principal — según las propias Escrituras y las profesiones de fe — de su inserción en la dimensión material de la realidad creatural, manteniendo en su Persona su realidad ontológica divina, «por quien todo fue creado» (cf. Jn 1,3).

Considerando como motivo principal de la Encarnación la remisión del pecado, lo que no excluye la hipótesis de la Encarnación como excelencia del plan divino, Jesucristo, el Verbo de Dios, se hizo hombre con la misión de ofrecerse como víctima por la salvación universal, acto que se perpetúa a través de la oblación de la Iglesia que renueva, a cada momento, este sacrificio. La carne de Cristo, capaz de contener el principio de toda vida espiritual por su ofrecimiento sacrificial, caracteriza la figura de Jesús como Verbo y Víctima, cuya realización material se da a partir de la Encarnación.

La Iglesia, al ofrecer el sacrificio Eucarístico, no actúa sólo como simple representación o renovación del sacrificio de Cristo en la cruz considerado aisladamente, sino de toda su obra salvífica culminada con el misterio pascual<sup>12</sup>, pero realizada desde la eternidad por su deseo salvífico como Verbo, y plenamente presente desde la Encarnación en cada momento de las acciones de Cristo, que son todas salvíficas en sí mismas.

Esta visión de horizonte amplio muestra el sacrificio eucarístico como renovación de toda la obra redentora de Jesús y de su característica de Verbo que se hace Víctima por excelencia en el ara de la cruz, pero no únicamente ahí. El Verbo, aceptando la Encarnación, limitándose a la dimensión humana; asumiendo, como dice el Apóstol, la condición de esclavo; sometándose obedientemente a María y a José, aceptando las limitaciones y dificultades de una vida humana — aunque exenta de pecabilidad y concupiscencia — al estar, a modo de criatura, en los brazos de su Madre; al predicar con el uso limitado de la palabra humana, al sentir hambre, sed, cansancio, permitirse ser traicionado por uno de sus elegidos, entregarse a la humillación y escarnio de los verdugos, a la condena por los representantes de la «clase sacerdotal», ser presentado en toda fragilidad de su condición humana por Pilato en el evento del «*Ecce homo*», al

---

<sup>11</sup> «Oración sobre las ofrendas en la misa del común de Santa María en tiempo pascual». MR, 810.

<sup>12</sup> Cf. SC 5.

aceptar y cargar la cruz, en que por fin culmina la totalidad de su entrega; es Víctima en cada uno de estos momentos, es sacerdote cuando ofrece por la humanidad cada una de estas limitaciones, es altar, cuando su cuerpo se hace lugar específico del ofrecimiento victimal y derramamiento de su sangre sacrificial, sin dejar nunca de ser el Verbo por su unidad personal. Aún muerto, este ofrecimiento no se estanca: de su corazón traspasado brotan sangre y agua; María sostiene el cuerpo inerte de su Hijo, sufriendo y reiterando su *fiat*, que a cada paso de la misión de Jesús, había encontrado una dimensión nueva de aceptación.

Celebrar o participar de un sacrificio eucarístico, olvidando o eclipsando toda esta dimensión victimal de Jesús en cada instante de su vida reduce la visión del sacrificio de Cristo a un momento, olvidando su aceptación y ofrecimiento perfecto en cada instante de su vida terrena (como Víctima) en correspondencia con su ser eterno como autodonación al Padre (como Verbo).

## 1.2. María víctima en la Víctima

El Concilio Vaticano II señala que junto a la cruz María se asociaba y consentía voluntariamente en la inmolación de su Hijo para la redención de todo el género humano<sup>13</sup>. La citada expresión «junto a la cruz», no aparece en los Sinópticos. Lucas menciona la presencia de María en el Gólgota pero no utiliza la palabra «junto» *ιστημι* – *iuxta*, que significa no solamente estar junto, sino estar «en pie», «venir», «presentarse». María viene y está junto a la cruz, en actitud de prestatividad activa<sup>14</sup>.

La presencia de María en el momento de la muerte redentora de Cristo indica su *participación voluntaria* en el contenido soteriológico de la misma. Aquí María se presenta como la nueva Eva que se asocia al Nuevo Adán en el momento en que Cristo concede la vida nueva a los hombres y hace de María madre de toda la humanidad redimida, como Eva fue madre de toda la humanidad pecadora. Jean Galot sustenta que se debe juzgar que la presencia de María al lado de su Hijo que se sacrifica por la humanidad no fue simplemente el fruto de un concurso de circunstancias, sino que procedía de la voluntad decidida de María de estar unida al destino victimal de Jesucristo<sup>15</sup>. Así, el ofrecimiento voluntario de María se hace patente al unirse al sufrimiento de su Hijo, no limitándose a contemplar el cruel espectáculo, sino aceptando voluntariamente y — la expresión es del papa san Pío X — «gozándose» de que su Unigénito se inmolará para la salvación del género humano. Esta unión de la víctima en la Víctima es tan profunda que María, si hubiera sido posible, sufriría, ella misma, todos los tormentos que padeció su Hijo<sup>16</sup>. Se comprende aquí una dimensión superior que pone en evidencia un nuevo vínculo que confirma la maternidad ya existente por la relación de María como Madre del Redentor<sup>17</sup>, por la unión con su Hijo

---

<sup>13</sup> Cf. LG 58.

<sup>14</sup> Cf. J.C-R. GARCÍA PAREDES, *Mariología. Síntese bíblica, histórica e sistemática*, 148-149.

<sup>15</sup> Cf. J. GALOT, *María en el Evangelio*, 130.

<sup>16</sup> Cf. ADI 12.

<sup>17</sup> Cf. RM 23.

que en la Encarnación es el Verbo hecho hombre y en la cruz es la víctima que se ofrece para redimir a todos los hombres.

Las descripciones sinópticas de la muerte de Jesucristo ponen en evidencia que la presencia de María junto a la cruz no fue expresión de la ocasional presencia de la Madre en la vida pública de su Hijo, sino un claro designio de Dios y una patente muestra del deseo de María de participar activamente en este momento culminante de la obra de su Hijo. Efectivamente, Marcos y Mateo refieren la presencia de numerosas mujeres, a las cuales citan por sus nombres, sin mencionar la presencia de María. Estas mujeres nombradas por los evangelistas eran las que seguían a Jesús y le servían durante su vida pública. Esta omisión, sustenta Jean Galot, es la confirmación del hecho de que María no formaba parte del grupo de mujeres que acompañaban a Jesús y le ayudaban con sus recursos o servicios. Lucas, que menciona a María a los pies de la cruz, sin embargo no la había mencionado entre el grupo de mujeres que seguían a Jesús, presentado en el octavo capítulo de su Evangelio. Ese alejamiento habitual de María hace resaltar aún más la importancia de su presencia en el Calvario, comprendida en su totalidad por Juan que atrae la atención de su lector sobre ella, y lo hace porque Cristo mismo quiso en ese momento distinguir a su Madre que se encontraba junto a la cruz en condición totalmente diferente de todas las otras personas, dirigiéndole la palabra durante los momentos pre-agónicos de su ejecución, con expresiones que revelan el sentido de su presencia, según el plan divino. La voluntad decidida de asociarse a la suerte trágica de Jesús debió determinar, incluso, el viaje de Galilea a Jerusalén. María conocía las amenazas de muerte que gravitaban sobre su Hijo y que eran compartidas por sus propios discípulos, como se evidencia en la afirmación de Tomás: «Vayamos nosotros también para morir con Él» (Jn 11,16). Si este es el deseo del «apóstol de la duda», de la «poca fe», evidentemente el deseo de la «dichosa por haber creído» era el mismo, pero elevado al grado supremo, de modo que puede aplicarse a María la expresión de Cristo a sus apóstoles cuando recuerda el dolor del parto seguido de la alegría del alumbramiento (cf. Jn 16,21)<sup>18</sup>. Evidentemente Jesús no aplicaba de modo literal e inmediato estas palabras a María, pues las dirigía a sus apóstoles buscando suscitarles la esperanza y el aliento, sin embargo ella, que «dio a luz con gozo al Salvador»<sup>19</sup> se ajustaba a esta situación descrita como mujer que da a luz, porque más que ninguna estaría sometida al dolor de la Pasión a la cual se unía con la totalidad de su ser, y luego se llenaría de alegría por el triunfo de la resurrección gloriosa de Jesús.

Las palabras de Jesús indican su deseo de implicar a sus discípulos en la Pasión, lo que hace a esta figura de la mujer en el dolor de alumbramiento ajustarse más a María porque en ella no hay solamente el paso del dolor a la alegría, sino que hay realmente alumbramiento. En el diálogo con Nicodemo Jesús había afirmado la necesidad de

---

<sup>18</sup> Cf. J. GALOT, *María en el Evangelio*, 129-130.

<sup>19</sup> Expresión de santo Tomás de Aquino en su célebre *Expositio salutationis angelicae*. Cf. *Escritos de catequesis. Sobre el Credo, Padrenuestro, Avemaría, Decálogo y los siete sacramentos*, «Exposición del saludo del ángel o Avemaría», 152.

«nacer de nuevo» (cf. Jn 3,3) para entrar en el reino de los cielos, expresión que confundió al maestro que preguntó si uno puede nacer de nuevo siendo viejo, si es posible volver a entrar en el seno materno (cf. Jn 3,4), pero cuando Jesús dice a Juan «he aquí a tu Madre» explicó la verdadera respuesta a la pregunta de Nicodemo, puesto que la muerte de Jesús es un nuevo nacimiento para toda la humanidad. Al mostrar la «nueva Madre» de los hombres, Jesús indica el modo de «entrar de nuevo en el seno de una Madre y nacer para Dios»: es hacerse hijo de María para volver a hacerse niño y nacer de ella, a través de un nuevo «parto» por el cual María da a luz para Dios a los nuevos hijos nacidos del sacrificio de Cristo. Éste es el alumbramiento anunciado por la declaración testamentaria de Jesús: «ahí tienes a tu hijo». Al pronunciar esas palabras, Cristo hace de María la mujer en quien se cumplía de manera integral la participación en la obra redentora por un alumbramiento en el dolor seguido de alegría. La imagen propuesta en la víspera se volvía realidad plena en María y sería difícil pretender que esta realización no estuviera en la intención del Maestro<sup>20</sup>.

Esta reflexión de Jean Galot nos permite comprender que la visión de María como la víctima en la Víctima, la presenta como la única mujer que dio a luz virginalmente, con un parto sin dolor, exento de la maldición decretada sobre todas las mujeres personalizadas en Eva, pero que, por otro lado, cuando da a luz a sus hijos espirituales cuya confirmación es explicitada a modo de revelación por Cristo en la cruz, lo hace en el más doloroso «parto» que la historia haya podido conocer.

Esta visión del «parto doloroso de María» no es tan novedosa; ya a inicios del segundo milenio en la exégesis de san Ruperto de Deutz (†1129) sobre Jn 16,20-22 y 19,25-27, encontramos la visión de María a los pies de la cruz como la *mujer parturienta* con dolores dilacerantes, como cumplimiento de lo que fuera anunciado en la profecía de Simeón (cf. Lc 2,34-35). María no sigue el camino doloroso de las otras parturientas cuando da a luz a su Hijo, sino junto a la cruz, donde participa en la dilacerante angustia que envuelve la «hora» del crucificado, que es al mismo tiempo «su hora», es decir, una nueva época en la historia de la salvación, un momento decisivo en que Jesús manifiesta su cualidad de Redentor y María de su colaboradora activa<sup>21</sup>.

Pasado el drama del dolor, después de haber dado a luz, olvidará las angustias pues un Hombre Nuevo ha nacido, el Nuevo Adán inmortal que renueva todas las cosas, superando así las angustiosas vicisitudes de la vida presente como primogénito de los muertos que abre las puertas para la alegría de la patria eterna. María, en este momento en que nace del dolor el Nuevo Adán resucitado e inmortal, está asociada a este

---

<sup>20</sup> Cf. J. GALOT, *María en el Evangelio*, 144.

<sup>21</sup> Es curioso que la «hora de Jesús» hasta Jn 8,20 (inclusive) aparece como futura, y desde Jn 12,23, como ya llegada. Jn 13,1 ofrece una formulación especialmente clara y sugestiva: «El día antes de la fiesta de la Pascua, sabiendo Jesús que había llegado *su hora* de pasar de este mundo al Padre...». Este texto deja claro que «la hora de Jesús» en san Juan se refiere a la Pasión y Resurrección, como dos eventos inseparables. Cf. C. POZO, *María, nueva Eva*, 247.

nacimiento como estuvo a los dolores del «parto», tornándose así la nueva Madre de los Vivientes, la *madre de todos los hombres*<sup>22</sup>.

La paradoja entre la presencia dolorosa y gozosa de María a los pies de la cruz, pone en evidencia su fe inquebrantable y su participación en el sacrificio victimal de Jesús ya prevista por el profeta Simeón, cuando éste presenta la unión entre Jesús y María en la «contradicción», con vistas a la obra redentora. El anciano profeta pone bajo la mirada de la Virgen la perspectiva de salvación antes de la ofrenda ritual, pareciendo sugerir a ella que realice ese gesto para contribuir al rescate de la humanidad. La prioridad cronológica del gesto de María no oscurece el primado de Jesús. En efecto, las palabras de *Lumen gentium* (56) no dejan lugar a dudas al afirmar que María «se consagró totalmente [...] a la persona y obra de su Hijo. [...] sirvió con diligencia al misterio de la redención [...], con Él y en dependencia de Él»<sup>23</sup>.

Posteriormente, describe Juan el inicio de la misión mesiánica de Jesús que es anticipada por una acción voluntaria de María quien la concibe en su mente y actúa decisivamente para que Jesús la ejecute en aquel momento, abriendo, con la *protoseñal*, el tiempo mesiánico y su misión pública (cf. Jn 2,3-5). En todo este periodo Jesús mantiene en la sombra la presencia de María, aún cuando otras personas la ensalzan: «¡Dichoso el seno que te llevó y los pechos que te criaron!» (Lc 11,27) fue la voz levantada en medio a la multitud por la mujer anónima, respondida por Jesús con una afirmación que a primera vista desvía el pensamiento de la persona de María<sup>24</sup>. Durante el esplendor de su predicación y milagros, la presencia de María es muda y orante, apareciendo y culminando con la «hora de Jesús» que sería, al mismo tiempo la «hora de María», anunciada en Caná cuando Cristo relaciona la pregunta «¿qué tengo yo contigo?» con la condicional «todavía no ha llegado mi hora» (Jn 2,4), indicando claramente que *cuando llegue su hora* la pregunta perderá su sentido por que las dos *horas* se corresponden completamente: Jesús es la Víctima al Padre, y María es la víctima en la Víctima. En esta *hora* María se une total e integralmente a las intenciones de Jesús: alegría por la llegada de la glorificación del Padre y salvación del género humano y dolor por el sacrificio total ofrecido para alcanzar este doble cometido.

Según Ignacio de la Potterie, la «hora de Jesús» no debe ser considerada únicamente el momento del cumplimiento final de su misión, es decir, el conjunto de eventos salvíficos que constituyen el «misterio pascual». Para el autor la expresión

<sup>22</sup> Cf. R.M.F. DA SILVA, *María, a Senhora da Páscoa. Por que celebrar Nossa Senhora no tempo pascal?*, 162-164.

<sup>23</sup> Cf. JUAN PABLO II, *Catequesis sobre el Credo*, V. *La Madre del Redentor*, «La cooperación de la mujer en el misterio de la redención. Homilía de 8 de enero de 1997», 205.

<sup>24</sup> Probablemente los oyentes no relacionaron la afirmación de Jesús con la Virgen María y está clara su intención de desviar la atención del pueblo de los lazos humanos y biológicos para relacionarlos con los lazos espirituales. Sin embargo, Schillebeeckx sustenta con acierto que se equivocan los que imaginan que Jesús tiene la intención de desacreditar o subestimar a María, más bien, la intención de Cristo es afirmar la más alta alabanza de la vida religiosa de Nuestra Señora, puesto que ésta era la mejor manera de proclamar dichosa a una persona que era un «*fiat*» vivo. La afirmación de Cristo enuncia una gran verdad: María es el prototipo de la vida cristiana de fe. Cf. E. SCHILLEBEECKX, *María, Madre de la Redención. Bases religiosas del Misterio de María*, 48.

indica, de una manera complexiva, toda su vida pública que culmina en la cruz. En otros términos, es la hora de la manifestación mesiánica de Jesús que comienza en Caná y acaba en Jerusalén<sup>25</sup>, estando María no sólo presente, sino participando activamente en ambos eventos. En el primero, por lo menos, de modo más que activo: pues su intervención hizo que el *protomilagro* se operase en aquel momento histórico.

Como víctima redimida, partícipe y unida a la Víctima redentora, la *hora de María* es la pasión y muerte de Jesús. María es ahí «la ayuda adecuada» que el Padre había dado al Nuevo Adán. Así como el pecado original fue una obra única, en que actuaron, en grados diversos, el hombre y la mujer, de modo análogo y antitéticamente paralelo, una misma obra en perfecta colaboración unió a Madre e Hijo en la hora única de la Pasión. Un mismo pecado, con dos personas, en colaboración inseparable; un mismo dolor salvador ofrecido al Padre con grados distintos, pero de modo inescindible y en total unidad de intenciones. La presencia de María en la Pasión es silenciosa y activa. Cuando Pilato presenta al «hombre», está presentando al Hijo de Dios nacido de esta mujer (cf. Ga 4,4). Jesús es presentado aquí en su relación total con su Madre, de quien ha recibido toda su naturaleza humana y, por tanto, todo lo que ahora preparaba para ofrecer al Padre, de modo que la expresión *Ecce homo* podría ser traducida como *Ecce filius Mariae*. Aquí sólo aparece el hombre, el *nuevo Adán*. Consecuentemente, al mirar a María desde lo alto de la cruz, Jesús la llamará *mujer*, como Adán llamó a la que salió de su costado. Los mismos eventos relacionados directa o indirectamente con la Pasión involucran a María en el transcurso de todo el evento salvífico. Sólo para citar un ejemplo, cuando Judas contrata la traición, él vende literalmente a Jesús, pero incluye en un solo precio a dos personas unidas en el mismo destino<sup>26</sup>, del mismo modo como el tentador decidió en un solo designio de perdición involucrar a Adán y a Eva en el pecado originante. La postura de María en todos estos eventos es la que aprendió de modo claro en el episodio de la pérdida y hallazgo del Niño en el Templo: la sumisión a todas las decisiones soberanas que Jesús tomó, toma o tomará sobre su actuación salvífica, sin avisar previamente ni pedir su aquiescencia, puesto que ésta fue totalmente dada desde el conocimiento de su vocación de participar de la obra salvífica de su Hijo, al comprometerse solemnemente a ser la *esclava del Señor* en la cual se haga todo según los designios y decisiones del Altísimo.

La aceptación de María fue anticipada, como anticipada fue su remisión. En su *fiat* se concretó el momento supremo en el que todo estuvo pendiente de su decisión primordial, como reflejo del «*fiat*» del Verbo que aceptó venir al mundo en carne mortal. Consecuentemente, en cada momento de su vida se daba una aceptación voluntaria de lo que Dios proponía, que debe ser entendida al menos como una reiteración de su *fiat* inicial e incoativo. Cuando aceptó ser Madre del Salvador de la humanidad, María asumió todo lo que implicase la misión soteriológica de su Hijo y Señor. Esta aceptación María la actualiza en cada evento salvífico que se presenta ante sus ojos. Si Jesús abrió a sus discípulos su corazón declarando su muerte inminente (cf.

---

<sup>25</sup> Cf. I. DE LA POTTERIE, «La Madre de Jesús en el misterio de Caná», 14.

<sup>26</sup> Cf. A.M. ARTOLA ARBIZA, *Dolorosa. Meditaciones sobre la Compasión de María*, 237.

Lc 22,15), en forma parecida pudo dar a su Madre una indicación sobre el final de su vida. De un modo o de otro, María aceptó todo como un único e inescindible destino, como un único corazón. Es exactamente esta unión de voluntades que lleva a san Juan Eudes (1601-1680) a afirmar que se podría considerar como un único corazón los de Jesús y de María, acuñando la expresión: «El Sagrado Corazón de Jesús y María»<sup>27</sup>. Una misma hora, un único destino, una misma cruz esperaba el cuerpo de Jesús y el corazón de María. Del mismo modo una fue la alegría de la victoria y la gloria de la resurrección, fundamentando la posterior ascensión de la Madre por la unión total con el Hijo resucitado y sentado a la derecha del Padre<sup>28</sup>.

### 1.2.1. El ofrecimiento y preparación de la Víctima

La voluntad de María, por su humildad, obediencia y total santidad (*παναγιά*)<sup>29</sup>, dejan clara la unión de voluntades entre ella y su Hijo, entre ella y Dios, que son voluntades ontológicamente diferentes, pero totalmente unidas. Si el propio Cristo tenía en Sí dos voluntades en total consonancia, a partir de este principio, por la íntima unión de María con su Hijo, es posible entender que, siendo su voluntad totalmente suya, estaba en completa unidad con la voluntad de Jesús. Partiendo del principio de que cuanto más próximo a la causa, el efecto es camino para la misma causa<sup>30</sup>, cuanto más el discípulo hace la voluntad de María, más cerca estará de la voluntad divina y, como María tiene su voluntad totalmente unida a la de Dios, la voluntad de María puede ser considerada para los hombres como voluntad de Dios. Así, el dedicarse a María y hacerse instrumento de su acción, es colocarse en manos del Señor. Este principio aplicado a la acción de María de ofrecerse junto con la Víctima al Padre, determina la postura correcta de cómo cada sacerdote — ministerial o bautismal, cada uno a su modo — debe ofrecerse también junto con la víctima sacrificial en la oblación de la Iglesia.

---

<sup>27</sup> «Dos corazones unidos entre sí por el mismo espíritu y el mismo amor que une al Padre de Jesús con su Hijo muy amado, para no hacer de ellos más que un Corazón; no en unidad de esencia, cual es la unidad del Padre y del Hijo, sino en unidad de sentimiento, de afecto y de voluntad». SAN JUAN EUDES, *El Corazón admirable de la Madre de Dios*, 109. En otra obra afirma también el Santo: «Es así como el Corazón de Jesús es el corazón de María, y ambos corazones no son sino uno solo; y por donación que nos hicieron el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo y nuestra divina Madre, ese único Corazón también es nuestro, para que los hijos de Jesús y de María tengan el mismo corazón». ID., *El Corazón de Jesús*, 170.

<sup>28</sup> Cf. A.M. ARTOLA ARBIZA, *Dolorosa. Meditaciones sobre la Compasión de María*, 235-238.

<sup>29</sup> La total santidad de María y la consideración de los privilegios marianos se van delineando como necesarios para la integridad de la fe cristiana. Desde los inicios se rechazó la existencia de pecado en la Virgen, aunque se haya aceptado, por parte de algunos Padres, la posibilidad de imperfecciones, teoría rechazada por san Ambrosio y san Agustín. San Ambrosio (*De virginibus*, II, 2) hace una apología de la Virgen, adornándola con todas las virtudes y excluyendo de ella cualquier defecto. San Jerónimo relaciona la perfecta santidad de María con la Maternidad Divina. Esta convicción genera la presencia del título de *Panaghia* (*Παναγιά*): **Toda Santa**, la mujer donde no hubo ningún rastro de pecado; título muy utilizado en Oriente, tanto en la tradición antigua, católica, cuanto en la ortodoxa y que incentiva el desarrollo teológico de los privilegios marianos.

<sup>30</sup> San Pablo afirma que imitando a él, se está imitando al mismo Cristo, por la unión que él, Pablo, tenía con el Señor (cf. 1Co 11,1).



La pluma de Lucas al describir los detalles del nacimiento de Jesús relata que María lo envuelve en pañales y lo reclina en un pesebre. Estas son las señales con que el ángel indica a los pastores cómo encontrar a Jesús. El adjetivo utilizado por Lucas: «reclinado» (*κειμενον*), es el mismo que describe el momento en que el cuerpo de Jesús muerto, expulsado de la ciudad, es envuelto en una sábana y «reclinado» en el sepulcro (Lc 23,53)<sup>31</sup>. La figura de María que reclina a su Hijo en el pesebre, asociada al momento en que reclina al cuerpo inerte de Jesús en el sepulcro, relaciona los momentos fundantes de la acción de María en la preparación de la víctima que será ofrecida al Padre. El *fiat* mariano es preparatorio del ofrecimiento victimal de Jesús, como el «*fiat de Jesús*» pronunciado en el Huerto de los Olivos es preparación para su sacrificio redentor. María se asocia a toda la acción salvífica de su Hijo, ella es quien «prepara» su cuerpo por nueve meses, durante los cuales, a cada segundo era como si en ella ocurriera una transustanciación. Habiendo la Virgen santísima ofrecido su cuerpo inmaculado a Dios, Él tomaba los elementos maternos y los transustanciaba, esto es, se volvían divinos a partir del momento en que pasaban a integrar la naturaleza humana de esta Persona gestada, que es Dios<sup>32</sup>. En este sentido, cada alimento tomado por María, que sabía que lo hacía para su Hijo, era tomado con la seriedad de su visión de amplio panorama: esta materia vegetal o animal, pasando por su organismo y llegando a su Hijo, pasaría a formar parte del cuerpo real y físico del Hijo de Dios. Esta primera forma de transustanciación de la materia infrahumana en cuerpo, sangre, alma y divinidad de Cristo, constituyó durante los meses de gestación la preparación voluntaria que, aliada a la acción involuntaria del organismo materno, hacía de cada acto suyo, una participación en la formación de la víctima que sería inmolada futuramente en la cruz. Esta preparación no cesó con el alumbramiento virginal, sino que se hizo cada vez más voluntario y activo. Por eso, *Lumen gentium* (61) al describir los motivos de la maternidad espiritual de María sobre la humanidad, señala sus acciones maternas como alimentarlo, presentarlo al Templo, etc.

A los ocho días del nacimiento del Mesías María prepara a su Hijo para su primera ofrenda de sangre sacrificial. La Ley preveía la circuncisión antes incluso de que el niño la pudiera cumplir conscientemente. Este ofrecimiento de la sangre sacrificial de Jesús no es un acto voluntario suyo — por lo menos en su naturaleza humana —, pero es un sacrificio de Cristo hecho efectivo por un acto voluntario de María, que obedece a la Ley en su totalidad, ofrece la sangre de su hijo a Dios, cumpliendo cada requerimiento del Antiguo Testamento respecto a la vida de Jesús, de acuerdo a la determinación divina de que Él naciera «bajo la ley» (Cf. Ga 4,4) y por tanto en situación de solidaridad con todo el género humano y cumpliendo la determinación de parecerse en todo a sus hermanos (cf. Hb 2,17). El momento de la circuncisión en el contexto legal fue también la ocasión de la imposición del nombre *Yeshua*, que designaba la misión salvífica de Jesús, que se daría por su oblación

---

<sup>31</sup> Cf. J. C-R. GARCÍA PAREDES, *Mariología. Síntese bíblica, histórica e sistemática*, 105.

<sup>32</sup> Cf. J.S. CLÁ DIAS, *Lo inédito sobre los Evangelios*, I. Año A. Domingos de Adviento, Navidad, Cuaresma y Pascua – Solemnidades del Señor del Tiempo Ordinario, 438-439.

sacrificial, de modo que al imponer este nombre<sup>33</sup> — cuyo mandato fue dado igualmente a José y a María, aunque el oráculo de Isaías (7,14) lo atribuía sólo a la madre — ella preparaba a este Niño para su victimización final. El sello de la Alianza de Dios con Abrahán era signo de la Nueva Alianza sellada con la sangre del Señor, alcanzando en Jesús, no sólo su *cumplimiento* sino también su pleno efecto y su más perfecta realización. Este nombre ya le pertenecía a Jesús desde el comienzo, pues expresa la esencia y la misión del Verbo encarnado<sup>34</sup>.

Treinta y dos días después, la Virgen lo presenta al Padre en el Templo, cumpliendo el precepto legal, pero ofreciéndolo efectivamente con actitud oblativa para que el Padre pudiera servirse de Él con toda la disponibilidad que ella había manifestado en el momento de su aceptación incondicional en la casa de Nazaret, al declararse la *esclava del Señor*. Lucas, único evangelista que describe la escena, insiste por tres veces sobre la conformidad con las prescripciones legales. Considerando que María sabía que era innecesaria su propia purificación, pero lo hacía para cumplir con rigor la Ley, el motivo principal de su presencia en el Templo era la ofrenda que haría de su Hijo en reconocimiento del soberano dominio de Dios sobre Él. Jean Galot señala aquí el término *παρασνῆσαι* utilizado por el evangelista, que comparado con Lc 2,22 y Rm 12,1 significa «Ofrecer vuestros cuerpos como una hostia viva, santa, agradable a Dios», lo que da la connotación de *ofrenda en sacrificio* al gesto realizado en ese momento y que se aclara por toda la obra redentora subsiguiente. Esta acción adquiere una significación especial por el hecho de realizarse en el Templo, puesto que no estaba obligada por la prescripción legal. La Exhortación *Marialis cultus* (20) indica este aspecto oferente de la Virgen en el acto de la Presentación, sustentando que la Iglesia siempre ha percibido en el corazón de la Virgen «una voluntad de oblación que trascendía al significado ordinario del rito». Al llevar a Jesús al Templo, María manifiesta hasta qué punto considera a su Hijo como propiedad del Señor y desea positivamente ofrecerlo y preparar, con esa acción y aceptación positiva, todo el devenir de su obra redentora.

El encuentro con Simeón deja claro el destino dramático que esperaba al Niño que María estaba ofreciendo y consagrando al Señor. Su oráculo dirigido no al padre o a los dos, sino exclusivamente a la Madre del Niño, asociado a su cántico conocido como *nunc dimittis*, evidencia que él había reconocido en María la profetizada y esperada virgen que sería madre en Belén y sus palabras están evidentemente revestidas de carácter profético, revelándose como oráculo del Espíritu Santo, al relacionar a María a la universalidad salvífica de Jesús (*lumen ad revelationem gentium*) prevista por Isaías (42,6; 49,6) y al destino sufriente que caracteriza el mesianismo isaítico, así como el fin trágico preparado por las oposiciones con las que el «signo de contradicción» iba a encontrarse en el cumplimiento de su misión, anunciando la tragedia que se prepara y asociando a María al sacrificio victimal de Jesús.

---

<sup>33</sup> Cf. R. BROWN, *El nacimiento del Mesías. Comentario a los Relatos de la Infancia*, 452.

<sup>34</sup> Cf. JUAN PABLO II, *Vida de Jesús. Selección de textos*, 48-49.

El hecho de Simeón dirigirse exclusivamente a la madre como asociada al sacrificio de Jesús no se explica por razones humanas sino por motivos más elevados, que compromete totalmente a María (*tú misma*) a la preparación y ofrenda que será hecha futuramente al Padre, asociando inclusive el traspasamiento de su corazón con la profecía de Isaías sobre la muerte del *Siervo de Yahveh*: «fue traspasado por nuestras rebeldías» (Is 53,5)<sup>35</sup>.

Durante toda su vida, María mantuvo esta actitud oferente sobre todo en el momento del desenlace final del sacrificio redentor y del acto mariano de «reclinarse» (cf. Lc 23,53) a su Hijo en el sepulcro<sup>36</sup>. María gestó en su seno a la Víctima, la preparó durante todo su «crecimiento en estatura y gracia» delante de Dios (cf. Lc 2,52) y lo ofreció en total comunión al Padre, representando ahí a las criaturas redimidas que ofrecen al Padre la oblación perfecta de la sangre del Cordero que quita el pecado del mundo, lava y blanquea sus vestimentas maculadas para que puedan presentarse a su Creador.

Este ofrecimiento será consumado en el altar de la cruz donde ella entrega a la Víctima en holocausto al Padre. Jesús percibe estar en los últimos momentos de su vida, y rompiendo el silencio de la escena dolorosa, hace la solemne entrega del discípulo amado a María. Después de garantizar el apoyo de la Madre universal para toda la humanidad, Jesús entregó a su Madre a Juan, quien la recibe y la introduce en su casa, en su vida. Enseña León XIII, en la Encíclica *Iucunda semper*, que ante los ojos de la Virgen Santísima se cumplió el sacrificio de Cristo, víctima a quien ella había alimentado con su más pura substancia y ahora lo ofrece a la justicia de Dios<sup>37</sup>. San Pío X sustenta que su misión fue también guardar a esa Víctima, nutrirla y presentarla al altar en el día fijado, en que padeció con Él<sup>38</sup>. En la Carta apostólica *Inter Sodalicia*, Benedicto XV afirma:

[María] soportó el dolor y casi la muerte; abdicó los derechos de Madre sobre su Hijo para conseguir la salvación de los hombres; e inmoló (*inmolavit*) a su Hijo, de manera que se puede afirmar con razón que redimió al linaje humano con Cristo<sup>39</sup>.

Pío IX, en la Encíclica *Miserentissimus Redemptor*, afirma que María «habiéndonos dado y criado a Jesús Redentor, y ofreciéndolo junto a la cruz como víctima, fue también y es piadosamente llamada Redentora por la misteriosa unión con Cristo y por su gracia absolutamente singular»<sup>40</sup>. En la Encíclica *Mystici Corporis*, Pío XII enseña que ella ofreció (*obtulit*) su Hijo como nueva Eva al Eterno Padre en el Gólgota, con el holocausto de su amor materno, por todos los descendientes de Adán

---

<sup>35</sup> Cf. J. GALOT, *María en el Evangelio*, 66-70.

<sup>36</sup> El relato lucano describe la acción llevada a cabo por José de Arimatea, sin embargo, la relación anteriormente mencionada con el acto mariano de «reclinarse» a su Hijo en el pesebre permite aplicar esta acción a María del mismo modo que cuando decimos que una madre sepultó a su hijo muerto, no estamos afirmando que ella, con sus manos, ha cavado la sepultura y bajado el cadáver en la misma.

<sup>37</sup> Cf. H. MARÍN, *Doctrina Pontificia*, IV. *Documentos marianos*, 412, 287.

<sup>38</sup> Cf. H. MARÍN, *Doctrina Pontificia IV: Documentos marianos*, 488, 370-371.

<sup>39</sup> Cf. H. MARÍN, *Doctrina Pontificia IV: Documentos marianos*, 556, 419.

<sup>40</sup> Cf. H. MARÍN, *Doctrina Pontificia IV: Documentos marianos*, 608, 450.

manchados con su pecado<sup>41</sup>. Esta idea es compartida por el Concilio Vaticano II cuando en *Lumen gentium* n. 58, se afirma que ella se asoció «con entrañas de madre a su sacrificio, consintiendo amorosamente en la inmólación de la víctima que ella misma había engendrado». Las expresiones del Magisterio apuntan a una actitud de María que se identifica totalmente con la acción sacerdotal en el sentido de que ella cooperó con el sacrificio, preparó a la víctima, asistiendo junto al altar de la cruz, ofreciendo el propio sacrificio redentor junto con Cristo. El uso reiterado de la fórmula sacrificial «ofreció» (*obtulit*) no admite un significado meramente metafórico: María cooperó moral e inmediatamente en el sacrificio de la cruz, ya que ella, siendo Madre de Cristo, está asociada a su Hijo para realizar la obra redentora culminada en el santo madero. Esta cooperación mariana en el sacrificio de Cristo, es llamada por muchos autores de «cooperación típicamente sacerdotal»<sup>42</sup>, **no debiendo, sin embargo, identificarse con el sacerdocio ministerial**. Ella cooperó efectivamente al sacrificio de la cruz y en ella se da una especial vinculación con la Víctima divina para cumplir la obra de la Redención. Su actitud sacerdotal no es ministerial, ya que no ha recibido el Sacramento del Orden ni la potestad de presidir la Eucaristía y perdonar los pecados. Su oblación sacrificial constituye una peculiar participación en el sacerdocio de Cristo y por eso difiere del sacerdocio común de los bautizados y del ministerial.

En la audiencia general del 12 de agosto de 2009, Benedicto XVI resaltó la conexión profunda entre la Virgen María y el sacerdocio, en función de la Encarnación, precedida del sí dado en proyección al misterio pascual. Su afirmación es teológicamente muy precisa:

María está real y profundamente involucrada en el misterio de la Encarnación, de nuestra salvación. Y la Encarnación, el hacerse hombre del Hijo, desde el inicio estaba orientada al don de Sí mismo, a entregarse en la cruz a fin de convertirse en pan para la vida del mundo. De este modo, sacrificio, sacerdocio y Encarnación van unidos, y María se encuentra en el centro de este misterio<sup>43</sup>.

El Pontífice no habla sobre la actitud sacerdotal de María, probablemente para dejar esta cuestión a los teólogos, que ya han estudiado el tema en diversos textos y congresos internacionales<sup>44</sup>. Esta idea aparece por primera vez en una obra

<sup>41</sup> Cf. H. MARÍN, *Doctrina Pontificia IV: Documentos marianos*, 713, 562-563.

<sup>42</sup> Cf. J. IBÁÑEZ - F. MENDOZA, *La Madre del Redentor*, 272-275.

<sup>43</sup> BENEDICTO XVI, «La relación con María transforma la vida de los sacerdotes. Audiencia general del 12 de agosto de 2009», 12.

<sup>44</sup> Cf. A. BANDERA, «La Virgen María y el sacerdocio de Cristo», 35-60; I. BIFFI, «Maria, tipo della Chiesa, popolo sacerdotale», 61-70; S. DE FIORES, «Significato e valore della devozione mariana nella vita e nel ministero sacerdotale», 220-230; ID., «Popolo sacerdotale», *Maria. Nuovissimo dizionario*, II, 1273-1320; J. ESQUERDA BIFET, «Sacerdotes», NDM, 1799-1804.; M. NAVARRO, «Sacerdocio (María y el sacerdocio de Cristo)», NDM, 1770-1790; B. GHERARDINI, «Maria e il sacerdozio», 250-258; M. GUERRA GÓMEZ, «La Virgen María y su “sacerdocio” auxiliar del unico sacerdote, Jesucristo: Algunas consideraciones filosófico-teológicas en torno a un texto patrístico», 125-155; R. LAURENTIN, *Maria Ecclesia Sacerdotium*, I. *Essai sur le développement d'une idée religieuse. Marie, l'église et le sacerdoce*, II. *Étude théologique*, 1952-1953; E.M. TONIOLO, «Agganci storici per una teologia mariana del sacerdozio», 237-254; G. LANZETTA, *Il sacerdozio di Maria nella teologia cattolica del XX secolo*.

erróneamente atribuida a san Epifanio (siglo IV), pero probablemente varios siglos posterior, donde María es presentada como «*Sacerdos pariter et altare*», apareciendo sólo gérmenes confusos en la literatura de los diez primeros siglos. El tema aparecerá de modo parcial en autores escolásticos, siendo escrita una obra por primera vez *ex profeso* sobre el «sacerdocio de María» por Hipólito Marracci, con el título *Sacerdotium mysticum*, que no se llegó a editar ni se ha hallado su manuscrito, encontrándose referencias en otras obras del autor. En 1709 Urbain Robinet compuso un cántico para acompañar la la fiesta de la *Presentación de María*, llamado *Quam pulchre graditur Filia principis*, donde utiliza la expresión *Virgo sacerdos*<sup>45</sup>:

*Quid nos illaqueant improba gaudia?  
Cur nos jam pigeat vincula rumpere?  
Dux est virgo sacerdos,  
Fas sit, quo properat, sequi*<sup>46</sup>.

El papa Pío IX, en 1873, escribe una carta de elogio a la obra de Oswald Van den Berghe titulada *Marie et le sacerdoce*, publicada en 1872, que fue incluida en la segunda edición de la obra, el año 1875, en la cual se afirmaba que los Padres de la Iglesia atribuyeron a María el título de *Virgo sacerdos*<sup>47</sup>. María José Arana afirma que este mismo Papa otorgó una indulgencia a la advocación «*Maria Virgo sacerdos, ora pro nobis*»<sup>48</sup>, pero no cita la fuente de esta información, que parece estar equivocada y referirse a la oración indulgenciada por el papa san Pío X, el 09 de mayo de 1906, en la cual se invoca a Maria Madre de Cristo, Sumo Sacerdote: «*Sacerdos pariter et altare [...] Maria Virgo sacerdos, ora pro nobis*»<sup>49</sup>. Por otro lado, para evitar confusiones la Iglesia ha prohibido que María sea representada revestida con ornamentos sacerdotales; el decreto descarta la presencia del sacerdocio jerárquico y ministerial en María y afirma la necesidad de mayor precisión de lenguaje<sup>50</sup>. Después del Concilio Vaticano II, se encuentra una impostación que determina un punto de inflexión que coloca su foco en «el único sacerdocio de Cristo», diversamente involucrado en la Iglesia, evitando toda confusión:

El sacerdocio común de los fieles y el sacerdocio ministerial o jerárquico, aunque diferentes esencialmente y no sólo en grado, se ordenan, sin embargo, el uno al otro, pues ambos participan a su manera del único sacerdocio de Cristo. (LG 10).

*Analisi storica e teologica.* Esta relación de autores está citada en la nota 588 de la obra *La Vida Espiritual en la escuela de San Luis María Grignon de Montfort*, de Antonin Lhoumeau, 362.

<sup>45</sup> Para un detallado análisis del tema, consultar el artículo de Marceliano Llamera: «El sacerdocio maternal de María» publicado en la revista *Scripta de María* 4 (1981), 551-623. Los textos aquí citados están en las páginas 555, 558 y 559.

<sup>46</sup> E. DELEVOYE, imp., *Urbain Robinet. Étude biographique et littéraire*, 43.

<sup>47</sup> Cf. L. GAZZETTA, «Una memoria cancellata. Il culto alla “Virgo sacerdos” e la questione del sacerdozio femminile», 79, 182; M. LLAMERA, «El sacerdocio maternal de María», 559.

<sup>48</sup> Cf. M.J. ARANA, «María y la ordenación de las mujeres», 480.

<sup>49</sup> Pío X, «Indulgencia pro oratione “Maria mater misericordiae” del 9 de mayo de 1906», 109-110.

<sup>50</sup> AAS 8 (1916) 146. Cf. M. LLAMERA, «El sacerdocio maternal de María», 551-623. Este decreto del Santo Oficio, de quince de enero de 1913, fue promulgado el ocho de abril de 1916.

Sobre el tema, enfatiza Stefano de Fiores:

Si todos los creyentes son sacerdotes de Cristo, ¿por qué deberíamos excluir a María? Si todos son sacerdotes, que participan en el sacerdocio universal, María es sacerdote. Es verdad que no todos somos ministros por la imposición de las manos, mas todos los miembros de la Iglesia participan del sacerdocio de Cristo por el bautismo o por el encuentro directo con Cristo en el sacramento primordial. Así que no podemos decir que María es sacerdote ministerial u obispo, pero tenemos que reconocer en ella la *sacerdos Virgo*<sup>51</sup>.

El sacerdote monfortiano Antonin Lhoumeau<sup>52</sup> sostiene que el título de *Virgo sacerdos* María lo ha obtenido de la tradición católica<sup>53</sup>. No es que ella haya recibido el carácter y el poder que confiere la ordenación sacerdotal; su sexo lo impediría. Sin embargo — enfatiza el autor — «ella no es sacerdote solamente en el sentido en que san Pedro lo decía de todos los cristianos: “Sois reyes y sacerdotes”... (1P 2,5)», sino que «Ella cumplió funciones más eminentemente sacerdotales primero en el Calvario, y después cada vez que se renueva sobre el altar el sacrificio de la cruz». En oposición a esta postura, otros autores, como por ejemplo Salvatore Perrella<sup>54</sup>, defienden que el título *Virgo sacerdos* debe ser considerado «inadecuado y desactualizado para expresar la cooperación de María al evento de la salvación»<sup>55</sup>. Para esta postura, la mariología del Concilio Vaticano II presenta a la Madre de Dios bajo aspectos que dejarían ver una intención diferente, ligada a la obra de la salvación, como por ejemplo: *nueva Eva, socia Redemptoris, mater viventium, ancilla Domini*. Sin embargo, otra corriente teológica también actual, sustenta con base en el mismo Concilio, la tesis del sacerdocio no ministerial de María, sobre todo por la centralización conciliar del sacerdocio en Cristo y la valoración del sacerdocio bautismal, también llamado *sacerdocio común de los fieles*. El tema es polémico y debe mantenerse rigurosamente separado de la comparación con el sacerdocio ministerial, que tiene características muy diversas.

---

<sup>51</sup> Traducción nuestra. **Texto original:** «*Ora se tutti i credenti sono sacerdoti in Cristo, per quale motivo dovremmo escludere Maria? Se tutti sono sacerdoti, partecipando al sacerdozio universale, anche Maria è sacerdote! È vero che non tutti sono ministri mediante l'imposizione delle mani, ma tutti i membri della Chiesa partecipano al sacerdozio di Cristo in base al battesimo o all'incontro diretto con Cristo sacramento primordiale. Quindi non possiamo dire che Maria è prete o vescovo, ma dobbiamo riconoscere in lei la Virgo sacerdos! In questo ambito il titolo non è equivoco, come lo era al tempo di Pio X, perché esso indica che Maria partecipa in senso proprio, non metaforico o simbolico, al sacerdozio regale del popolo di Dio, ma non risulta che abbia partecipato al sacerdozio ministeriale*». S. DE FIORES, «Popolo sacerdotale», *Maria. Nuovissimo dizionario*, II, 1300.

<sup>52</sup> Cf. A. LHOUMEAU, *La Vida Espiritual en la escuela de San Luis María Grignon de Montfort*, 362-363.

<sup>53</sup> El P. A. Lhoumeau cita, en la nota 551, la obra de Mons. Van den Benghe (Vivès, París): *María y el Sacerdocio*, donde afirma haber una «rica colección de testimonios aportados por el autor».

<sup>54</sup> S.M. PERRELLA, *Le mariofanie. Per una teologia delle apparizioni*, 198-201.

<sup>55</sup> Comentando esta afirmación del teólogo servita, rebate el monfortiano Stefano De Fiores: «Debo observar que el título es legítimo e indiscutible a la luz de la teología conciliar y debe estar unido al reconocimiento de María como “tipo del pueblo sacerdotal”, que incluye la participación de la Madre, a título único, en la obra de la redención operada por su Hijo». S. DE FIORES, «*Maria Virgo Sacerdos nell'orizzonte del popolo sacerdotale*», nota n. 24, 149.

La corriente que defiende la legitimidad del título aplicado a María afirma que según *Lumen gentium*, este sacerdocio común de los fieles es consecuencia del Bautismo. Evidentemente María, concebida sin pecado, no necesitaba del Bautismo, como tampoco necesitaba la purificación cuarenta días después del parto, a la cual acudió con piedad. Sin embargo, sustenta Suárez, que ella con certeza recibió el Bautismo — como enseñan todos los teólogos (añade también Suárez) — para ofrecer un ejemplo para todos los fieles y para estar en condiciones de recibir el sacramento de la Eucaristía<sup>56</sup>. Asimismo, la Madre de Dios es saludada por el ángel Gabriel como la «llena de gracia» (Lc 1,28), su Inmaculada Concepción es como un Bautismo elevado a la máxima potencia, en cuanto anticipando los méritos de la pasión y resurrección de Cristo Mediador, en función de cuya Encarnación ella fue preservada del pecado original. En la Encarnación ella anticipa la aceptación del sacrificio de Cristo y su oblación espiritual que alcanza su máxima intensidad en el Calvario, donde su actitud sacerdotal aparece en la importante tarea de representar a la Iglesia, que recibe la redención y coopera con ella. En el altar de la cruz se culmina la actitud oferente de María que, con su fe ejemplar, conserva su fidelidad hasta el final. Los teólogos contemporáneos ponen de relieve que el sacerdocio de María «es colocado al lado del sacerdocio común de los fieles, pero con sus particularidades específicas»<sup>57</sup>, o «en grado sublime»<sup>58</sup>, siendo modelo del «pueblo sacerdotal».

Pablo VI precisa que «María, después de Cristo y por el poder de Cristo, se encuentra en el vértice de la economía de la salvación; precede y supera el Sacerdocio»<sup>59</sup>. Esta precedencia — puntualiza De Fiores — no es solo cronológica, mas sobre todo ontológica, porque nadie, en el plano de la santidad y de la cercanía a Cristo, puede llevar a cabo como ella el ministerio sacerdotal. Nadie como ella, ha compartido y ofrecido la inmolación de Cristo, como persona humana totalmente unida al Redentor<sup>60</sup>. La Santísima Virgen fue proclamada por el Papa Madre de la Iglesia y por tanto de todo el pueblo de Dios, tanto de los fieles cuanto de los pastores, que la llaman madre amorosísima<sup>61</sup>. En esta misma línea Juan Pablo II llama a María «la madre del sacerdocio, que recibimos de Cristo» y exhorta a los presbíteros a confiar a ella su propio sacerdocio<sup>62</sup>, puesto que la actitud sacerdotal de María está íntimamente ligada a la oblación de Cristo, de la cual nace todo sacerdocio ministerial cristiano y permite reconocer en María el título de *mujer eucarística*. Sin pretender atribuir a María el

---

<sup>56</sup> F. SUAREZ, *De Mysteriis vitae Christi*, q. 37, sectio 3, en S. DE FIORES, «Maria Virgo Sacerdos nell'orizzonte del popolo sacerdotale», 150.

<sup>57</sup> G. COLZANI, *Maria Mistero di grazia e di fede*, 286-287.

<sup>58</sup> J. AUER, *Gesú il Salvatore: Soteriologia mariología*, 476-477.

<sup>59</sup> PABLO VI, «María al vertice dell'economia della salvezza. Audiencia general del 7 de octubre de 1964», 958.

<sup>60</sup> Cf. S. DE FIORES, «Maria Virgo Sacerdos nell'orizzonte del popolo sacerdotale», 139-157.

<sup>61</sup> PABLO VI, «Allocuzione de Conclusionione della III Sessione del Concilio Vaticano II: Festa della Presentazione di Maria Santísima al Tempio Sabato, del 21 de noviembre del 1964», 231.

<sup>62</sup> «*Matrem sacerdotii quo a Christo sumus donati*». JUAN PABLO II, «Carta a todos los sacerdotes de la Iglesia por ocasión del Jueves Santo, del 8 de abril de 1979, 11», 415.

sacerdocio presbiteral o ministerial, se reconoce en ella el sacerdocio verdadero y propio de todos los miembros de la Iglesia, pero en modo excelente, como *tipo del pueblo sacerdotal*, encontrándose en ella los tres elementos constitutivos del tipo: representación concreta y excelsa de la actitud sacerdotal, en cuanto la creatura más íntimamente unida al sacrificio redentor del Hijo, *vínculo interno* con todos los seres humanos por ser hermana de los fieles y madre de todo el pueblo de Dios, que comprende los fieles y los pastores, *ejemplaridad* como modelo de entrega, de escucha, de actitud cultural, oración y maternidad, propiamente — como la llamó Juan Pablo II — *mujer eucarística*, o sea, proyectada a la Eucaristía durante toda su vida terrena<sup>63</sup>. María, como una *mujer nueva*<sup>64</sup>, supera todas las categorías conocidas tanto en el Antiguo cuanto en el Nuevo Testamento. Su oblación constituye una peculiar participación en el sacerdocio de Cristo que difiere y trasciende al sacerdocio común de los fieles, sin confundirse con el ministerio recibido en el sacramento del orden<sup>65</sup>.

### 1.2.2. Aceptación del sacrificio

Si la salvación está total e íntimamente ligada al sacrificio redentor de Cristo y la venida del Verbo está, por libre pero inmutable designio de Dios, ligada a su encarnación en el seno virginal de María (cf. Ga 4,4), no se puede negar una relación directa de nuestra salvación con la Santísima Virgen. Aunque sea indiscutible la participación de María en la historia de nuestra salvación, la opinión teológica diverge al momento de comprender cómo se ha dado esta participación, hasta qué punto fue colaboradora de Cristo y, sobre todo si la participación en la historia de la salvación implica también la participación en la propia redención de los hombres. Como fue visto anteriormente, el propósito de Dios es salvar al hombre por el hombre e integrar lo más posible a los hombres en la realización de la obra de la salvación<sup>66</sup>. De esta forma, no se puede prescindir de María en la obra salvífica de Cristo porque en caso contrario — afirma García Paredes — todo el sistema salvífico se caería por tierra. El deseo de Dios de contar con la aceptación de María, la inserta en la estructura fundante de la salvación humana<sup>67</sup>.

La comprensión paulina de Jesús como Cabeza de la humanidad explica que sus acciones están en la estructura misma de la salvación del hombre por su carácter de único mediador, por lo cual ninguna salvación o mediación sería posible prescindiendo de Él y, por esto, la mediación de Cristo es considerada la estructura fundante de la salvación humana.

<sup>63</sup> Cf. S. DE FIORES, «Maria Virgo Sacerdos nell'orizzonte del popolo sacerdotale», 157-160

<sup>64</sup> La expresión *mujer nueva* es usada aquí en el sentido aplicado por el papa Juan Pablo de una nueva creación deseada por Dios a partir de esta «*mujer nueva* querida por Dios para reparar la caída de Eva». Cf. JUAN PABLO II, *Catequesis sobre el Credo*, V. *La Madre del Redentor*, «María en el Protoevangelio. Audiencia general del 24 de enero de 1996, 3», 90.

<sup>65</sup> Cf. J. IBÁÑEZ – F. MENDOZA, *La Madre del Redentor*, 272-275.

<sup>66</sup> Cf. R. LAURENTIN, *Breve Tratado de teología Mariana*, 151.

<sup>67</sup> Cf. J.C-R. GARCÍA PAREDES, *Mariología*, 377-378.



Dios no necesitaba crear al hombre. Lo hizo por amor, para comunicar su amor. No necesitaba darle la libertad ni someterlo a la prueba inicial, pero determinó en su infinita sabiduría, hacerlo así. Sin embargo, puesto que Él mismo, Dios, ha instituido la libertad humana, Él la respeta y permite incluso que esta libertad atente contra sus propios planes de creación cuando es utilizada en contra de ellos. Es aquí que la aceptación mariana al sacrificio de Cristo encuentra todo su sentido antropológico y teológico. El Verbo eterno de Dios no necesitaba de ninguna criatura para salvarnos, pero la voluntad divina quiso que el pecado operado por un hombre y una mujer fuese también rescatado — en distintos grados — por un Hombre y una mujer. Por esta razón, Dios quiso asociar a María al sacrificio de su Hijo y contar con la aceptación voluntaria de ella para encarnarse. Con esa determinación Él quiso hacer de María su *socia salutis*, así como Eva fue la *socia peccati* de Adán, introduciendo a la virgen de Nazaret en la estructura fundante de nuestra salvación, tornando necesario, de una necesidad derivada de la voluntad divina, su consorcio para alcanzar la salvación de los hombres, en la cual María participa como colaboradora en la mediación única de Cristo, en ella insertada por voluntad expresa de la Santísima Trinidad, como el camino deseado por el propio Dios, participativo de la mediación fundante de Cristo<sup>68</sup>.

Tomando como base de todo acto de valor moral la libertad humana, la participación de María solo puede ser considerada activa si ella fue libre al decir sí a la invitación a participar del plan salvífico de Dios. En este sentido, es conocido el arrobamiento de san Bernardo al reflexionar sobre esta escena en que el propio Dios espera la respuesta de una *doncella judía*. Bernardo coloca a toda la creación de rodillas, suplicando a María que manifieste su aceptación a ser la Madre del Señor. En este momento, la salvación se ha puesto en manos de esta doncella, que debería decidir en nombre de toda la humanidad su participación en la obra salvífica de Dios. El alma de Bernardo sabe dibujar la teología de modo poético, representando la realidad de la expectación de toda la creación, de toda la humanidad, desde Adán y los patriarcas, hasta el último de los hombres, a esta respuesta, que decidiría el futuro del plan divino<sup>69</sup>. Delante de María — reflexiona Jean Lafrance — «Dios no “quiere”, “ora”. [...] está desarmado y renuncia al poder: se hace mendigo del amor que llama a la puerta de nuestro corazón. En el temor y la esperanza, dirige una súplica a María: “¿Quieres?”»<sup>70</sup>. Si ella consiente, la humanidad será libre del yugo del demonio, de la

---

<sup>68</sup> Para Hugo de San Víctor, el motivo de la necesidad de la cooperación de María con la obra redentora de su Hijo es para que el sacrificio ofrecido por nosotros «fuera algo nuestro, para que la redención nos perteneciera por cuanto que la víctima había sido tomada de lo nuestro». Y continúa su pensamiento: «Participaremos de esa redención si nos unimos mediante la fe en el Redentor que se hizo compañero nuestro mediante la carne» (*Summa de Sacramentis christianae fidei*, I, 8, c. 7 [SSL 176, 310]). Cf. J. AUER, *Curso de Teología Dogmática*, IV/2. *Jesucristo, Salvador del Mundo, María en el plan Salvífico de Dios*, 231.

<sup>69</sup> Cf. SAN BERNARDO DE CLARAVAL, *Las grandezas de María*, 69-71.

<sup>70</sup> Jean Lafrance utiliza la inusitada y feliz expresión «la oración de Dios a María» como título del tercer capítulo de su obra, explicando que el Señor, que podría imponer a María una maternidad sin contar con su voluntad, quiso ponerse en la postura orante para pedir su libre aceptación al misterio de la Encarnación. Cf. J. LAFRANCE, *En oración con María, la Madre de Jesús*, 35-36.

muerte y del pecado. Con su breve respuesta, se iniciará la «nueva creación». El porvenir del género humano y de toda la historia se encontraba en las delicadas manos de esta mujer elegida. De su palabra dependía, en este momento, el destino de toda la humanidad, como la palabra de la primera Eva cambió radicalmente la historia humana.

La Escritura atestigua que María siente temor frente a tan grande vocación y por esto escucha el mensaje: «*No temas María*». Ella no tarda como la esposa del Cantar (5,2-6), pero actúa con total libertad y con una donación activa e integral de su ser: «*fiat mihi secundum verbum tuum*». No sólo acepta, sino que lo hace con un acto de fe total y plena, que no se restringe al instante de la Encarnación, puesto que ella acepta ahí su vocación de Madre del Redentor, que la une de manera enteramente impar a la obra de la salvación humana<sup>71</sup>.

Esta aceptación inicial de María está implicada con el sentido soteriológico de la Encarnación, que en su dimensión teológica y en su realidad concreta es esencialmente redentora, siendo constitutiva de toda acción teándrica de Cristo, encontrando su punto culminante en la cruz. La muerte sacrificial de Jesús estuvo presente en forma embrionaria — sustenta Schillebeeckx —, en el primer instante de su existencia, como explicitó el mismo Cristo en las alusiones que hizo a su «hora». La Biblia no nos informa que María haya sabido de este desenlace dramático en el momento del mensaje angélico, ni había necesidad de saberlo, puesto que ella aceptó en la fe la encarnación del Mesías-Redentor y su aceptación fue destituida de límites al asumir voluntariamente la condición de «esclava» totalmente disponible en las manos de su Señor. Con razón, sustenta Merkelbach — marcando un nuevo parámetro en la mariología — que María no es sólo Madre del Dios-hombre, sino también del Dios Redentor, del Verbo que se encarnó para redimir, en cuanto que consintió voluntariamente en ser hecha Madre del Redentor<sup>72</sup>. Esta aceptación incluía, por tanto, todas las condiciones que Dios pudiera imponer subsiguientemente en la vida del Mesías y que si María no las conoció por una moción interior, las iría aprendiendo, paso a paso, durante la vida de su Hijo y de las palabras que «guardaba cuidadosamente en su corazón» (cf. Lc 2,19.51). Su respuesta incondicional significa que ella estaba dispuesta a someterse a todo lo que pudiera ocurrir en consecuencia de su inserción en el plan divino de salvación. Objetivamente, el elemento más doloroso y dramático sería la crucifixión. La aceptación de María la capacitó subjetivamente para seguir estando abierta a toda posibilidad divina y en esto se constituye su consentimiento implícito a la ejecución sangrienta de Jesús. La aceptación explícita y total de María a la encarnación del Redentor constituyó al mismo tiempo su libre consentimiento a los pasos que el Mesías iba a dar para cumplir su misión redentora, y estos pasos caminaron decididamente hasta la consumación del Calvario. Esta apertura inicial con que María acogió la oferta de maternidad respecto a Cristo y su consiguiente maternidad respecto a todos los hombres, lleva a Gabriel Roschini a sustentar que la maternidad divina de María debe ser considerada como un

---

<sup>71</sup> Cf. LG 61, 62.

<sup>72</sup> Cf. B.E. MERKELBACH, *Mariología. Tratado de la Santísima Virgen María Madre de Dios y mediadora entre Dios y los hombres*, 110.

principio complejo, equidistante entre la unidad y la duplicidad, que engloba su misión de Madre del Creador y Madre de las criaturas (incluyendo a los ángeles), proponiendo la expresión *Maternidad universal de María* como la más precisa para expresar teológicamente este doble rol materno<sup>73</sup>.

Por su vocación a la maternidad divina y a la maternidad espiritual<sup>74</sup>, María estaba desde el inicio orientada internamente hacia el consentimiento ulterior y explícito del sacrificio de Cristo. De esta manera se puede comprender que la maternidad espiritual de María se confirma durante toda la fidelidad de su vida en comunión integral con la misión de su Hijo. Sin embargo, es necesario señalar que ella fue madre espiritual del género humano en cuanto redimido *por la cruz*, incluso en el momento de la Anunciación<sup>75</sup>. Así, se puede considerar a María como la madre del cuerpo místico, que recibió el ser por la muerte sacrificial de Cristo.

El «martirio» de la Virgen se da en total unión y aceptación del martirio de su Hijo en virtud de la comunión total de dolores que tenía una raíz común: los dos sufrían por los pecados de la humanidad. Esta perspectiva puede revelar profundas implicaciones del papel de María en el sacrificio de la cruz, puesto que la comunión con los sufrimientos de Cristo ha dado completa explicitación a su aceptación inicial, pronunciada hacía más de treinta años. Esta real y profunda comunión en la ofrenda sacrificial redentora, en el momento histórico de su cumplimiento, fundamenta la afirmación de que el único ser humano que estuvo directamente involucrado en el acto redentor de Cristo fue la *mujer* anunciada en Génesis, que en este momento histórico singular se mantenía de pie junto a la cruz, preanunciado la sufriente y victoriosa mujer del Apocalipsis. Ella percibe la llegada de la muerte y escucha las últimas palabras de Cristo entregándole al discípulo amado como hijo suyo, ampliando el horizonte de su misión maternal. La disponibilidad sacrificial de María es así la continuación explícita de la inicial concepción corporal y recepción espiritual del Redentor en beneficio de todos los hombres<sup>76</sup>.

Del mismo modo, ella fue también la Madre del cuerpo muerto de Cristo, sufriendo en su corazón la herida del cadáver de Jesús, donde brotó sangre y agua, símbolo de la vida sacramental. No es posible pensar que María rechazó todos los dolores que acompañaron cada momento de su acción participativa en la obra salvífica

---

<sup>73</sup> Cf. G.M. ROSCHINI, *La Madre de Dios según la fe y la teología*, I, 114-115.

<sup>74</sup> Cándido Pozo explica que a Juan Pablo II no se le oculta que aquellos que sólo tienen padre común, no son plenamente hermanos, sino hermanastros. Por ello, era necesario que Jesús, además de concedernos a su Padre como Padre nuestro por adopción, nos otorgase a su Madre como madre nuestra espiritual. Para que esta maternidad no quedara reducida a un mero título jurídico, se realizó, por voluntad de Cristo, a través de una colaboración de María en la obra salvadora de Jesús. Cf. C. POZO, *Mariología de Juan Pablo II en los documentos previos a las catequesis marianas*, en JUAN PABLO II. *Catequesis sobre el Credo*, V. *La Madre del Redentor*, 13-14. El autor cita el *Discurso en el acto mariano nacional en Zaragoza* (6/11/1982), 4: *Insegnamenti* 5/3, 1181.

<sup>75</sup> Cf. E. SCHILLEBEECKX, *María, Madre de la Redención. Bases religiosas del Misterio de María*, 137-139.

<sup>76</sup> Cf. E. SCHILLEBEECKX, *María, Madre de la Redención. Bases religiosas del Misterio de María*, 139-140.

de su Hijo, sino que, por lo menos, reiteró, a cada momento, su primer *fiat* que nunca encontró solución de continuidad<sup>77</sup>.

Esta reiteración del *fiat* inicial colaboró en la formación del cuerpo místico de Cristo que recibió su existencia por la crucifixión, como un renovado título de la maternidad espiritual de María sobre la humanidad, como lo afirma el papa Pío XII en la Encíclica *Mystici Corporis*:

Ella, la que, libre de toda mancha personal y original, unida siempre estrechísimamente con su Hijo, lo ofreció como nueva Eva al Eterno Padre en el Gólgota, juntamente con el holocausto de sus derechos maternos y de su materno amor, por todos los hijos de Adán manchados con su deplorable pecado; de tal suerte que la que era Madre corporal de nuestra Cabeza, fuera, por un nuevo título de dolor y de gloria, Madre espiritual de todos sus miembros<sup>78</sup>.

### 1.3. María la primera «cristificada»

La esencia de la vida cristiana es la unión con Cristo, de modo que «la vida en Cristo» aparece como una necesidad y un deber de estado, lo que no es otra cosa que la vida para el Padre por la imitación de Cristo y la docilidad al Espíritu Santo. El sentido verdadero de la *sequela Christi* es hacerse «otro Cristo», es que Cristo viva en el cristiano, para poder decir con el Apóstol: «yo ya no vivo, pero Cristo vive en mí» (Ga 2,20). En otras palabras, la unión con Cristo debe ser tal que, en cierto sentido, Él se convierte en sujeto de todas las acciones vitales del cristiano.

El Bautismo nos hace hijos de Dios, capaces de la comunión total con el Padre, por el Hijo, en el Espíritu, de modo que se puede afirmar que con la gracia santificante la persona es «divinizada». La comunión eucarística nos une de tal manera con Dios que nos hace *deiformes* o *cristiformes*. El hombre puede participar de la vida divina no por esencia, sino por un don (cf. 2P 1,4) de una manera limitada, recibiendo una cualidad interior que lo asemeja a Dios y le da el poder sobrenatural de participar en su propia vida. Por la gracia santificante el hombre puede, por liberalidad divina, conocer y amar a Dios «a su modo», es decir participando de la felicidad propia de Dios, siendo configurado con Cristo por la acción del Espíritu Santo. Este es el fundamento teológico de la «deificación del hombre» por la gracia<sup>79</sup>. Por la misma razón, a la gracia se la llama *deiforme* o *deificante*, para indicar la semejanza o parecido que nos da con Dios y la potencia de que nos provee para participar en su actividad propia y esencial. Aquí se entiende la profundidad teológica de la afirmación hecha por el Señor a la mujer samaritana: «si conocieras el don de Dios...» (Jn 4,10)<sup>80</sup>.

<sup>77</sup> Cf. SAN BERNARDO DE CLARAVAL, *Obras completas de san Bernardo*, IV. *Sermones litúrgicos* (2º), «Sermo in dominica infra octavam Assumptionis, 14-15», 414-415. El abad de Claraval sustenta que la Virgen sabía que su Hijo resucitaría en tres días, pero aun así sufría unida a Él.

<sup>78</sup> Pío XII. «Encíclica *Mystici Corporis*, 51», 248.

<sup>79</sup> San Agustín deja claro el tema: «Este pan [...] santificado [...] es el Cuerpo de Cristo [...] Si lo habéis recibido dignamente, vosotros sois eso mismo que habéis recibido». SAN AGUSTÍN, *Obras completas de san Agustín*, XXIV. *Sermones* (4º) 184-272 B. *Sermones sobre los tiempos litúrgicos*. «El sacramento de la Eucaristía. Sermón 227», 285.

<sup>80</sup> Cf. G. MERCIER, *Cristo y la liturgia*, 15-16; 44-46; 48.

La vía de santidad exige identificación total con Cristo, que no simplemente como un capítulo de su vida espiritual, sino como el núcleo central de su santidad personal, puesto que ésta es, primordialmente, un proceso dinámico de cristificación, de configuración progresiva de cada bautizado con la humanidad santísima de Cristo<sup>81</sup>. Este hecho ha sido certeramente denominado «el estatuto teológico de la espiritualidad cristiana»<sup>82</sup>.

A partir del hecho central en toda la historia que es la Encarnación, por la cual Dios se anonada al punto de asumir la misma naturaleza del ser humano y hacer de nosotros partícipes de su divinidad<sup>83</sup>, la deificación promovida por la gracia santificante no puede tener otro significado que la conformación con Cristo, hacerse con el mismo «molde», la misma «horma» de Cristo, que según Pablo ocurre con nosotros en el Bautismo (cf. Rm 6,3-11), a través del cual el alma está sellada con la imagen de Cristo, marcada en el rostro con una semejanza profunda y radical con Él, con quien está configurada. Ser «deificado» no puede ser una expresión «desencarnada» como las ideas abundantes en religiones místicas como el budismo y el hinduismo. Nada más extraño a la profunda mentalidad católica que el espiritualismo desencarnado de la tradición órfica<sup>84</sup>, platónica, neoplatónica, con su fortísima tendencia a reducir todo el hombre al alma humana, y, por lo mismo, a la pura interioridad, a considerar el cuerpo, por su misma materialidad, como prisión y tumba del alma, y los sentidos como cadenas que no sirven para otra cosa que para impedir al alma el vuelo libre hacia su pura espiritualidad<sup>85</sup>. A partir de la Encarnación, en que Cristo no quiso hacerse sólo alma o sólo cuerpo, sino hombre completo, la *cristificación* encuentra un significado único y concreto: ser «cristificado» es hacerse «otro Cristo», vivir la vida de Cristo en todos los momentos, esto es ser verdaderamente cristiano. No hay otro camino, otra verdad, u otra vida posible para un discípulo de Cristo, lo que conduce a dos dimensiones de identidad con el Señor: externa, por la gracia divina e interna por la correspondencia a esta gracia, que nos hace semejantes a Cristo. Todos somos igualmente *imago Dei* pero la semejanza tiene grados. No se puede decir que Herodes es tan semejante a Cristo cuanto Juan, el «discípulo amado». Si caminamos en este rumbo, la conclusión lógica es que cuanto más el hombre se asemeje a Cristo, más plenamente él está «cristificado». El ser humano que alcanzó mayor semejanza, el discípulo más perfecto, el primer discípulo, el que fue llamado bienaventurado por haber creído es el único ser humano que fue

---

<sup>81</sup> Cf. M. BELDA, *Guiados por el Espíritu de Dios. Curso de teología espiritual*, 116.

<sup>82</sup> A. ARANDA, «El cristocentrismo de la espiritualidad cristiana», 628.

<sup>83</sup> Como canta la antifona de Vísperas en la festividad de la Circuncisión.

<sup>84</sup> El orfismo, de Orfeo, es una corriente religiosa de la antigua Grecia cuyo fundador sería considerado el maestro de los encantamientos. Mircea Eliade explica que poseemos poca información sobre el orfismo más antiguo, pero la fascinación que ejercieron sobre las minorías europeas durante más de veinte siglos constituye un hecho religioso de la más alta significación, cuyas consecuencias aún no han sido suficientemente valoradas. Los ritos secretos órficos, exaltados por ciertos autores tardíos, reflejan la gnosis mitologizante y el sincretismo greco-oriental, que influyó en el hermetismo medieval, el Renacimiento italiano, las concepciones «ocultistas» del siglo XVIII y el Romanticismo. Cf. M. ELIADE, *Historia de las creencias y las ideas religiosas. De la Edad de Piedra a los Misterios de Eleusis*, I, 18.

<sup>85</sup> Cf. C. VAGAGGINI, *El sentido teológico de la liturgia. Ensayo de liturgia teológica general*, 294.

invitado a participar de tal manera de esta unión, que entregó su propio ser en su totalidad a Cristo. Este es el primero y más plenamente «cristificado». Es por eso que cuando Cristo afirma que es su madre y su hermano quien hace la voluntad del Padre (cf. Mt 12,49-50), establece un parámetro para la verdadera maternidad en relación a Él. Consecuentemente, la persona que cumple con más perfección la voluntad del Padre, con más propiedad puede ser llamada Madre de Cristo. Siguiendo el citado pensamiento de san Agustín<sup>86</sup>, esta persona elegida de entre los hombres para tan grande misión fue la santísima Virgen María. Haciendo totalmente la voluntad del Padre, Santa María fue la más perfecta discípula de Cristo, identificándose totalmente con Él, gozando más unión e identidad con ser su discípula que con ser Madre del Señor. Aceptando la total identidad con su Hijo, María es la primera cristiana, la primera a ser *alter Christus* y, en el lenguaje muy apreciado por la teología oriental, ella es así la primera *cristificada*<sup>87</sup>, antes incluso de hacerse Madre de Dios por acción del Espíritu, por su aceptación en total adhesión a la voluntad del Padre, haciéndose Madre de Dios primero en su corazón y después en su seno virginal<sup>88</sup>. En efecto, el corazón de María — núcleo de su persona y centro de sus deseos — se encuentra totalmente cristificado: todos sus actos, desde los más sencillos, llevan siempre la huella de Jesús<sup>89</sup>. Por eso, cuando la *mujer anónima* de Lc 11,27 ensalza la maternidad biológica de aquella que ha llevado a Cristo en su seno, el Señor señala el motivo más profundo de la bienaventuranza de María, que es mucho más feliz por escuchar y guardar la palabra de Dios (Lc 11,28; cf. Lc 2,19.51).

#### 1.4. Aceptación voluntaria y ofrecimiento

La maternidad divina y, consecuentemente, la obra soteriológica de Jesucristo, contó con la aceptación libre de María. Sin embargo, la obra de la redención y la aceptación volitiva de María a la Encarnación son dos conceptos que no se relacionan obligatoriamente. No se puede afirmar que una madre, al aceptar la concepción de su hijo, participa de su obra. No podemos sustentar, por ejemplo, que la madre de Cristóbal Colón es partícipe del descubrimiento de América.

---

<sup>86</sup> «María, Madre de Jesús, cumplió la voluntad del Padre, mostrando así que fue la que más creyó: con razón superior, es del modo más excelente su Madre, puesto que es mayor merecimiento suyo ser discípula de Cristo que Madre de Él». SAN AGUSTÍN, *Obras completas de san Agustín*, X. *Sermones* (2º) 51-116. *Sobre los Evangelios Sinópticos*, «Sermón 72 A, 7», 364-365.

<sup>87</sup> Para los orientales, el hecho de la soteriología poseer una estructura trinitaria no significa minimizar el puesto que Cristo ocupara en la realización de la economía de la Encarnación, porque en el centro del proyecto trinitario está Cristo. En Cristo, el hombre participa verdaderamente del misterio trinitario. En este sentido, según san Basilio (*Tratado del Espíritu Santo*, XII, 28), llamarle Cristo significa hacer una profesión de fe completa: muestra que Dios es el que unge, el Hijo es ungido y el crisma es el Espíritu. Los teólogos ortodoxos fundan su tradición en la profesión de un profundo «cristocentrismo», por comprenderen la realidad de la salvación como divinización operada por Cristo: el hombre puede ser divinizado porque está *cristificado*; Cristo ocupa en el plan de Dios el puesto central y por ello toda la creación es contemplada desde, en vista y por medio de Cristo. Cf. Y. SPITERIS, *Salvación y pecado en la tradición oriental. Manual de teología ortodoxa*, 77-78.

<sup>88</sup> Cf. SAN AGUSTÍN, *Obras completas de san Agustín*, X. *Sermones* (2º) 51-116. *Sobre los Evangelios Sinópticos*, «Sermón 72 A, 7», 364-365.

<sup>89</sup> Cf. C.A. ROSELL DE ALMEIDA, *Cada día en el Corazón de María. Meditaciones marianas*, 4; 80.

En el marco de la economía salvífica deseada por la Providencia, que relaciona la salvación humana al sacrificio redentor de Cristo y, consecuentemente, a su pasibilidad a la misma, lo que ocurre a partir de la Encarnación que se ha dado históricamente para la salvación de la humanidad<sup>90</sup> — «Cristo vino al mundo para salvar a los pecadores» (1Tm 1,15) —, existe una relación directa entre la aceptación de María y la Encarnación, que es condición necesaria para la salvación, como fue efectivamente obrada. Consecuentemente, no es simple y directamente el hecho de ser madre lo que determina la participación de María en la obra salvífica de Jesús, sino su consorcio con una cooperación activa en la aceptación de la Encarnación y en su participación en la obra salvífica de su Hijo, incluyendo su ofrecimiento en nombre de todo el género humano<sup>91</sup>, haciendo concomitantes el inicio de la vida y obra de Jesús, con la aceptación de María. El Verbo, al encarnarse, ordenó todos sus actos a la redención, del mismo modo que María, aceptando, en la condición de «esclava del Señor», participar de esta obra que se iniciaba, pronunció su *fiat* dirigiendo todas sus intenciones al fin de la redención, de acuerdo en todo a la voluntad del Padre, que entrega a su Hijo, y con la del Hijo, que se ofrece a Sí mismo por la salvación de los hombres. Esta participación de María iniciada con la Encarnación, no es en ningún momento separada de los objetivos soteriológicos de su Hijo, de modo que el oficio de consorte que ella inició con su *fiat*, lo siguió ejerciendo hasta el final y lo sigue ejerciendo incluso después de asunta al cielo, como claramente afirma *Lumen gentium* (62). Este consorcio exigía una participación en todas las acciones del plan salvífico, en grado diverso, pero sin disminuir nunca la unión, puesto que ella fue elegida Madre de Cristo precisamente para ser su consorte en la redención humana. Siempre fiel a este cometido, María fue compañera y cooperadora en las acciones salvíficas de su Hijo, estando unida, en espíritu, a todos los actos voluntarios de ofrecimiento y entrega que Jesucristo hacía al Padre para la salvación de la humanidad<sup>92</sup>.

La unión hipostática podría ser comparada a un matrimonio espiritual que el Verbo contrae no sólo con la naturaleza humana que asume, sino también con toda la humanidad. El fundamento de todo matrimonio es el consentimiento mutuo de los contrayentes. El consentimiento del Verbo a la obra de la Encarnación aparece en el hecho de tomar la naturaleza humana, y el de la humanidad no puede ser encontrado en la misma naturaleza singular tomada por el Verbo, puesto que ésta no existe antes de la unión hipostática, sino que es precedida del consentimiento de un ser humano ya viviente. Este consentimiento, para tener valor moral, necesariamente debería ser dado voluntariamente y, por tanto, proferido por un ser humano preexistente a la misma unión

---

<sup>90</sup> Una fuerte corriente teológica, como se estudiará más adelante, defiende que la Encarnación se daría también en la hipótesis de no haber ocurrido el pecado original. Sin embargo, el hecho histórico es que este pecado se ha dado, dando a la Encarnación un carácter indiscutiblemente soteriológico.

<sup>91</sup> Santo Tomás sustenta que la aceptación de María fue dada en nombre de toda la humanidad: «En la Anunciación se esperaba el consentimiento de la Virgen en lugar del de toda la humana naturaleza». *S. Th.* III, q. 30, a. 1. Texto citado también en la Encíclica *Octobri mense*, del papa León XIII, n. 5.

<sup>92</sup> Cf. G. ALASTRUEY, *Tratado de la Virgen Santísima*, 529-530.

hipostática<sup>93</sup>. La Santísima Trinidad eligió para esto una persona que debería, en este acto, representar a toda la humanidad, y esta misión cupo a María como elegida para, a modo de una *mujer nueva*, de una *segunda Eva*, asociarse al *Nuevo Adán* consintiendo voluntariamente en esta unión, como la primera Eva consintió voluntariamente en la ruptura de la unidad constitutiva de la humanidad primigenia.

Para que el ofrecimiento sacrificial de Cristo fuese eficaz y completo, no era necesaria la participación de otro ser humano, puesto que Él mismo lo hacía en cuanto Dios y en cuanto hombre, pero, como decía san Bernardo, el mismo Dios había afirmado que «no es bueno que el hombre esté solo» (Gn 2,18) y por tanto era «conveniente que habiendo contribuido uno y otro sexo a la caída, ambos contribuyeran a la reparación»<sup>94</sup>. Toda la doctrina patristica de la *nueva Eva* y el paralelismo antitético que la sustenta, trae como consecuencia un paralelismo de unidad entre las voluntades de Cristo y de María, especialmente en la «hora de Jesús». Es interesante recordar aquí que cuando en las bodas de Caná, Jesús preguntó a María «¿Qué tengo yo contigo, mujer?», la pregunta fue seguida de la locución «Todavía no ha llegado mi hora» (Jn 2,4). Si alguien desea poner en duda la unión de María con todas las acciones de Jesús, no puede, manteniéndose fiel a las Escrituras, dudar de esta unión cuando llegue «la hora de Jesús», puesto que esto está claramente sustentado en el texto sagrado.

La aceptación voluntaria de María a la Encarnación fue aguardada por Dios para la concretización de su designio, como atestigua claramente el Evangelio de Lucas. Paralelamente, este *fiat* inicial que coincide con el inicio de la obra salvífica del Verbo encarnado, como acción libre y voluntaria de María, acompaña a todas las acciones salvíficas de su Hijo, no ya como determinante, sino como participativa, como colaborativa, de una colaboración tal que, aunque no sea rigurosamente necesaria, es real y eficaz. De este modo, no sólo la humanidad participa de la obra redentora, sino que los mismos redimidos no dejan de tener su parte activa en la misma.

En el Templo, a los doce años, Jesús dejó claro que la determinación de las acciones salvíficas no dependerían de María, sino exclusivamente de su voluntad, siempre unida a la voluntad del Padre. María supo guardar esta enseñanza y meditarla en su corazón (cf. Lc 2,19.51). Esto, sin embargo, no quita ni disminuye en nada su aceptación voluntaria, sino que da a la misma un carácter de obediencia en la fe, por la cual María se ha convertido, como decía san Ireneo, en causa de salvación para sí misma y para todo el género humano. Con razón, pues, piensan los Santos Padres que María no fue un instrumento puramente pasivo en las manos de Dios, sino que cooperó a la salvación de los hombres con fe y obediencia libres<sup>95</sup>, que se manifiestan desde de su aceptación a la concepción virginal de Cristo, hasta su muerte. Por eso la Constitución *Lumen gentium* (57-58) enumera detalladamente los principales eventos salvíficos de la vida de Jesús, relacionando a cada uno de ellos la correspondiente

<sup>93</sup> Cf. G. ALASTRUEY, *Tratado de la Virgen Santísima*, 69.

<sup>94</sup> Cf. SAN BERNARDO DE CLARAVALL, *Obras completas de san Bernardo*, IV. *Sermones litúrgicos* (2º), «Sermo in dominica infra octavam Assumptionis, 1», 395.

<sup>95</sup> Cf. LG 56.



participación voluntaria de María, especialmente su ofrenda al Señor en el Templo, donde profetiza Simeón que el Hijo sería signo de contradicción y que una espada atravesaría el alma de María, hasta el momento culminante en que se mantuvo erguida, totalmente unida a su Hijo que consumaba su sacrificio redentor, cumpliendo con el designio divino de sufrir profundamente con su Unigénito, asociándose con entrañas de Madre a su sacrificio, consintiendo en la inmolación del fruto de su seno virginal<sup>96</sup>.

#### 1.4.1. Valor ontológico del ofrecimiento mariano

En la interpretación de la expresión *κεχαριτωμένη*, presente en el relato lucano de la Anunciación, señalamos de modo especial la perspectiva *ontológica* que interpreta el vocablo a partir de la gracia santificante como «favor divino instaurado en un alma a título de cualidad permanente»<sup>97</sup>. Con acierto Juan Pablo II indica en *Redemptoris Mater* que en el contexto del anuncio del ángel esta expresión se refiere ante todo a la elección de María como Madre del Hijo de Dios. Paralelamente indica la dádiva sobrenatural, de la cual se beneficia María porque ha sido elegida y destinada a ser Madre de Cristo. Si esta elección es fundamental para el cumplimiento de los designios salvíficos de Dios respecto a la humanidad, la elección de María alcanza su ser en lo que hay de más esencial, haciendo de su elección y de su libre aceptación, lo que la diferencia esencialmente de cualquier otro ser creado, pues María se unirá a la misión de su Hijo. Todo esto eleva la persona y la misión de María a un plan excepcional y único, singular e irrepetible, como singular e irrepetible es la Encarnación del Verbo de Dios. De aquí la singularidad y unicidad del lugar de María en el misterio de Cristo<sup>98</sup>.

Sale al paso un interrogante: ¿Entendió María el destino sacrificial de su Hijo Salvador y, por tanto, su condestinación maternal sacrificial? Aunque sorprendida y turbada por la revelación de su misión, la Madre de Dios no podría ser una «madre divina improvisada». María estaba preparada para este cometido y por ello es la *llena de gracia* y tenía la *complacencia de Dios* (cf. Lc 1,28-30). Dios no revela parcialmente a María su vocación, dejándola en la ignorancia de lo que le propone y ocultándole su carácter sacrificial. La quiere *digna Madre de Dios* y salvaguarda su dignidad haciéndola consciente de la responsabilidad que contrae. Para esto no es necesario que Dios le haya revelado cada paso de su vida, pero sí es indispensable una amplia clarividencia del alcance divino y salvador del misterio a que su Hijo está destinado. Basado en san Agustín, el Concilio Vaticano II (LG 53) sustenta que la Virgen concibió antes en su espíritu que en su cuerpo al Hijo de Dios<sup>99</sup>. Santo Tomás aborda también el

---

<sup>96</sup> García Paredes, en su obra *Mariología*, propone que la profecía de Simeón no debería ser colocada en conexión directa con el sufrimiento y el dolor del Calvario. Para él, la «espada» debería entenderse más bien como la separación, la división del pueblo de Israel provocada por Jesús. En esta ocasión — piensa García Paredes — ella, como discípula, aprendería a romper los lazos familiares. Cf. J.C-R. GARCÍA PAREDES, *Mariología. Síntese bíblica, histórica e sistemática*, 112-114.

<sup>97</sup> J. GALOT, *María en el Evangelio*, 20.

<sup>98</sup> Cf. RM 7.

<sup>99</sup> Cf. M. LLAMERA, «El sacerdocio maternal de María», 586.

tema, afirmando que convenía «que se anunciara a la Virgen que había de concebir a Cristo, para que se cumpliera el orden apropiado en la unión del Hijo de Dios con su Madre, esto es: que fuera instruida su mente respecto de Él, antes de que lo concibiera en su cuerpo<sup>100</sup>. En cuanto al destino sacrificial de su divino Hijo, que consacrificaría su vida, era propio que lo supiera por intermedio del ángel, antes de que le fuera revelado a través de Simeón<sup>101</sup>. María sería la madre del Nuevo Adán, que venía a recapitular todas las cosas como una nueva creación. Debería tener, por tanto, una conciencia de su misión para que su consentimiento fuera válido, integral y verdadero.

En la Carta a los Efesios (1,4-8) san Pablo describe la preparación remota obrada por Dios y su elección, «antes de la creación del mundo», para que seamos sus hijos adoptivos por medio de Jesucristo. Adopción que, según la Carta a los Gálatas (4,5), llevó al Creador a enviar a su Hijo al mundo, nacido de mujer, es decir, en una calidad ontológicamente semejante a nosotros desde el punto de vista de la naturaleza humana, puesto que todo aquel que nace de mujer tiene la misma naturaleza<sup>102</sup>. Esta elección indica la realización histórica del plan salvador de Dios, en sentido activo. Sin embargo, en el caso de María, relatado por Lucas, el verbo *llenar* está utilizado en sentido pasivo, indicando el resultado de una acción pasada, pero que perdura (*llena*), evidenciando que esa gracia en María es una realidad anterior al hecho histórico de la Anunciación y por tanto, debe ser entendido no como una santificación de María en el momento de la Anunciación, sino como una santidad precedente y permanente, de modo que se podría traducir con más precisión como «siempre santa»<sup>103</sup>.

Siendo María la persona que recibió desde toda la eternidad la misión de ser la Madre del Redentor y de preparar a la Víctima que sería ofrecida al Padre, su aceptación libre (característica ontológicamente humana) y su ofrecimiento como persona humana (cualidad que Cristo nunca asumió formalmente) permiten a María representar al lado de Cristo a la humanidad y a la Iglesia, puesto que sólo ella, entre los hombres, la puede representar por su comunión con Cristo. La voluntad divina de integrar a los hombres en su obra se valió de la persona ontológicamente más cercana desde el punto de vista humano — su madre — y la persona humana más santa — María —, caracterizando el valor ontológico de su ofrecimiento como la participación más exigente y al mismo tiempo más dolorosa en el sacrificio redentor de Cristo<sup>104</sup>.

---

<sup>100</sup> S. Th. III, q. 30, a. 1.

<sup>101</sup> Cf. M. LLAMERA, «El sacerdocio maternal de María», 586-587.

<sup>102</sup> Evidentemente, en el caso de Jesucristo, esta naturaleza humana, en todo semejante a la nuestra, excepto en el pecado, está hipostáticamente unida a la naturaleza divina, en la unidad de la Persona del Verbo preexistente y eterno.

<sup>103</sup> Cf. M. PONCE CUÉLLAR, *María, Madre del Redentor y Madre de la Iglesia*, 84-86.

<sup>104</sup> Cf. R. LAURENTIN, *María, clave del misterio cristiano: La más cercana a los hombres, porque es la más cercana a Dios*, 33-34.

### 1.4.2. Ofrecimiento unido al ofrecimiento de Cristo

Si la obra redentora de Cristo encuentra su expresión más profunda en su ofrecimiento que se caracteriza como acción sacerdotal por excelencia<sup>105</sup>, ello implica que la asociación de María a su Hijo redentor es, ante todo, asociación a su atributo y a su ministerio de único sacerdote del Nuevo Testamento.

La maternidad de María está directamente relacionada al carácter redentor de su Hijo, que obra esta redención por su ofrecimiento sacerdotal y por su sacrificio. Esta redención se encuentra incoada en la Encarnación, por la cual Cristo «se constituyó en cabeza de su cuerpo místico que es la Iglesia» en el seno virginal de María<sup>106</sup>. Es exactamente por vía del sacerdocio que Cristo ejerce su función redentora y de cabeza de la humanidad. Por esta razón — afirma Antonio Bandera — se hace claro que la maternidad de María recae directamente sobre Jesucristo sacerdote, y que, por lo mismo, está reclamando una participación singularísima de ella en el sacrificio que Cristo hace de Sí mismo en la cruz como culminación de su ministerio sacerdotal. De esta consideración se mira la participación de María en el sacerdocio de Cristo, la cual sería una dañina equivocación metodológica poner en comparación con el ministerio ordenado, pero que tampoco puede ser igualado al llamado sacerdocio «laical». La participación de María está en la línea de la maternidad, pues es como Madre de Cristo sacerdote y asociada a la obra salvífica de Cristo redentor, consumada en una acción típicamente sacerdotal, que encontramos la visualización correcta de la asociación de María al sacerdocio supremo de su Hijo, que es de índole maternal y está orientada al momento en que Cristo ejerce con plenitud el atributo de sacerdote<sup>107</sup>.

En este sentido, es necesario considerar con atención la postura tomada por la Comisión teológica del Concilio Vaticano II, frente a una objeción colocada por dos padres conciliares respecto al uso de la expresión «afecto maternal», al aplicar la imitación a María a la caridad apostólica de cada una de las personas en particular. En la opinión de los objetantes, esta expresión no se aplicaría correctamente a los varones y por eso debería ser cambiada por «eminente caridad». La Comisión fue firme en mantener la expresión, afirmando que la misma no podría ser reemplazada por otra, visto que era lo más importante de la frase, la cúspide de la afirmación, y que en la aplicación a los hombres no había dificultad, puesto el propio Apóstol cuando escribe a los Gálatas afirma que por ellos «sufre dolores de parto, hasta que Cristo se forme en ellos» (Cf. Ga 4,19)<sup>108</sup>.

---

<sup>105</sup> Cristo es el único sacerdote del Nuevo Testamento, este sacerdocio por excelencia es participado de modo diverso por los bautizados y especialmente por los ministros ordenados. La diferencia entre los dos sacerdocios, evidentemente no es sólo de grado, sino de esencia, sin embargo, ambos son partícipes del único sacerdocio de Cristo.

<sup>106</sup> Cf. LG 61.

<sup>107</sup> Cf. A. BANDERA, *La vida religiosa en el misterio de la Iglesia. Concilio Vaticano II y santo Tomás de Aquino*, 12-13.

<sup>108</sup> Cf. J. GALOT, «María, tipo y modelo de la Iglesia», 1199.

El P. Marceliano Llamera afirma que al ser predestinada a la maternidad del Dios-Redentor, María recibió la misión de donar al mundo la víctima redentora. Son precisas sus palabras:

Al aceptar y causar maternalmente la Encarnación para el destino victimal del Hijo, María aceptó la donación de esta víctima; la ofreció y la inmoló ya en su corazón y se comprometió a su entrega efectiva en la forma preordenada por la providencia salvadora. María, pues, estaba destinada a la ofrenda e inmolación de su Hijo, esto es, a la realización del sacrificio de la cruz por su misma predestinación maternal. [...] La maternidad divina de María deriva o se expande en maternidad espiritual que confirma su función de sacerdocio y de sacrificio maternal<sup>109</sup>.

Queda claro así que la maternidad divina conlleva a una participación activa de María en la entrega de la Víctima para la inmolación, no sólo por su unión en el dolor, sino por su cooperación activa en la obra de su Hijo cuyo fin era la victimación en la cruz.

El ofrecimiento de María está totalmente unido y dependiente del ofrecimiento de Cristo, sin el cual, no encontraría ningún sentido teológico. En esto se evidencia un paralelismo entre María y el sacerdocio participativo del de Cristo porque ambos tienen como finalidad dar a Cristo a la humanidad. El Hijo de Dios se hizo hombre para ser sacerdote-redentor de la humanidad, pudiendo ser víctima a favor de ella. María aceptó participar de esta humanización del Hijo de Dios, que permitió que Él fuera sacerdote-redentor para la salvación de los hombres. Cuando se dice que María fue la Madre del *Sumo Sacerdote*, o también que Cristo *fue hecho Sacerdote en el seno de María*, no se ha de entender sólo en el sentido pasivo de que así se verificó en ella, sino también en el sentido activo de que es éste el resultado efectivo de su maternidad, de modo que María fue su madre para que Él fuera Sacerdote y Cristo fue Sacerdote porque María fue su madre. Así, concluye el P. Marceliano Llamera:

Sería incoherente con la analogía general que rige en la asociación soteriológica de María con Cristo, no reconocer la concausalidad del influjo maternal de María en la comunicación del sacerdocio ministerial<sup>110</sup>.

San Bernardo aporta una reflexión teológica importante al presentar a María como colaboradora en la redención, no sólo por su aceptación a ser la madre del Redentor, sino por compartir su pasión redentora. Para él, la presentación de Jesús en el Templo por manos de María es una ofrenda que prelude el sacrificio del Calvario<sup>111</sup>. María es modelo del sacerdocio, no por la recepción de un sacramento, sino por su unión con el ofrecimiento de Cristo que es al mismo tiempo aceptado y cofrecido por ella. María como *tipo* de la Iglesia no podría dejar de ser *tipo* del sacerdocio que caracteriza a la Iglesia de Cristo<sup>112</sup>. En este sentido, el Concilio Vaticano II facilita la comprensión de la

<sup>109</sup> M. LLAMERA, M. «La Virgen María agente del culto cristiano», 30-31.

<sup>110</sup> M. LLAMERA, «El sacerdocio maternal de María», 585; 619-620.

<sup>111</sup> Cf. SAN BERNARDO DE CLARAVAL, *Obras completas de San Bernardo*, III: *Sermones litúrgicos (Iº)*. «En la Purificación de Santa María. Sermón III, 2: PL 183, 370», 381-382. Lo recuerda Pablo VI en *Marialis cultus*, 20.

<sup>112</sup> No teniendo el sacerdocio ministerial, María no puede ser considerada estructuralmente *tipo* del

unión del ofrecimiento de María con el de Cristo, sin ninguna confusión con el sacramento del Orden, al poner en primer término el «sacerdocio de Cristo», participado de modos diversos en la Iglesia (LG 10)<sup>113</sup>.

Toda la plenitud de gracia existente en la Iglesia depende totalmente del Verbo encarnado. En función de esta verdad meridiana, puntualiza Cyril Vollert:

La relación de Cristo y María trasciende en esencia a la de la Iglesia. Ella no es un miembro más que participa sencillamente de la relación general que todos los demás miembros tienen con su Cabeza, ni siquiera como el miembro de mayor grado. María está unida al Verbo encarnado de modo único, que sobrepasa las relaciones que Cristo tiene, por la gracia, con el resto de la Iglesia<sup>114</sup>.

La divina maternidad domina por entero toda la vida y la personalidad de María; cada gracia que ella recibe va dada según la medida de su dignidad de Madre de Dios, consecuentemente, no se le imparte por medio de la Iglesia.

La conclusión de Vollert respecto a las relaciones entre Cristo, María y la Iglesia es clara:

Sus relaciones [de María] con Cristo quedan definidas por su maternidad divina y ésta es anterior en los decretos de Dios al establecimiento de la economía de la gracia y fundación de la Iglesia. La relación de María con la Iglesia, sin embargo, nace de su relación con Cristo<sup>115</sup>.

En este sentido, si el sacrificio de Cristo es ofrecido actualmente por la Iglesia como renovación de su ofrecimiento redentor, esta oblación de la Iglesia no puede ser considerada nunca de modo separado de la de Cristo. El silogismo es evidente: si el ofrecimiento de María está esencialmente unido al ofrecimiento de Cristo, haciéndose uno con él, el ofrecimiento de la Iglesia está unido, en Cristo, al ofrecimiento de María.

## 2. LA ELEGIDA COMO SOCIA EN LA OBRA REDENTORA

La Epístola apostólica *Ineffabilis Deus* enseña que Dios eligió y señaló, desde el principio y antes de los tiempos, una madre, para que su Unigénito, hecho carne de ella, naciese, otorgándole un grado de amor que está por encima de toda criatura<sup>116</sup>. Esta idea es complementada por Juan Pablo II en *Redemptoris Mater*, al decir que María está presente en el misterio de Cristo antes incluso de la creación del mundo, como aquella que el Padre ha elegido como Madre de su Hijo, confiándola eternamente al Espíritu de santidad<sup>117</sup>. Esta elección está, por tanto, inescindiblemente relacionada a la misión

---

sacerdocio cristiano jerárquico. Todo cristiano que se ofrece a sí mismo encuentra en María un modelo, en este aspecto la tipología de María es completa. Por otra parte, no falta una ejemplaridad de María frente al mismo sacerdocio ministerial en la medida en que éste representa a Jesucristo en el mundo. El autor cita aquí a I. BIFFI, «Maria, tipo della Chiesa, popolo sacerdotale», 70.

<sup>113</sup> Cf. F. FRANZI, «Sacerdotes», NDM, 1793-1796.

<sup>114</sup> C. VOLLERT, «María y la Iglesia», 927-928.

<sup>115</sup> C. VOLLERT, «María y la Iglesia», 928.

<sup>116</sup> Pío IX, «Epístola apostólica *Ineffabilis Deus*, 1», 171.

<sup>117</sup> Cf. RM 8.

cooperadora de María en la obra salvífica de su Hijo, privilegio que vertebra su vocación específica y única.

María reconoce esta vocación en el *Magnificat* y consagra todas sus acciones y sentimientos al servicio de Dios, aceptando una vocación que se caracteriza por la invitación a ser *socia en la obra redentora* de Jesucristo, título que realza la participación humana en la salvación no sólo como receptora pasiva de la misma, sino como cooperadora activa de la obra salvífica que no se da por la *sola gratia*, sino con la participación de la humanidad, tanto la de Cristo, cuanto la de los redimidos. Ya san Agustín atribuye a la Virgen la calificación de «colaboradora» en la Redención<sup>118</sup>, título que, según Juan Pablo II, subraya la acción conjunta y subordinada de María a Cristo Redentor<sup>119</sup>. Este título no ha encontrado acogida positiva en la teología protestante, dada la concepción pasiva con que ésta considera la cooperación del hombre en la salvación, en función de los conocidos principios *solus Christus, sola gratia*. En las Sagradas Escrituras María aparece concretamente asociada a Cristo desde el primer momento de su acontecimiento salvífico hasta el Calvario y el acontecimiento pascual, apareciendo en los Evangelios siempre asociada a la redención obrada por Cristo:

Junto a la cruz, como en la anunciación, la actividad de María es esencialmente un consentimiento en el que están comprometidas su fe y su amor. En la Encarnación, consentimiento a la vida, a aquella vida humana que ella da a su Hijo; en la redención, consentimiento a la muerte, aquella muerte humana que Cristo debía sufrir (Lc 24,46) para rescatar al mundo. Pero estos dos consentimientos no son en realidad más que un mismo y solo consentimiento: el *fiat* de la Anunciación (Lc 1,38), que contemplaba incondicional e irrevocablemente todo lo que habría de realizarse<sup>120</sup>.

Como redimida, María se asocia a la obra de su Hijo<sup>121</sup>, unida a la colaboración que todo cristiano debe aportar en la obra salvífica: «somos colaboradores de Dios», afirma san Pablo (1Co 3,9). La cooperación de los cristianos es posterior al sacrificio redentor de Cristo, mientras que la de María lo antecede y se realiza durante el acontecimiento mismo, en calidad de madre, extendiéndose a la totalidad de su obra salvífica. Solamente ella — enseña con precisión Juan Pablo II — fue asociada de ese modo al sacrificio redentor, mereciendo la salvación de todos los hombres, de modo único e irrepetible. Esta singularidad se encontrará en una intención particular de Dios con respecto a la Madre del Redentor, a quien Jesús llama por el título de *mujer* en dos ocasiones solemnes (cf. Jn 2,4; 19,26), evidenciando que su asociación a la obra salvífica se da por su condición femenina de madre, que transmitió la naturaleza humana al Hijo de Dios. Por este designio divino, María representa al pie de la cruz a la

---

<sup>118</sup> Cf. SAN AGUSTÍN, *Obras completas de san Agustín*, XII. *Tratados morales*, «La santa virginidad, 6», 145.

<sup>119</sup> Cf. JUAN PABLO II, *Catequesis sobre el Credo*, V. *La Madre del Redentor*, «La Virgen María, colaboradora en la obra de la Redención. Audiencia general del 9 de abril de 1997, 1», 229.

<sup>120</sup> R. LAURENTIN, *La Vergine Maria: Mariologia post-conciliare*, 228.

<sup>121</sup> A. AMATO, «Jesucristo», NDM, 965-966.

humanidad redimida que, necesitada de salvación, contribuye activamente para la concretización del proyecto salvífico de Dios<sup>122</sup>.

Ontológicamente, Jesucristo se constituye en redentor de la humanidad por la unión hipostática, ordenada por Dios para este fin. Como Persona distinta del Padre, el Verbo acepta esta unión y se hace efectiva la redención por todos los actos de su vida, culminando con su sacrificio cruento y su resurrección gloriosa. Por su predestinación a ser Madre de Dios, María es aceptada por el Verbo como su Madre y al mismo tiempo acepta esta maternidad que es el fundamento ontológico de su unión con Cristo, asociándose íntimamente con Él en el orden hipostático y en el fin soteriológico de la Encarnación. De este modo, la calidad de *socia* atribuida a María no debe restringirse a la maternidad, o a la consumación sacrificial redentora de Jesús, sino a toda la vida del Redentor, por la unión total entre la Madre y el Hijo que se consolida, al mismo tiempo que adquiere íntima conexión durante todo el transcurso de la vida de Jesús, manteniendo una relación de subordinación y dependencia, como señala Gabriel Roschini:

La redención de Cristo fue:

- Principal.
- Suficiente en sí misma.
- Independiente.
- Absolutamente necesaria.

La cooperación de María fue:

- Secundaria.
- Insuficiente por sí misma.
- Dependiente o subordinada.
- Hipotéticamente necesaria<sup>123</sup>.

Por otro lado, Manuel Cuervo<sup>124</sup> establece de manera exhaustiva las diferencias entre los actos de María como *socia del Redentor* y los de Jesucristo, el único Redentor, llegando a la conclusión de que tanto los actos de Jesús como los de María, por razón del orden hipostático, consiguen el fin de la Encarnación según un grado de perfección diversa, en ellos se encuentra intrínsecamente la forma redentiva, no de un modo totalmente igual ni tampoco totalmente diverso, sino proporcionalmente semejante, o sea, *análogamente*, con una analogía de proporcionalidad propia, con distancia infinita<sup>125</sup>. Esta función cooperadora de María caracteriza también su participación en la conquista de las gracias alcanzadas por su Hijo, acción comparable a la de una reina que participa, de algún modo, de las conquistas del rey. El texto del *Protoevangelio* insinúa una asociación de la *mujer* en la victoria de su linaje contra la serpiente y,

---

<sup>122</sup> Cf. JUAN PABLO II, *Catequesis sobre el Credo*, V. *La Madre del Redentor*, «María, cooperadora en la obra de la redención. Audiencia general del 9 de abril de 1997, 2-3», 229-231.

<sup>123</sup> Cf. G.M. ROSCHINI, *La Madre de Dios según la fe y la teología*, I, 474.

<sup>124</sup> M. CUERVO, *El postulado de la Maternidad Divina en Mariología*, 310-311.

<sup>125</sup> Cf. A. ROYO MARÍN, *La Virgen María. Teología y espiritualidad marianas*, 151-155.

consecuentemente, en el resultado de esa lucha. Esta asociación en un combate que conduce el Rey Mesías es muy superior a la que podría suponerse de una *gebirâ* — figura atribuida a María como madre del rey en la dinastía de David —, cuyo papel no era propiamente participativo de las acciones del reinante<sup>126</sup>. Así, la cooperación con la cual María se asocia a la acción salvífica de su Hijo no es meramente mediata. Se minimizaría su colaboración reduciendo su eficacia al hecho de que por su consentimiento se ha formado en ella la Víctima que posteriormente se inmolaría por nosotros, puesto que en su seno no se formó sólo un ser humano que vivió una historia singular, sino la Cabeza del Cuerpo místico, realidad soteriológica que hace posible al hombre alcanzar los frutos conquistados por Cristo. En este sentido, las palabras de Pío XII en la Encíclica *Ad caeli Reginam*, que son una cita de Pío IX<sup>127</sup>, se refieren a la intercesión de María como a la de una reina que está *a la derecha de Cristo*. En su enseñanza, Pío XII alude a los títulos específicos de Reina con que María intercede (Maternidad Divina y cooperación a la obra salvadora), utilizando una fórmula que tiene cierta semejanza con las palabras «está sentado a la derecha del Padre», que se recita en el Credo, aunque no coincide con ellas en cuanto que falta el verbo *sedet*, y en su lugar se dice *adstat*. La fórmula cristológica («sentado a la derecha del Padre»), precedida por la afirmación de la ascensión, se interpretó en los primeros siglos como afirmación de la victoria de Cristo y, con ello, como afirmación de su poder. También la frase de Pío XII, que describe a María intercediendo a la derecha de su Hijo debe explicarse como fórmula de poder, y estaría en relación con la situación glorificada que María ha entrado por su Asunción<sup>128</sup>.

Unida a Cristo, María ha sufrido por nuestra salvación, mereciendo participativamente la gracia redentora, satisfaciendo verdaderamente por nuestros pecados y co-ofreciendo al Padre la Víctima del sacrificio redentor, además de ofrecerse a sí misma — y en este sentido también se inmoló —, junto con su Hijo, para la salvación de la humanidad, cooperando con Él de modo inmediato en la obra de la redención. Esta unión de la acción mariana subordinada pero inseparable de la de Cristo no añade, y no podría añadir, nada a los méritos y satisfacciones del Redentor, pero contribuyen a la obra salvífica, trazando un paralelo con el pecado cometido por la humanidad (Adán y Eva solidariamente). Por voluntad divina la reparación fue hecha a modo de una *nueva creación* en que un *nuevo Adán* tendría como socia a una *nueva Eva*. Es por medio de María que el Verbo hace su entrada en el orden natural y la naturaleza humana en el orden sobrenatural<sup>129</sup>.

La figura de María en la obra redentora de Jesucristo, además de hija, madre y sierva, se caracteriza como socia y compañera singularmente generosa (LG 61) en todo

---

<sup>126</sup> Es muy pertinente la explicación que hace Cándido Pozo de la figura de la *gebirâ* en la dinastía davídica, tema que relaciona con el ejercicio de la realeza de María, en las páginas 398 a 401 de su obra *María, nueva Eva*.

<sup>127</sup> Epístola Apostólica *Ineffabilis Deus*. *Acta Pii IX*, pars I, vol. 1 (1857), 618, en H. MARÍN, *Doctrina Pontificia*. IV: *Documentos Marianos*, 192-193.

<sup>128</sup> Cf. C. POZO, *María, nueva Eva*, 395-401.

<sup>129</sup> Cf. G.M. ROSCHINI, *La Madre de Dios según la fe y la teología*, I, 486; 475.



el proceso de redención de la humanidad. Esta condición de *socia salutis* recuerda la figura patristica de María como *nueva Eva*, asociada a la salvación, como la primera fue la *socia peccati* de Adán.

### 2.1. La Nueva Eva

La intuición de los Padres acerca de María, considerada como la *nueva Eva*, dista totalmente de verla como «una fracción pasiva y anónima de un grupo familiar» y lleva a comprender su papel activo en la obra de la salvación, con una misión que abarca a la totalidad del género humano, reparando los daños originados por la progenitora Eva.

Como es corrientemente sabido, san Justino fue el primer autor en utilizar esta figura en su célebre *Diálogo con Trifón*, trazando el paralelismo antitético entre María y Eva a partir de la Encarnación redentora. Al hablar del Hijo preexistente del Padre, Justino afirma la presencia indispensable de María en el plan divino de salvación, basándose en el *principio general* de la correspondencia entre el pecado y su aniquilación: Cristo «se hizo hombre de la Virgen a fin de que por el mismo camino que tuvo principio la desobediencia de la serpiente, por ése también fuera destruida». Por tanto, Justino especifica la función de María a partir de Eva:

Eva, cuando aún era virgen e incorrupta, habiendo concebido la palabra que le dijo la serpiente, dio a luz la desobediencia y la muerte, mas la Virgen María concibió fe y alegría cuando el ángel Gabriel le dio la buena noticia [...]. Por medio de Él [Cristo] Dios destruye la serpiente [...] y libra de la muerte<sup>130</sup>.

Justino se preocupa en analizar el paralelismo antitético entre María y Eva bajo tres aspectos: la condición de virginidad que las caracteriza, el procedimiento causal que induce a Eva a consentir en lo que le dice la serpiente y a María a acoger el mensaje del ángel. Finalmente, Justino especifica las consecuencias de la desobediencia de Eva: la muerte; y de la obediencia de María: la generación de Cristo, liberador definitivo de la muerte.

Posteriormente el obispo de Lyon, san Ireneo, vuelve al paralelismo que se tornará figura muy utilizada por los Padres de la Iglesia y válida hasta los días actuales. Para Ireneo, en el Padre no hay nada de incoherente. Esta coherencia supone dos principios fundamentales: la recapitulación (*anakephalaiôsis*) y la recirculación (*anakúklêsis*) que se aplican principalmente a Cristo, «que recapituló en Sí todas las cosas», pero que se aplican también a María<sup>131</sup>. Esta *recirculatio* de María a la incredulidad de Eva, se da mediante la fe de la Virgen en las palabras del ángel, puesto que — afirma Ireneo — «no se desataría de otro modo lo que está atado, sino siguiendo el modo inverso de la atadura»<sup>132</sup>. De este modo, Jesús, que recibió la muerte por la desobediencia de la virgen Eva, recibió la vida por la obediencia de María.

---

<sup>130</sup> SAN JUSTINO, *Diálogo con Trifón Judío*, 100, 4-6, en G. GHARIB, (dir.) *Testi mariani del primo Millennio, I: Padri e altri autori greci*, 137.

<sup>131</sup> Cf. S. DE FIORES, *María, síntesis de valores. Historia cultural de la mariología*, 120-121.

<sup>132</sup> SAN IRENEO DE LYON, *Contra los Herejes. Exposición y refutación de la falsa gnosis*, L. III, 22, 4, 286.

Es exactamente este principio paulino de la recapitulación de todas las cosas en Cristo (*ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ* – Ef 1,10), tomado como base por san Ireneo para fundamentar el paralelismo Eva-María, que nos presenta la visión de que todo lo ocurrido anteriormente por el pecado de Adán, como cabeza de la humanidad pecadora, debe ser recapitulado en Cristo, como el nuevo y último Adán, que se hizo Cabeza de la humanidad redimida, deshaciendo la obra mal hecha por el primer hombre<sup>133</sup>. Para Ireneo, el pecado original es borrado mediante un *circuito contrario*: Cristo retorna a Adán y da al Padre el *sí* que el primer Adán le rehusó; la cruz toma el lugar del árbol de la caída; María hace con que Eva reviva auténticamente el rol de «Madre de la Vida»<sup>134</sup>.

Manteniendo el paralelismo Eva-María, Tertuliano considera que si el edificio de la muerte fue construido por el pecado de una virgen, también en una virgen el Verbo de Dios venía a levantar el edificio de la vida, a fin de que alguien del mismo sexo que fue la causa de nuestra ruina fuera el instrumento de nuestra salvación y bienhechora de la humanidad<sup>135</sup>.

Jesús resucitado es el «Primogénito de entre los muertos» (Col 1,18), es el primer hombre de una humanidad nueva y por eso es el Nuevo Adán<sup>136</sup>. En el capítulo 5 de la Carta a los Romanos, se establece el paralelismo entre los dos momentos «originales» del desarrollo de la existencia humana: en el primero, la muerte ha asegurado su dominio sobre el género humano y en el otro la vida se le ha dado superabundantemente. Esta visión paulina subraya el papel de Cristo como «Nuevo Adán», paralelo que pone de relieve su carácter soteriológico, tras recordar que la muerte de Cristo ha manifestado con claridad el amor de Dios a los hombres, que se habían hecho enemigos suyos por el pecado. La afirmación de Pablo es clara:

Por un hombre *entró el pecado en el mundo* y por el pecado la muerte; y así la muerte alcanzó a todos los hombres, puesto que todos pecaron. [...] Si por el delito de uno murieron todos, ¡con cuánta más razón los se han desbordado sobre todos la gracia de Dios y el don otorgado por la gracia de un hombre, Jesucristo! [...] Así como por la desobediencia de un hombre todos fueron constituidos pecadores, así también por la obediencia de uno todos serán constituidos justos. (Rm 5,12-19)

La doctrina paulina es: el delito de un hombre atrajo a todos la condenación; la obra de Cristo rescató de una sola vez la totalidad de los pecados, engendrando una nueva raza que ha nacido de su sacrificio redentor. Aparentemente, la atención del Apóstol se concentra sólo en Jesucristo — segundo Adán —, simplificando el relato del Génesis, con la supresión de la persona de Eva, copartícipe en la culpa<sup>137</sup>.

El pecado original no fue individual, de un solo hombre, sino un pecado de «la humanidad», pues toda la humanidad (Adán y Eva) lo ha cometido conjuntamente,

<sup>133</sup> Cf. C.I. GONZÁLEZ, *María en los Padres Griegos: Estudio introductorio y textos*, 36.

<sup>134</sup> Cf. E.T. BETTENCOURT, *Curso de Mariología*, 36.

<sup>135</sup> J. QUASTEN, *Patrología*, II. *La edad de oro de la literatura patristica griega*, 607-608.

<sup>136</sup> Cf. E. CHARPENTIER, *¡Cristo ha resucitado!*, 59.

<sup>137</sup> Cf. P. GRELOT, *Hombre, ¿quién eres?: Los once primeros capítulos del Génesis*, 41.

quebrando en sí mismos el plan divino original de la unidad humana en la justicia original. Y, como nadie puede dar lo que no tiene, se transmite la vida humana privada de los dones que poseía al principio, cargando con la división — entre Dios y los hombres y entre los hombres entre sí — causada por el pecado, tornando esa división una herencia transmitida por todas las generaciones<sup>138</sup>.

La extensión de la culpa a toda la humanidad contó efectivamente con la colaboración de Eva como «socia del pecado» y, por tanto, indisociable de Adán en la determinación de la muerte para toda la humanidad.

La simplificación didáctica que hace san Pablo personificando en el *hombre* el pecado de nuestros «primeros padres», debe ser comprendida en el contexto y en la unidad de los libros sagrados, como nos enseña la Constitución Dogmática *Dei Verbum*, en su numeral 12<sup>139</sup>. Si así no fuera, el delito de Adán sería un pecado individual, sin consecuencias para sus descendientes.

Una lectura inclusiva, que toma como punto de partida la antropología de Gn 1,26-27; 2,23-24, nos muestra a Adán y Eva como la totalidad del ser humano, imagen de Dios formada por una dualidad personal complementaria que realiza de forma solidaria el pecado, dividido en tres momentos esenciales<sup>140</sup>: el acto pecaminoso iniciado por Eva y completado por Adán; la enemistad decretada por Dios entre la mujer y la serpiente; la victoria final de la descendencia de la mujer sobre la serpiente, que se dará en Cristo, el Nuevo Adán. De estos tres momentos, Pablo se fija claramente en el primero, eclipsando la enemistad y el combate final, que son partes indisolubles del texto veterotestamentario.

Una exégesis inclusivo-corporativa nos muestra que todo el proceso se inicia con Eva sola, que tras su caída arrastra a su consorte y **ambos** pecan, siendo condenados por Yahveh y expulsados (siempre los dos) del Paraíso terrenal, con la consecuente pérdida de los dones que tenían en el Paraíso<sup>141</sup>.

La propia descripción bíblica «distribuye los papeles» que han tenido la mujer y el hombre en el pecado, idea presente en otros textos como, por ejemplo, la Carta de san Pablo a Timoteo: «Porque Adán fue formado primero y Eva en segundo lugar. Y el engañado no fue Adán, sino la mujer» (1Tm 2,13-14). Del mismo modo que el «primer Adán» es considerado por san Pablo como la humanidad pecadora, y que la exégesis comparativa con el texto del Génesis deja clara la dualidad constitutiva de la humanidad pecadora (Adán y Eva), el paralelismo de Jesús como el segundo Adán, lleva al paralelismo entre la primera y la segunda Eva. García Paredes presenta un cuadro comparativo sobre ese paralelismo, que nos parece interesante reproducir.

---

<sup>138</sup> Cf. A. OROZCO, *Madre de Dios y Madre Nuestra: Iniciación a la Mariología*, 68.

<sup>139</sup> «Hay que atender no menos diligentemente al contenido y a la unidad de toda la Sagrada Escritura, teniendo en cuenta la Tradición viva de toda la Iglesia y la analogía de la fe».

<sup>140</sup> Según Gn 3,1-15.

<sup>141</sup> Cf. A.M. ARTOLA ARBIZA, *Mística y sistemática en la Mariología*, 247-249.

<i>El primer Adán</i>	<i>El segundo Adán</i>
Desobediente en el madero	Obediente en el madero
<i>La primera Eva</i>	<i>La segunda Eva</i>
Mal seducida, aquella virgen Eva que ya estaba destinada a un hombre	Bien evangelizada por el ángel aquella virgen María que ya estaba bajo varón
Seducida por el sermón del ángel para huir de Dios, prevaricando de su Palabra	Evangelizada por el sermón del ángel para llevar a Dios, obedeciendo a su Palabra
Desobedeció a Dios	Persuadida de que tenía que obedecer a Dios, la virgen María se hizo abogada de la virgen Eva
Por medio de la virgen entró la muerte en el género humano	El género humano fue salvado por medio de la virgen
Desobediencia virginal	Obediencia virginal
<i>Primer Adán</i>	<i>Segundo Adán</i>
El pecado del primer hombre	Corregido y enmendado por el Primogénito
La prudencia de la serpiente	Vencida por la sencillez de la paloma
Así se rompieron las cadenas que nos tenían atados a la muerte <sup>142</sup> .	

San Ireneo señala que el paralelismo entre Eva y María se rompe cuando María se hace abogada de Eva. Efectivamente ésta no es la única diferencia cuando se comparan los dos paralelos Cristo-Adán y María-Eva. Eva es seducida por el ángel tentador y Adán no; a María le habla el ángel en la Anunciación, mas no a Cristo en la cruz; María obedece al mensaje de Gabriel, Cristo al mandato del Padre; Eva es mujer de Adán, María es Madre de Jesús, Eva, después de seguir la indicación del ángel, huyó de Dios, María, por obedecer al Verbo de Dios, le llevó en sus entrañas.

Es importante considerar que el foco de atención de Ireneo en torno de las dos Evas, no se dirige simplemente al acto antitético de cada una de ellas: *desobediencia* de Eva al mandato del Creador, *obediencia* de María al mensaje del ángel; sino que también presenta dos veces a la Virgen María — en virtud de su obediencia — como *destructora* de la desobediencia de Eva y verdadera intercesora ante Dios, para alcanzar el perdón del pecado de la primera mujer. Más aún, intercesora consciente, iluminada por Dios sobre el alcance de su acto. La eficacia de su intercesión se extiende a toda la naturaleza humana y deshace el nudo que la tiene sujeta a la muerte, con tal eficacia, que deshecho el nudo, anuda de nuevo la carne a la Vida; la carne humana a la Vida que es el mismo Verbo de Dios. Por la *recirculación*, María deshizo para todo el linaje humano, sin limitación, el doble nudo del pecado y de la muerte con eficacia de

<sup>142</sup> J.C-R. GARCÍA PAREDES, *Mariología*, 208.

dirección lineal histórica, vivificando a sí misma y al linaje humano en un circuito contrario al camino trazado por Eva, eliminando la funesta desobediencia que pesaba sobre toda la humanidad, con una obediencia que se extiende a todo el género humano, incluidos Adán y Eva y la misma María (ella, de modo preservativo)<sup>143</sup>.

Toda la teología de Ireneo gira en torno al proyecto salvífico del Padre y tiene como término la resurrección de Cristo para que resucitemos con Él. Ireneo recoge de san Justino la figura de María como nueva Eva centrada en el concepto de la salvación del hombre por la recapitulación que Cristo opera. Para Ireneo es claro que la primera promesa salvífica (Gn 3,15) recae sobre la descendencia de la mujer, que es Cristo, pues él sigue el texto de la Septuaginta que resalta el masculino singular *αὐτός*, o sea: **Él** te quebrantará la cabeza. Desde ese momento fue anunciado que la cabeza de la serpiente sería aplastada por aquél que debía nacer de una virgen, pues la sagacidad de la serpiente fue vencida por la simplicidad de la paloma (Mt 10,16), desatándose así los lazos por los cuales estábamos ligados a la muerte<sup>144</sup>. La obediencia de María al dejar conocer por Dios la tornó también abogada de la primera Eva, función que no excluye, sino que resalta su misión de socorrer a los hombres pues María no interviene sólo en favor de Eva, sino de todo el género humano decaído por el pecado, *cooperando decisivamente* con nuestra salvación, como Eva *colaboró decisivamente* para nuestra perdición.

Joseph Ratzinger explica que Eva, la primera mujer, la primera madre, da a luz para la muerte, pues sus hijos son todos condenados a morir, como consecuencia de su pecado. María al alumbrar al Salvador, que resucita y trae la vida, se convierte en la pura consumación de lo que simboliza la palabra Eva: la promesa de la mujer y su fertilidad. Se convierte en Madre del que es la Vida y de la vida misma<sup>145</sup>. En este sentido, María es mucho más madre nuestra que Eva<sup>146</sup>. Ella es la mujer de las doce estrellas, elegida por la misericordia de Dios, que pone ahora en acción el plan profetizado a nuestros primeros padres, después de anunciar la enemistad entre la mujer y la serpiente (cf. Gn 3,15). María es así elegida desde toda la Eternidad y profetizada desde los albores de la creación como el camino a través del cual vendrá nuestra salvación.

Las palabras del «*Protoevangelio*» — afirma Juan Pablo II — dejan entrever el designio salvífico de Dios hacia el género humano, que después del pecado original se encontró en estado de decadencia (*status naturae lapsae*). La primera reacción del Señor no consistió en castigar a los culpables, sino en abrirles una perspectiva de

---

<sup>143</sup> A. ORBE, «La Virgen María abogada de la virgen Eva. En torno a san Ireneo, adv. Haer. V, 19, 1», 455; 501-502; 479; 497; 488.

<sup>144</sup> Cf. SAN IRENEO DE LYON, *Contra los Herejes. Exposición y refutación de la falsa gnosis*, L. V, 19, 1, 422.

<sup>145</sup> Cf. J. RATZINGER, *Dios y el mundo. Creer y vivir en nuestra época. Una conversación con Peter Seewald*, 276.

<sup>146</sup> Cf. J. LAFRANCE, *En oración con María, la Madre de Jesús*, 192.

salvación y comprometerlos activamente en la obra redentora, constituyendo su plan salvífico en acontecimiento central de la humanidad<sup>147</sup>.

Hay un detalle especialmente significativo, si se tiene en cuenta que en la historia de la Alianza, Dios se dirige primordialmente a hombres (Noé, Abraham, Moisés...): en el «*Protoevangelio*» la precedencia parece ser de la *mujer*, naturalmente por consideración a su *Descendiente*, Cristo. En efecto, «muchísimos Padres y Doctores de la Iglesia ven en la *mujer* anunciada en el “*Protoevangelio*” a la Madre de Cristo, María»<sup>148</sup>. De esta forma, María es también la que por primera vez participa en esa victoria lograda por Cristo: «*Está libre del pecado original y de cualquier otro pecado*», como subrayó ya el Concilio de Trento (Cf. DS 1516; 1573)<sup>149</sup>.

La asociación de María a la obra salvadora de Cristo expresada en la figura de la *nueva Eva* es considerada por muchos autores el *principio fundamental* de toda la mariología<sup>150</sup>. Cándido Pozo propone que debe ser considerado como el *Quinto Dogma Mariano*, ya que esta asociación de María a la obra salvadora de su Hijo constituye una verdad dogmática, situándose en una afirmación de la cooperación activa de María en la obra de Cristo, asociada a la obra del Mesías en la lucha contra el demonio anunciada en Gn 3,15. Esta cooperación se realiza concretamente en su «sí» que culmina la importancia teológica de todo el relato de la Anunciación. Más tarde se tomó conciencia de que María coopera también a la obra salvadora de Cristo con su intercesión y en la distribución de las gracias a lo largo de la historia. Todos estos elementos están definidos por documentos del Magisterio y pueden ser considerados verdades de fe. Consecuentemente, a juicio del autor, el título de María como *nueva Eva* debe ser considerado contenido de fe<sup>151</sup>.

## 2.2. Libertad mariana y dimensiones teológicas del *fiat*

Jamás ningún santo ni Padre de la Iglesia ha evocado en María la menor tentación de decir *no* o de retractarse posteriormente de su *fiat* primero<sup>152</sup>. Sin embargo, una actitud de respeto, poco fundamentada en los datos revelados y en sus consecuencias teológicas, puede llevar a pensar que María, estando predestinada a ser la Madre de Dios, estaría imposibilitada, por el poder divino, de responder *no* a la embajada

<sup>147</sup> Cf. JUAN PABLO II, *Catequesis sobre el Credo*, V. *La Madre del Redentor*, «María en el Protoevangelio. Audiencia general del 24 de enero del 1996, 2», 89-90.

<sup>148</sup> JUAN PABLO II, *Creo en Dios Padre: Catequesis sobre el Credo*, I. «El protoevangelio de la salvación. Audiencia general de 17 de diciembre de 1986, 8», 355.

<sup>149</sup> JUAN PABLO II, *Creo en Dios Padre: Catequesis sobre el Credo*, I. «El protoevangelio de la salvación. Audiencia general de 17 de diciembre de 1986, 8», 355.

<sup>150</sup> Bastero de Eleizalde explica que es el cardenal Newman quien, estudiando a los Padres advierte la importancia que, en la doctrina patristica, tiene el paralelismo Eva-María, de tal forma que, para él, la Maternidad Divina deriva de su vocación de Nueva Eva. En el siglo XX han seguido esta postura DENEFFE, M. «Het grond princip des Mariologie», en *Mariale Dagen v. Tangerloo*, 1936, y ALAMEDA, S. «El primer principio mariológico, según los Padres». *EstMar* 3 (1944), 163-186, entre otros. Cf. J.L. BASTERO DE ELEIZALDE, *María, Madre del Redentor*, 31.

<sup>151</sup> Cf. C. POZO, *María en la Escritura y en la fe de la Iglesia*, 155-156.

<sup>152</sup> Cf. J. LAFRANCE, *En oración con María, la Madre de Jesús*, 125.

angélica, pues con eso podría deshacer todo el plan de Dios, lo que no sería posible<sup>153</sup>. Este pensamiento es totalmente ajeno al modo de actuar de Dios que, literalmente, condiciona sus planes en relación a los seres dotados de libertad, a su aceptación volitiva, bajo pena de que esta libertad no pase de una idea platónica, dejando de ser real y efectiva. Contrarrestando totalmente esta postura, Juan Pablo II afirma de modo claro:

Al pronunciar su «sí» total al proyecto divino, María es plenamente libre ante Dios. Al mismo tiempo, se siente personalmente responsable ante la humanidad, cuyo futuro está vinculado a su respuesta<sup>154</sup>.

Efectivamente, Dios puso el destino de toda la humanidad en las manos de una joven, haciendo de su *fiat* la premisa para que se realice el plan divino de la salvación humana. El Catecismo de la Iglesia Católica (n. 511) no deja dudas de que este *fiat* fue pronunciado libremente y en nombre de toda la naturaleza humana, siendo dado después de ella haber escuchado todas las palabras del mensajero. Al confirmar su participación a través de su *fiat mihi*, María ha decidido, desde el punto de vista humano, la realización del misterio divino<sup>155</sup>.

Ignace de la Potterie explica que una perfecta hermenéutica de la respuesta de María traducida al latín como *fiat mihi secundum verbum tuum* debe tener en cuenta que al *fiat* latino corresponden dos fórmulas griegas que expresan dos matices diferentes. Además del *fiat* pronunciado por María, conocemos también el *fiat voluntas tua* del Padrenuestro (Mt 6,10) y el de Jesús en su oración en el huerto de los Olivos (Mt 26,42). El autor explica que para expresar el *fiat* de María:

Lucas emplea, sin sujeto, el optativo *genoito*<sup>156</sup>, que, en forma positiva, sólo se encuentra en este lugar del Nuevo Testamento. En griego, la forma optativa expresa «un *gozoso deseo* de...» y nunca un sentimiento de resignación o de obligada sumisión ante algo grave y penoso<sup>157</sup>.

El numeral 56 de *Lumen gentium* se detiene en analizar el cuidado con que Dios trinidad ha preparado a la «esclava del Señor» (*ancilla Domini*) para dar su consentimiento libre y voluntario a la venida del Verbo en su concreción humana y a la consecuente divinización de esta carne.

Las Sagradas Escrituras no describen una pregunta formal del ángel Gabriel pidiendo la aceptación de María, sino simplemente una descripción que el nuncio del Señor hace del plan divino que involucra la asociación personal de la mujer que recibe el mensaje. El diálogo en que la Virgen parece oponerse o dudar sobre la viabilidad del

---

<sup>153</sup> Jean Lafrance llega a utilizar la expresión *prueba de la Anunciación*, afirmando claramente que María era libre y podría rechazar la propuesta de Dios. Esa fue — según el autor — «seguramente la gran prueba de su vida que la confirmó en gracia». Cf. J. LAFRANCE, *En oración con María, la Madre de Jesús*, 68.

<sup>154</sup> JUAN PABLO II, *Catequesis sobre el Credo*, V. *La Madre del Redentor*, «María, nueva Eva. Audiencia general del 18 de setiembre de 1996, 2», 178-179.

<sup>155</sup> Cf. RM 13.

<sup>156</sup> Optativo, explica De la Potterie, viene del latín *optare*, que significa *desear*.

<sup>157</sup> Cf. I. DE LA POTERRIE, *María en el misterio de la Alianza*, 66.

plan divino, más bien declara su total disponibilidad por su virginidad consagrada al Señor, que explica su pregunta, posterior a la afirmación de que estaba desposada con José. Efectivamente, el hecho de que la Encarnación sólo ocurre después de la declaración formal de su aceptación: «He aquí la *esclava del Señor...*» deja claro que Dios esperó la manifestación de su voluntad para iniciar su presencia salvífica en la humanidad y la apertura del nuevo tiempo mesiánico, que se inicia con la palabra de aceptación de una virgen, cuando el viejo testamento parece cerrarse con la mudez de un sacerdote de la Antigua Alianza. En este sentido Jean Lafrance traza una luminosa comparación entre el anuncio del Precursor, seguido de la duda y mudez del elegido a ser su padre y la aceptación en la fe, dada por la elegida a ser la Madre del Salvador.

En el relato lucano las dos secuencias presentan muchas semejanzas, pero Zacarías vacila y titubea al escuchar la promesa, mientras María da su pleno asentimiento, aunque haya una cierta semejanza entre las dos perícopas:

(Zacarías) ¿En qué lo conoceré? Porque yo soy viejo y mi mujer avanzada en edad.	(María) ¿Cómo será esto, puesto que no conozco varón?
--	---

Para el sacerdote se presenta la dificultad de la vejez y la esterilidad de su mujer, y para María la virginidad. A partir de esta identidad se oponen la incredulidad de Zacarías (representante *en función*, del pueblo de la Antigua Alianza) y la fe de María (representando a la nueva *Hija de Sión*). Zacarías, como Gedeón y otros predecesores, pide una señal para creer, María espera que el ángel le diga cómo Dios obrará. A los que puedan pensar que la comparación es forzada, responde Lafrance:

Dígame cómo explicar de otra manera lo que dirá Isabel en la Visitación: «¡Dichosa la que ha creído que se cumplirían las cosas que le fueron dichas de parte del Señor!» (Lc 1,45).

La respuesta del ángel, que además es el mismo Gabriel, a cada uno de sus oyentes, tiene tonos totalmente diversos: un reproche a la duda del sacerdote antiguo, señalada por el mutismo, que exige renovación y profundización. La señal pedida le cierra la boca, mientras la señal que María no ha pedido está en relación con la fe que se espera de ella: la milagrosa generación del Precursor. Zacarías y María personifican frente al mismo mensajero la Antigua y la Nueva Alianza: el mutismo impide responder y volver a empezar de nuevo, mientras que la Anunciación culmina en el *fiat* incondicional de María:

Dios espera y suscita el «sí» de María como condición para el nacimiento de Jesús, mientras que realiza el nacimiento de Juan Bautista independientemente y a pesar de lo que responde Zacarías<sup>158</sup>.

La pregunta de María no se restringe solamente a la imposibilidad de generación sin participación varonil, sino también a la imposibilidad de dar a luz un hijo al que «*se le llamará Hijo del Altísimo, a quien el Señor Dios le dará el trono de David, su padre; que reinará sobre la casa de Jacob por los siglos y su reino no tendrá fin*» (cf. Lc 1,32-33). El ángel del Señor responde a esa pregunta revelando el plan de amor de Dios para

<sup>158</sup> Cf. J. LAFRANCE, *En oración con María, la Madre de Jesús*, 63-64.



con ella: «*El Espíritu Santo vendrá sobre ti y el poder del Altísimo te cubrirá con su sombra*» (Lc 1,35)<sup>159</sup>.

La respuesta dada por María a la invitación divina es la incondicional disponibilidad de la *esclava*, sin embargo es necesario considerar que hay en ella una libertad por la que puede aceptar o rehusar la propuesta de Dios, puesto que toda libertad de elección trae en sí misma un poder de decisión. Zacarías dudó y después de ser castigado obedeció; María creyó y obedeció con la total libertad de una *esclava en el amor*<sup>160</sup>, dando al Señor un *fiat* que, sin duda, es obra de la gracia que ella ha recibido con total apertura de espíritu. Es una adhesión total y sin reservas de ninguna clase al misterio de la Encarnación y por ende a todos los elementos que ello comportaba en los planes salvíficos de Dios, que incluían el sufrimiento, el dolor, la pasión y la muerte de Jesucristo. A ella no le fue impuesta una determinación preceptual, sino que le fue hecha una invitación y un anuncio, al cual ella adhirió interiormente y exteriormente con aceptación libre y voluntaria. Todo indica que María no conocía el desarrollo detallado de la vida y pasión dolorosa de su Hijo, pero suponer que al aceptar la Encarnación ella desconocía por completo, al menos a modo de inspiración, un desarrollo doloroso, al cual sumaba su aceptación, sería suponer que Dios la hubiera engañado, o por lo menos ocultado una parte de la verdad, lo que anularía la validez de su *fiat* de modo análogo a que la ocultación de una característica importante y conocida por una de las partes, pero desconocida por la otra, podría invalidar la aceptación de un vínculo matrimonial. Sin duda este desarrollo posterior estaba envuelto en la penumbra de la fe, pero no oculto. Por eso, puntualiza el numeral 56 de *Lumen gentium*:

María, hija de Adán, al aceptar el mensaje divino, se convirtió en Madre de Jesús, y al abrazar de todo corazón y sin entorpecimiento de pecado alguno la voluntad salvífica de Dios, se consagró totalmente como esclava del Señor a la persona y a la obra de su Hijo, sirviendo con diligencia al misterio de la redención con Él y bajo Él, con la gracia de Dios omnipotente.

Las letras bíblicas nos explican que María se turbó delante del ofrecimiento del ángel, lo que indica una comprensión de la gravedad de lo que se le estaba pidiendo, pero por otro lado no consta en la revelación, ni en la Patrística, que María haya comprendido en su totalidad las diversas dimensiones del misterio. El relato lucano no describe la simple objetivación de una experiencia, sino una acción real de Dios.

Por eso, afirma Romano Guardini:

Lo que se pide a María es un paso a lo impenetrable; pura fe. Bajo la guía de Dios, su esencia humana concreta debe atreverse a penetrar en algo que es imposible a partir de presupuestos meramente naturales. Con eso ella ha de hacer lo que en la anterior historia de la Revelación siempre hubiera debido hacer el pueblo llamado, pero raramente hizo: tener historia a partir de la fe. Se diría que en María se le vuelve a dar por una vez la posibilidad de ser lo que siempre debiera haber sido según la voluntad de Dios<sup>161</sup>.

---

<sup>159</sup> Cf. M.C. ROMÁN MARTÍNEZ, «María, modelo del discípulo, según Lucas», 34-35.

<sup>160</sup> Cf. J. LAFRANCE, *En oración con María, la Madre de Jesús*, 63-65.

<sup>161</sup> R. GUARDINI, *La Madre del Señor. Una carta y en ella un esbozo*, 55-56.

En esta reflexión de Guardini se percibe una relación entre María y el Pueblo de Dios veterotestamentario que conecta con la figura de la *Hija de Sión* en espera mesiánica. El carácter progresivo de la Revelación se habría dado también con María en la expectación del dolor álgido del *Consummatum est*. Para Guardini esta condición de fe requerida a María es más bien propia del Antiguo Testamento y, según su opinión, en un sentido supremo:

No sólo es conformidad *con una doctrina*, o asentimiento a una realidad abstracta, o adherirse personalmente a un orden sagrado, sino reconocimiento de que Dios actúa «aquí» y «ahora»; obediencia a la llamada a colaborar en esta acción, siguiendo hacia lo desconocido. Tiene que realizarse ante todo aquello de que se trata — Encarnación y Redención — y creer que significa estar disponible para ello<sup>162</sup>.

El texto veterotestamentario atestigua que Moisés, al comienzo de la Antigua Alianza, se había declarado «siervo del Señor» (cf. Ex 4,10; 14,31). La Nueva Alianza, se abre con un acto libre de sumisión, de consciente abandono a la voluntad divina, manifestado por la humanidad representada por María, que recapitulando antitéticamente el *non serviam* luciferino y la negación adamítica de la obediencia al mandato divino, manifiesta plena disponibilidad — sustenta Juan Pablo II — al declararse «la esclava del Señor». El Papa diferencia las figuras veterotestamentarias de «siervos del Señor», como Abrahán, Isaac, Jacob, Josué, David, Ester, etc., de la *llena de gracia* que, al proclamarse «esclava del Señor» desea comprometerse a realizar personalmente de modo perfecto el servicio que Dios espera de todo su pueblo<sup>163</sup>. Las palabras «He aquí la esclava del Señor» anuncian a Aquel que dirá de Sí mismo: «El Hijo del hombre no ha venido a ser servido, sino a servir y a dar su vida como rescate por muchos» (cf. Mc 10,45; Mt 20,28) y resalta al mismo tiempo la ejemplaridad antropológica y eclesial de María, como señala de modo especial la *oración sobre las ofrendas* de la misa de Santa María, esclava del Señor:

Recibe, Padre santo, las ofrendas y los dones que te presentamos en conmemoración de santa María, *la esclava dócil dedicada enteramente a tu servicio*, y concédenos ofrecernos nosotros mismos como ofrenda agradable a tus ojos<sup>164</sup>.

Esta postura mariana evidencia la dimensión teológica de su *fiat* que realiza una unión de disposiciones íntimas entre ella y su Hijo, asumiendo su función materna y colaborando con la misión de Siervo, asumida por Jesús.

Al conocer la grandeza de la vocación y de la altísima dignidad a que había sido elegida, María se apresura en declararse de forma espontánea la «esclava del Señor», manifestando una obediencia total a la voluntad de Dios. Como se ha visto, el optativo *γένοιτό* (hágase), usado por san Lucas, no sólo expresa aceptación, sino también acogida convencida del proyecto divino, hecho propio con el compromiso de todos sus recursos personales. Con esta postura, María hace suya la actitud de Cristo que vino a

<sup>162</sup> R. GUARDINI, *La Madre del Señor. Una carta y en ella un esbozo*, 55-56.

<sup>163</sup> Cf. JUAN PABLO II, *La Virgen María. Catequesis sobre el Credo*, V, «La esclava obediente del Señor. Audiencia general del 4 de septiembre de 1996, 1-2», 131-132.

<sup>164</sup> CMVM, 117.

hacer la voluntad del Padre que ya no quería sacrificios y oblaciones materiales (cf. Hb 10,5-7). Esta prontitud de total entrega caracterizada en la palabra *esclava* y en la expresión *hágase*, prefigura la que manifestará Jesús durante su vida pública hasta el *Consummatum est*. La expresión *esclava*, con la cual se autodefine María, es explicada por Juan Pablo II en *Redemptoris Mater*, n. 41:

La que en la Anunciación se definió como «*esclava del Señor*» fue, durante toda su vida terrena, fiel a lo que este nombre expresa, confirmando así que era una verdadera «discípula» de Cristo, el cual subraya intensamente el carácter de servicio de su propia misión: el Hijo del hombre «no ha venido a ser servido, sino a servir y a dar su vida como rescate por muchos» (Mt 20,28).

Teologalmente, la voluntad del Padre es el principio inspirador de toda la vida de María<sup>165</sup>. En su encíclica mariana, el papa Juan Pablo II dedica al tema un apartado completo, con cuatro largos numerales, con el título *María, esclava del Señor*, dejando muy cimentada la doctrina sobre los motivos por los cuales éste es el título más propio para expresar el misterio de la Madre de Dios<sup>166</sup>. La *Colección de Misas de la Virgen María* presenta el formulario n. 22, con el título: *Santa María, esclava del Señor*, con textos eucológicos que dejan claro que María se proclamó «humilde esclava» (*prefacio*), sin dejar de ser Reina junto a su Hijo y al mismo tiempo «sierva del amor»<sup>167</sup>, expresión que aparece únicamente en este formulario. En otras misas de la *Collectio Missarum*, la expresión «*esclava del Señor*» es repetida diversas veces en 17 de los 46 formularios propuestos, mientras la expresión «*humilde sierva*» es usada sólo en 2 formularios<sup>168</sup>.

Las palabras de María al aceptar el mensaje del ángel y colocarse totalmente a la disposición del Señor, consumaron el mayor y más decisivo acto de fe de la historia humana, representando la disponibilidad pasiva unida a la prontitud activa. Con esta respuesta — escribe Orígenes — es como si María dijese a Dios:

Aquí estoy, soy una tablita encerada: escriba el Escritor lo que quiera, haga de mí aquello que el Señor quiere<sup>169</sup>.

Con estas palabras, el *Adamasto* compara a María con la tablilla encerada que se usaba en aquel tiempo para escribir. María, en lenguaje actual, firma en blanco una hoja donde el Señor escribirá todo lo que quiera. Con esta actitud, acepta con una única acción, todo lo que sea determinado y «escrito» en esta hoja.

Aparentemente, María puso un obstáculo a la obediencia: «¿Cómo será esto, puesto que no conozco varón?» (Lc 1,34). Ella no se opone a la voluntad de Dios, no pide una prueba o una explicación para comprender, sino pregunta sobre algo que no

<sup>165</sup> Cf. JUAN PABLO II, *La Virgen María. Catequesis sobre el Credo*, V, «La esclava obediente del Señor. Audiencia general del 4 de septiembre de 1996, 3-4», 133.

<sup>166</sup> Cf. RM, 38-41.

<sup>167</sup> Cf. CMVM, 115-118.

<sup>168</sup> La condición de *esclava* no excluye la de *sierva*, puesto que es característico del esclavo la acción de servir, sino que, a nuestro entender, refleja con más precisión la totalidad de la entrega de María al Señor y todo su plan de salvación.

<sup>169</sup> ORÍGENES, *Comentario al Evangelio de Lucas*, fragmento 18 (GCS, 49, 229), en R. CANTALAMESA, *María espejo de la Iglesia*, 45.

conoce: cómo cumplir la voluntad de Dios y qué debe hacer para que sea efectivo su *fiat* que pronunciará dentro de algunos instantes. La pregunta no expresa duda, ni exigencia de condiciones, sino que es un pedido de instrucciones. Su *fiat* es pleno e incondicional. El *fiat* de María no inicia la historia de la salvación, se intermedia entre dos «*fiats*»: el *Fiat Lux* que inicia la *historia salutis* y el *fiat* del Getsemaní, pronunciado por la voluntad humana de Jesús, que es al mismo tiempo un acto divino por pertenecer a la Persona del Verbo. El *fiat* de María es ontológicamente humano, decisivo y definitivo. Todo lo que hay de consentimiento estrictamente humano a la obra de la redención está expresado en este *fiat* de María. Con sintética precisión afirma Karl Rahner sobre el aspecto humano y eterno de esta decisión mariana:

En un momento que ya no se borrará de la historia, sino que permanece por toda la eternidad, la palabra de María fue la palabra de la humanidad y su sí se convirtió en el amén de toda la creación al sí decidido de Dios<sup>170</sup>.

En María Dios interpela nuevamente a la libertad creada, ofreciéndole una posibilidad de rescate<sup>171</sup>. Éste es el sentido más profundo del paralelismo Eva-María, por lo cual, «lo que la virgen Eva ató por su incredulidad, la Virgen María lo desató por su fe»<sup>172</sup>.

### 3. ACEPTACIÓN DE MARÍA AL PLAN SALVÍFICO

El momento crucial del destino de la Santísima Virgen, el complemento de todo lo que precede su propia existencia y el fundamento de todo lo que sigue en su vida es la Anunciación y, consecuentemente, la encarnación del Verbo de Dios en su seno por obra del Espíritu Santo. Este misterio supera a la persona misma de María y marca el inicio de toda la obra salvífica del Hijo de Dios. No es posible encuadrar científicamente la existencia de la persona de María — afirma René Laurentin —, dado que «el misterio de María no tiene la lógica de un teorema, sino la de un destino libre que se ha confiado a las iniciativas tal vez desconcertantes del Espíritu». Por la Encarnación, la *Parthénos* (Cf. Is 7,14)<sup>173</sup> es insertada en el misterio de Cristo, que es acogido e introducido en la estirpe humana por la aceptación libre e incondicional de María<sup>174</sup>.

---

<sup>170</sup> K. RAHNER, *María, Madre del Señor*, 143-144.

<sup>171</sup> Cf. R. CANTALAMESA, *María espejo de la Iglesia*, 45-46.

<sup>172</sup> SAN IRENEO DE LYON, *Contra los Herejes. Exposición y refutación de la falsa gnosis*, III, 22, 4; 286.

<sup>173</sup> El profeta Isaías utiliza la expresión '*almah*', que significa directa y formalmente una joven e indirectamente comporta siempre la virginidad. En las Sagradas Escrituras esta expresión siempre significa una doncella que se presume virgen y nunca es aplicada a una mujer casada. En Alejandría, cuando los autores griegos crearon la versión de los LXX, se utilizó la palabra «*parthénos*», virgen en sentido estricto. La versión sirio-peshitta lo transcribió por *bethulah*, que también significa virgen y la Vulgata por *virgo*. Sin embargo, las versiones griegas de Aquila y Simmaco lo traducen por joven, con abstracción de la virginidad. No obstante, hay que decir que estas versiones, realizadas después de Cristo, tienen un marcado matiz anticristiano y procuran prescindir de toda connotación positiva. Cf. J.L. BASTERO DE ELEIZALDE, *María, Madre del Redentor*, 91-93.

<sup>174</sup> Cf. R. LAURENTIN, *La Vergine Maria: Mariologia post-conciliare*, 229.

### 3.1. Valor teológico de la Encarnación

El misterio de la encarnación del Verbo de Dios está en íntima e indisoluble relación con el primordial misterio de la Trinidad que entra en la historia, cuando una de las tres Personas se hace hombre y pasa a tener una vida no sólo sobrenatural, sino efectivamente insertada en el devenir humano. El momento culmen de esta inserción se da por una acción objetivamente trinitaria pero que, sin embargo, se hace efectiva en la Segunda Persona de la Trinidad, el *Logos* eterno, nacido del Padre, antes de todos los siglos. El texto escriturístico deja clara la acción del Padre, la actuación del Espíritu Santo y la encarnación del Hijo, concediendo al ser humano la revelación de cierto conocimiento de la vida íntima de Dios, en la cual «el Padre engendra, el Hijo es engendrado y el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo», siendo todos ellos «de la misma naturaleza, coiguales, coomnipotentes y coeternos»<sup>175</sup>.

El hombre no había aceptado el convivio con Dios en la justicia original, bajo la dirección del Creador, pero el propio Verbo divino ha aceptado vivir entre los hombres, bajo la obediencia al Padre, a fin de recapitular en Sí mismo el rechazo del primer hombre, por la aceptación del ser eterno, puesto entre los límites de la sucesión temporal humana.

Delante de esta presencia de Cristo en el tiempo humano, Von Balthasar se pregunta:

¿Cómo puede hacerse presente el Absoluto — de manera definitiva — en una efímera forma finita de vida? [...] desde el mundo parece esto imposible.

Sin embargo, — explica el autor — desde Dios no se puede decir que es *a priori* imposible. Desde los inicios Dios habló a sus criaturas de muchos modos (Hb 1,1-2), pero en este momento culmen del existir humano, ha enviado su propio Hijo, heredero de todo, de modo que lo que era incompatible «en otros tiempos» se hace realidad en este tiempo por determinación divina, de modo que desde la Encarnación Cristo es el sumo sacerdote y el cordero que será inmolado, el rey y el esclavo, el templo y los que en él adoran, el hombre y el Dios<sup>176</sup>.

Nada manifiesta mejor el amor de Dios a la humanidad que su inserción en la misma por el acontecimiento central de la encarnación de su Hijo, evento que influye directamente en la vida individual de cada cristiano, exigiendo una respuesta de fe teologal<sup>177</sup>. Esta respuesta de la criatura, dotada de inteligencia y libertad, a su Creador que le hace el ofrecimiento fundamental de toda la existencia humana, coloca al ser contingente delante del Verbo que se hace hombre, pidiendo una respuesta a la altura del don concedido. Sin embargo, los hombres reaccionan a la dádiva divina de maneras

---

<sup>175</sup> Cf. CONCILIO LATERANENSE IV. Constitución *Firmiter credimus*; *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, 206; DH 800.

<sup>176</sup> Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Epilogo*, 88-89.

<sup>177</sup> Cf. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Documentos publicados desde o Concílio Vaticano II até nossos dias (1965-2010)*, «Declaração sobre a salvaguarda da fé em alguns erros recentes sobre os mistérios da Encarnação e da Santíssima Trindade, del 21 de febrero de 1972», 59-62.

diversas, como explica el Señor con la alegoría de la semilla (cf. Mt 13,3-9 y 18-23; Mc 4,3-20; Lc 8,5-8 y 11-15). La semilla — en este caso el Verbo encarnado — es perfecta y siempre buena, pero los frutos de la misma serán definidos por la actitud volitiva de quien la recibe. Jesús presenta una tríada de sucesos y reveses, que determinan la pérdida del don concedido o la recepción de la dádiva en grado ascendente: la cosecha de cien, sesenta y treinta por uno. La semilla es de excelente calidad, igual para todos, todo va depender de la calidad de la tierra en la cual es sembrada<sup>178</sup>.

Sin duda, es exactamente en la Encarnación que el Espíritu Santo, que cubrió a la Virgen Santísima con su sombra, es enviado a la humanidad, conforme había sido prometido con estas palabras: *En aquellos días derramaré mi Espíritu sobre todo ser humano* (Jl 3,1). Este acto único se hace realidad cuando el Hijo de Dios *nace de una mujer*, como afirma san Pablo en el «primer enunciado del cristianismo naciente sobre la Maternidad Divina de María»<sup>179</sup>, que es la epístola a los Gálatas (4,4), considerado por Georg Söll el «texto mariológicamente más significativo del Nuevo Testamento»<sup>180</sup>. Al «nacer de mujer» (cf. Ga 4,4), el Hijo de Dios se ha unido, en cierto modo, con todo hombre. Él trabajó con manos de hombre, pensó con inteligencia de hombre, obró con voluntad de hombre, amó con corazón de hombre. Nacido de la Virgen María, se hizo verdaderamente uno de los nuestros, semejante en todo a nosotros, excepto en el pecado (GS 22)<sup>181</sup>.

El Magisterio eclesiástico afirma claramente que la carne no disminuyó lo que es propio a la divinidad y la divinidad no aniquiló lo que es propio a la carne, de modo que el mismo Cristo es sempiterno de la parte del Padre y temporal de la parte de la Madre, inviolable en su fuerza, pasible en nuestra debilidad<sup>182</sup>. En este misterio *radice* del cristianismo, se inserta directa, real y esencialmente la Virgen María, puesto que, como afirma san Atanasio, fue «de ella que el Verbo asumió como propio aquel cuerpo que ofreció por nosotros»<sup>183</sup>. Efectivamente, el ángel utilizó la expresión *nacerá de ti* y no *en ti*, para dejar teológicamente claro que no se trataba de un cuerpo extrínseco al suyo, que en ella era introducido, sino que este cuerpo, material, real, desde su momento ontogénico es fruto de la concepción obrada en el seno de María y verdaderamente ha recibido la naturaleza humana en su totalidad de esta mujer prototípica, elegida por Dios para este momento culmen de la historia de la humanidad y, en cierto sentido, de toda la creación, que fue la Encarnación del *Logos*, por acción del Espíritu Santo, en cumplimiento de la voluntad del Padre<sup>184</sup>.

<sup>178</sup> Cf. B. KLOPPENBOURG, *Basilea: O reino de Deus*, 38.

<sup>179</sup> Cf. A.M. ARTOLA ARBIZA, *Mística y sistemática en la Mariología*, 201.

<sup>180</sup> G. SÖLL, *Storia dei dogmi mariani*, 31, en B. FORTE, *Maria, a mulher ícone do mistério: Ensaio de mariologia simbólico-narrativa*, 46-47.

<sup>181</sup> JUAN PABLO II, *Catequesis sobre el Credo*, II. *El Hijo Reconciliador*, «Jesucristo, “semejante en todo a nosotros, menos en el pecado”». Audiencia general del 3 de febrero de 1988, 1», 302.

<sup>182</sup> SAN LEÓN MAGNO. Carta *Licet per nostros*, a Juliano de Cos (13/06/449). DH 297.

<sup>183</sup> SAN ATANASIO, *Ad Epictetum episcopum Corinthi contra haereticos epistola*, 5: PG, 26, 1058.

<sup>184</sup> Karl Rahner puntualiza que «La Encarnación se presenta como el fin supremo de toda autocomunicación de Dios al mundo, fin al que de hecho está subordinado todo lo demás como condición

La afirmación bíblica de que el Verbo se hizo semejante a nosotros en todo, menos en el pecado (cf. Hb 4,15), podría suscitar la cuestión de una disimilitud con la totalidad de la humanidad, puesto que todos los hombres son concebidos en el pecado, y la gran mayoría ha cometido pecados en sus vidas<sup>185</sup>. Sin embargo, explica san Máximo Confesor, el pecado no es inherente a la naturaleza humana y por eso no cabía a Cristo asumir lo que no sería conveniente para la salvación de la humanidad<sup>186</sup>.

### 3.1.1. Motivo de la Encarnación

En el plan de donación que Dios hace de Sí mismo a las criaturas, la Encarnación es el acontecimiento central y culminante<sup>187</sup>. Por ella Dios se ha hecho hombre sin perder su perfecta divinidad y sin mutilar la naturaleza del hombre, por su amor perfecto y difusivo que desea darse a la persona amada para beneficiarla. Esta Encarnación no era de una necesidad absoluta, puesto que Dios es esencialmente un Ser necesario y por eso no puede necesitar de una acción direccionada a seres contingentes, sino que es de una necesidad deseada por Dios y por tanto relativa, bajo diversos aspectos. Si, como revela el apóstol Juan en su primera Carta (4,8-16), «Dios es *agape*», ese amor se ha dado a conocer principalmente en la encarnación del *Logos* en Jesús de Nazaret: «Dios amó tanto al mundo que dio a su Hijo único» (Jn 3,16); «en eso se manifestó el amor de Dios entre nosotros: Dios envió a su Hijo unigénito al mundo para que vivamos por Él» (1Jn 4,9)<sup>188</sup>. Esta condescendencia divina encuentra su aspecto nuclear en que Dios no quiso realizar la Redención por vía meramente jurídica, sino a manera de una nueva creación. El Hijo de Dios ha asumido todo lo que es del hombre y lo ha divinizado, tornándose sacramento primordial de nuestra salvación. Por su Encarnación, vida, muerte y resurrección, Jesús ha dado nuevo sentido a la existencia humana, haciendo

---

y consecuencia, en tal forma que, si consideramos desde el punto de vista de Dios la totalidad de su autoparticipación en el ámbito de los seres espirituales-personales, la Encarnación es un medio, mientras que considerada desde el punto de vista de las realidades creadas, es la cumbre y meta de la creación». K. RAHNER, *María, Madre del Señor*, 15.

<sup>185</sup> Equivocadamente afirmaba Orígenes que la unión del Verbo con la naturaleza humana es anterior a la Encarnación, puesto que el alma humana del Verbo habría sido creada junto con las otras almas en la preexistencia — doctrina rechazada por el Magisterio —; mediante su unión con el Verbo, ella sería «bajo la forma de Dios», impecable, y Cristo, en su humanidad, es por eso el esposo de la Iglesia que, en la preexistencia, era formada por el conjunto de las otras almas. Cf. H. CROUZEL, «Orígene et la philosophie», *Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs*, 1049. También Eutiques decía que antes de la Encarnación existían en Cristo dos naturalezas y después de la Encarnación una sola, puesto que el alma que el Salvador asumió habitaba en el cielo antes de nacer de la Virgen María y que el Verbo la unió a Sí en el seno de la Madre. Esta opinión es rechazada por san León Magno que afirma que mentes y oídos católicos no pueden tolerar eso, puesto que el Señor, al venir de los cielos no exhibió consigo nada de nuestra condición; no recibió un alma que existía anteriormente, ni una carne que no fuera la del cuerpo materno. La naturaleza humana de Cristo fue creada por el Verbo en el momento en que fue asumida y no anteriormente. San León critica también la opinión de Orígenes de la preexistencia del alma humana de Jesús. Cf. SAN LEÓN MAGNO, Carta *Licet per nostros*, a Juliano de Cos (DH 298).

<sup>186</sup> Cf. SAN MÁXIMO CONFESOR, *Centuria* 1, 8-13: PG 90, 1182-1186.

<sup>187</sup> Cf. V.F. BARRIENDOS, *Jesus Cristo Nosso Salvador. Iniciação à Cristologia*, 47.

<sup>188</sup> Cf. B. KLOPPENBURG, *Ágape, o amor do cristão*, 20.

una nueva criatura<sup>189</sup>, proporcionando, con la presencia de Cristo a partir de la Encarnación, una semejanza visible al hombre creado esencialmente a imagen y semejanza de Dios<sup>190</sup>. Para esto, el Verbo eligió nacer de una mujer (Ga 4,4) y no aparecer o bajar del cielo en cuerpo adulto, formado directamente por la mano de Dios, sino, como auténtico retoño de la estirpe de Jesé (cf. Is 1,11), es decir, de la estirpe humana a quien venía a salvar<sup>191</sup>. El designio divino se torna patente con esa elección, puesto que con esta manera más perfecta de salvar, Cristo obra el proyecto divino no como un extraño que viene de afuera, sino como un hermano, perfectamente hombre, de la estirpe humana que viene a redimir, siendo perfectamente Dios de la misma naturaleza del Ofendido. Esto explica la misión fundamental de María que es recibir al Salvador y engendrar su naturaleza humana, lo que inserta a esta doncella judía en el centro mismo del misterio salvífico de Cristo<sup>192</sup>.

La presencia de Cristo entre los hombres es un medio perfecto para la invitación a la práctica concreta del bien por el ser humano, puesto que, antes de la Encarnación, el modelo divino era esencialmente inaccesible al hombre, mientras que en su corporeidad, Cristo se hace modelo accesible de perfección, alcanzada por la acción de la gracia divina, concedida por el Espíritu Santo en su misión conjunta con el Hijo, de modo que lo que antes eran exhortaciones verbales y oráculos, ahora es vida concreta del Verbo encarnado, recordando el viejo proverbio árabe: «*las palabras conmueven, los ejemplos arrastran*». Esta ejemplaridad de Cristo levanta la esperanza del hombre y lo incita a una respuesta más generosa<sup>193</sup>.

Hay tesis divergentes sobre el motivo teológico de la Encarnación del Verbo. El Símbolo de la Fe afirma claramente que el Hijo de Dios se hizo hombre «por nuestra salvación» y la propia Escritura nos afirma el objetivo salvífico de la Encarnación. Sin embargo, cuando el Evangelista Juan puntualiza que «El *Logos* se hizo carne y habitó entre nosotros» (Jn 1,14), su texto anterior habla del rechazo del hombre a la luz de Dios y, por tanto, del pecado, pero el texto posterior declara que con la Encarnación «nosotros hemos visto su gloria, que Él recibe del Padre como Hijo único» (Jn 1,14).

---

<sup>189</sup> Cf. 2Co 5,17.

<sup>190</sup> La Encarnación trae incoada también la esperanza de la resurrección, puesto que san Pablo vincula la resurrección de los muertos a la resurrección de Cristo, tal como ésta solía ser esperada en la expectativa apocalíptica de un fin próximo, característica de las comunidades judías amenazadas de muerte. Para que Cristo resucitase hacía falta tener cuerpo. Corolariamente, es la Encarnación que abre a los hombres la esperanza escatológica de la resurrección participada de la resurrección de Cristo. Cf. J.B. METZ, *Memoria passionis. Una evocación provocadora a una sociedad pluralista*, 68.

<sup>191</sup> González de Cardedal puntualiza que no hay acceso posible a Cristo sin pasar por la historia de Dios en relación con Israel, el pueblo de la Alianza. Frente a todos los intentos realizados desde Marción hasta Harnack por eliminar la presencia de Cristo del conjunto de la unidad de las Escrituras veterotestamentarias, la Iglesia lo ha mantenido sin la menor dubitación al respecto, puesto que la relación de la predicación de Jesús con el Antiguo Testamento ha sido siempre el presupuesto fundamental del hablar de Cristo y del hablar sobre Cristo. Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Fundamentos de cristología*, I. *El Camino*, 85-86.

<sup>192</sup> Cf. R. LAURENTIN, *La Vergine Maria: Mariologia post-conciliare*, 230-231.

<sup>193</sup> Cf. E. BETTENCOURT, *Curso de iniciação teológica*, 62-63.



El nombre teofórico de Jesús (*Yeh-shua*) significa «Dios salva»<sup>194</sup>, consecuentemente, con base en el argumento de que sólo podemos conocer el designio de Dios a través de la revelación del mismo Dios, es posible sostener que el motivo único de la Encarnación reside en la salvación del pecado humano, tanto el original cuanto el actual. El hecho de haberse encarnado por causa del pecado no lo subordina a ninguna criatura, sino que pone de relieve su infinito amor condescendiente que prefiere sacar un bien del mal. El Hijo de Dios se tornó Hijo del hombre para que los hombres en Él se hiciesen hijos de Dios. En definitiva, haciéndose hombre, Jesús ofrece a Dios el sacrificio perfecto, puesto que la Escritura nos explica que Dios no desea el sacrificio y la ofrenda de toros y carneros (cf. Sal 40,7-9), sino el hacer su voluntad (cf. Hb 10,5-9). Yves Congar explica que este texto tomado de la Carta a los Hebreos declara expresamente lo que se puede considerar la **intención de la Encarnación**: Cristo, «entrando en este mundo, dice: “No quisiste sacrificios ni oblaciones, pero me has preparado un cuerpo”. Los holocaustos y los sacrificios por el pecado no los recibiste. Entonces yo dije: “Heme aquí que vengo [...] para hacer, ¡oh Dios!, tu voluntad”» (Hb 10,5-9)<sup>195</sup>. Así, el motivo de la Encarnación fue un motivo de misericordia, para «salvar lo que estaba perdido» (cf. Lc 19,10). Lo que es propio de la misericordia es inclinar al superior hacia lo inferior, no para subordinarlo a lo inferior, sino para elevarlo hacia sí. De este modo, el Verbo, encarnándose, se inclina para restaurar el orden primitivo, la armonía original e incluso para elevar el orden primitivo inmensamente, uniéndose personalmente a la naturaleza humana que había caído voluntariamente por el pecado.

Por otro lado, hay otra importante corriente teológica para la cual el Verbo se habría encarnado incluso si el hombre no hubiera pecado. Para quienes sostienen esta opinión, los planes divinos no pueden estar en dependencia del pecado del hombre y ser modificados a causa de un accidente imprevisto, subordinando la Encarnación a la Redención, cuando la Encarnación es superior a nuestra redención, por ser la primera en orden teologal y la segunda en orden a salvar la criatura. En ese caso Cristo no sería Víctima, sino Cabeza del reino de Dios y Doctor supremo para darle mayor gloria y así coronar la obra divina de la creación; vendría en cuerpo inmortal no sujeto al

---

<sup>194</sup> Karl Rahner explica que el nombre de Jesús significa «Yahveh salva». Si se puede dar un nombre a Dios, al Incomprensible, en último análisis es porque este Dios se hizo conocer en la historia a través de su acción y de su palabra y la manera como estos actos divinos infieren en la realidad histórica de la humanidad. Es Dios que salva, presente en la historia del hombre. Cf. K. RAHNER, *Meditazioni di un teologo sull'avvento e sul natale*, 59-60. Por otro lado, es bueno conocer que Fitzmyer se posiciona contra esta propuesta, afirmando tratarse de un nombre teofórico, cuyo primer elemento es una forma de *Yāhū* (=Yhwh) y el segundo es el imperativo del verbo *šw'* (=ayudar). Consecuentemente — sustenta Fitzmyer — el significado más correcto sería «¡Señor ayúdame!», como expresión gráfica de los gritos de la mujer parturienta. Con el tiempo, *Yehōšūa'* se abrevió en *Yōšūa'* y ulteriormente en *Yēšūa'* (cf. Esd 2,6), que los LXX transcribieron como *Iēsous*. Pero, dada la semejanza casi homófona entre *Yēšūa'* y *yešū'āh* — forma derivada de otra raíz: *yš'*, que significa «salvación» —, el nombre de «Jesús» llegó a considerarse, en círculos populares, como una forma derivada de *yš'* (=«salvar»). Esta etimología popular es precisamente la que recoge Mateo (Mt 1,21). Pero la verdadera raíz lingüística del nombre de Jesús — y de Josué — es *šw'* (=ayudar). Cf. J.A. FITZMYER, *El Evangelio según Lucas*, II. *Traducción y comentarios Capítulos 1-8*, 21, 117.

<sup>195</sup> Cf. Y.-M. CONGAR, *Sacerdocio y laicado*, 96.

sufrimiento y al dolor. Habiendo sobrevenido el pecado, Cristo vino en carne mortal y pasible, como Salvador y Víctima. Para santo Tomás esta postura estaría en desacuerdo con la revelación contenida en la Escritura que justifica la Encarnación por la redención del género humano<sup>196</sup>. Sin embargo, admite como hipótesis, que la Encarnación habría podido tener lugar sin la condición del pecado humano<sup>197</sup>. La cuestión ha causado divergencias teológicas desde la Edad Media. El primero en plantear el tema en ámbito latino fue el abad Ruperto de Deutz (†1129), quien, con una visión cristocéntrica de la historia de la salvación, amplía la perspectiva, sosteniendo la tesis de que la Encarnación estaba prevista desde la eternidad, incluso independientemente del pecado del hombre, para que toda la creación pudiera alabar a Dios Padre y amarlo como una única familia reunida en torno a Cristo, el Hijo de Dios, y que, por tanto, el Verbo se habría encarnado aún en la hipótesis de que el hombre no hubiera cometido el pecado<sup>198</sup>. Sin embargo, será Juan Duns Scotto (†1308) y con él la escuela franciscana, que darán a esta opinión una formulación definitiva. La argumentación teológica está centrada en la excelsa dignidad de Cristo, que no está subordinada al pecado. Para esta corriente de pensamiento, Dios habría querido en primer lugar la encarnación del Verbo con anterioridad a la misma creación, haciendo con que ésta fuese consecuencia del deseo divino de la Encarnación<sup>199</sup>. Para Duns Scotto Jesucristo es de tal excelencia en el plan divino que, incluso si el hombre no hubiera pecado, el Hijo de Dios se habría encarnado no sólo para redimir y restaurar el orden roto, sino para ser la plenitud de toda la creación divina: sería el «*perfectus Mediator*»<sup>200</sup>. Para esta postura, el Verbo Encarnado estaba previsto antes que las criaturas y, en particular, antes del pecado del hombre, como Cabeza y Mediador de los ángeles y de los hombres. Si el hombre no hubiera pecado el Verbo Encarnado cumpliría las funciones de Maestro de los hombres y Consumador de la obra del Padre. Puesto que el hombre ha pecado, el Verbo se ha hecho también Redentor de los hombres<sup>201</sup>.

De un modo o de otro, el pecado no es el determinante de la Encarnación, sino que sería su *ocasión*<sup>202</sup>, y así, la armonización de los dos pensamientos permite verificar que la Encarnación alcanza la doble dimensión, puesto que Jesús es, en su naturaleza humana, al mismo tiempo el culmen de toda la obra material y el Salvador escatológico de todo el género humano, misión que estaba incoada en el misterio de la Encarnación. Por esta razón, la participación activa de María en este misterio se extiende a toda la

---

<sup>196</sup> San Agustín es también contrario a esta postura, afirmando: «Si el hombre no hubiese caído, el Hijo del hombre no habría venido». SAN AGUSTÍN, *Obras completas de san Agustín*, XXIII. *Sermones (3º)*, *Evangelio de san Juan*, *Hechos de los Apóstoles* y *Cartas*, «La venida del Hijo al mundo y encuentro de Zaqueo con Jesús Sermón 174, 2», 697.

<sup>197</sup> Cf. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *El Salvador y su amor por nosotros*, 171-179.

<sup>198</sup> Cf. BENEDICTO XVI, «Dios es paciente y benévolo incluso cuando el hombre usa mal su libertad. Audiencia general de 9 de diciembre de 2009», 16.

<sup>199</sup> Cf. F. OCÁRIZ – L.F. MATEO-SECO – J.A. RUESTRA, *El Misterio de Jesucristo*, 118.

<sup>200</sup> DUNS SCOTO. *Ordinatio III*, en J.C-R. GARCÍA PAREDES, *Mariología*, 262.

<sup>201</sup> Cf. E. BETTENCOURT, *Curso de iniciação teológica*, 63.

<sup>202</sup> M. CORVEZ, «Le motif de l'Incarnation», 109.

obra salvífica de su Hijo, en su propia estructura, siempre dependiente del aporte de Cristo<sup>203</sup>. Esta visión más amplia del misterio de la Encarnación proporcionada por la armonización de las dos posturas respecto al motivo de la misma, lleva a considerar la participación de María no sólo en la obra salvífica de su Hijo, sino también en la gloria que Jesucristo da al Padre como cumbre de toda su obra y arquetipo de toda la creación.

En la teología oriental el tema del «motivo de la Encarnación» no es propuesto en términos escolásticos, sin embargo se encontrarán del mismo modo ambas tesis, sin que una excluya a la otra, sino con el entendimiento de que en Dios no hay dos planos diversos, sino uno solo que abarca no una idea más o menos hipotética del hombre, sino al hombre real, es decir, al hombre caído. En este sentido, es importante conocer el pensamiento de san Máximo Confesor (580-662), que se ha preocupado en presentar a Cristo como síntesis cósmica de lo creado y de lo increado y, consecuentemente, como finalidad última de la totalidad de la creación, sin hacer depender del pecado su Encarnación. Por este motivo, la Encarnación sería la primera finalidad de la creación. En su pensamiento, la divinización del hombre no está ligada a la remisión del pecado, sino que representa la finalidad primaria y única de la economía salvífica; de ahí que la Encarnación sea independiente del pecado del hombre. Su visión invierte la perspectiva antropocéntrica y presenta la creación en una visión cristocéntrica: es el universo entero el que ha sido creado para hacer posible la Encarnación del Verbo. Máximo así lo afirma en un texto famoso:

El misterio de Cristo fue llamado por la Escritura «Cristo» y el gran Apóstol lo testimonia con estas palabras: «El misterio escondido por los siglos y las generaciones, mas ahora manifestado a sus santos» (Col 1,26). Con estas palabras quiere decir que el «misterio de Cristo» es el mismo «Cristo». Esto es claramente una indecible e incommunicable unión hipostática de la divinidad con la humanidad que tuvo como resultado la divinización de la humanidad [...] Él [Cristo] es el gran y oculto *misterio*. Él es el bienaventurado fin y meta para el que todo fue hecho. Él era la finalidad divina preexistente desde el principio de todo ser [...]. Mirando a esta meta es por lo que Dios ha llamado a la existencia la naturaleza de las cosas. [...] De hecho, a causa de Cristo o por el misterio de Cristo, todos los siglos y todos los eones han tenido su principio y fin en Cristo. Porque ya desde siempre fue pensada esta unión de lo limitado con lo Ilimitado, de lo medido con lo que No-tiene-medida, del Creador con la criatura, de lo Reposado con lo movable. Esta unión se hizo visible en los últimos tiempos en Cristo, dando cumplimiento por medio de sí mismo al proyecto previamente esbozado por Dios (*Ad. Thal., 60: PG 90, 621 AB*)<sup>204</sup>.

San Máximo considera el plan divino como un doble movimiento: de Dios hacia el hombre, que consiste en que Dios participa de las criaturas; y del hombre hacia Dios por su voluntad de entrar en comunión con el Creador. En el plan divino estos dos

---

<sup>203</sup> Cf. JUAN PABLO II, «La Virgen María cooperadora en la obra de la redención. Audiencia general del 9 de abril del 1997, 2», 3.

<sup>204</sup> Sobre este texto, comenta H. Urs von Balthasar: «Leyendo esta página, no hay duda de que [...] en la controversia escolástica Máximo hubiera formado parte sin dudarle del grupo de Escoto; no es la redención del pecado la razón última de la Encarnación sino la unificación del cosmos consigo mismo y con Dios y, en cuanto tal, es el pensamiento primero y originario del Creador, un pensamiento anterior a cualquier creación». H.U. VON BALTHASAR, *Massimo il Confessore. Liturgia cosmica. Sezione quarta: Monografie. Vol. XVI delle Opere*, 235.

movimientos se realizan de manera plena en Cristo. De este modo, en el proyecto original de Dios, el hombre es llamado en Jesucristo a superar la muerte y ser divinizado por la gracia en esta vida.

Posteriormente al cisma con el primado petrino, Gregorio Palamas y Nicolás Cabasilas verán la Encarnación como realización del designio primordial de Dios y como ejecución plena del proyecto de la divinización del hombre, tema completamente asumido por la catequesis homilética ortodoxa<sup>205</sup>.

### 3.1.2. Intervención divina en la historia humana

Karl Rahner sustenta que la acción más grande y la intervención más decisiva y al mismo tiempo paradójica de Dios en la historia de la humanidad, es la Encarnación de su Palabra eterna, con la cual quedó convertida la apertura del mundo a la intimidad misma de Dios en un dato de la historia sagrada, dato revelado expresamente en el Verbo, irrevocable ya, e históricamente accesible<sup>206</sup>.

La realidad de que no sería posible al hombre conocer al Padre sin el Hijo que lo revela, evidencia el carácter revelatorio de la Encarnación por voluntad del Padre, puesto que — afirma san Ireneo<sup>207</sup> — nadie conoce al Hijo sin la voluntad del Padre. De esta forma el Padre, que es incognoscible al hombre, se hace conocido mediante la encarnación de su Palabra, puesto que, en definitiva, todo nos es revelado por el Verbo. Por esta asunción corporal del Verbo, el Padre se ha revelado, de modo que todos pueden ver al Padre en el Hijo. La realidad invisible que se manifestaba en el Hijo — continúa Ireneo — era el Padre, y la realidad visible en la cual se revela es el Hijo presente en la historia humana.

Este evento sin par de la Encarnación aconteciendo por obra del Espíritu Santo en María y por María, no puede ser comprendido sin ella<sup>208</sup>. María no ha engendrado una naturaleza abstracta, sin subsistencia personal, sino un ser concreto: Jesucristo. Esta participación ontológica de María en la formación somática del cuerpo del Hijo de Dios encarnado proporciona que María, en su divina maternidad, magisterialmente reconocida por el Concilio de Éfeso (431), sea a un tiempo signo y garantía de la recta fe sobre la Encarnación. Por eso, afirmaba con razón san Juan Damasceno:

Con justicia y en verdad llamamos *Theotokos* a Santa María. De hecho, este nombre comprende todo el misterio de la economía [de la Encarnación]. Si la *Genetrix* es la Madre de Dios, necesariamente es Dios que ha nacido de ella y necesariamente debe ser hombre. ¿Cómo podría nacer Dios de una mujer, que es la esencia anterior a todos los siglos, si no es haciéndose hombre?<sup>209</sup>.

<sup>205</sup> Cf. Y. SPITERIS, *Salvación y pecado en la tradición oriental. Manual de teología ortodoxa*, 92-95.

<sup>206</sup> Cf. K. RAHNER, *Escritos de Teología*, III, «IV – Sobre la teología de la abnegación», 60.

<sup>207</sup> SAN IRENEO DE LYON, *Contra los Herejes. Exposición y refutación de la falsa gnosis*, IV, 6, 3.5.7; 305-307.

<sup>208</sup> Cf. S. DE FIORES, *María Madre de Jesús: Síntesis histórico-salvífica*, 391.

<sup>209</sup> SAN JUAN DAMASCENO, «Exposición de la fe ortodoxa, 3, 12», 488-489.

El misterio de la Encarnación es considerado el escándalo eterno del cristianismo, de Cristo y de su Iglesia<sup>210</sup>, cuyo sentido paradójico repercute inevitablemente en María. En efecto, la condición de *virgen-madre*, persona humana que reúne en sí misma realidades contradictorias y naturalmente imposibles<sup>211</sup>, refleja la unión paradójica de la *naturaleza divina con la humana* en la única Persona del Verbo. Estas razones llevan a concluir que para acceder al concepto teológico de la Encarnación, es necesario percibir la realidad de Jesús de Nazaret como Aquel que fue constituido por Dios como Mesías y Señor, que murió y resucitó, sin nunca haber dejado el seno eterno del Padre, como su Hijo Unigénito. Es exactamente de aquí que derivan el realismo, el valor salvífico y el significado teológico de su «hacerse carne» para habitar entre nosotros<sup>212</sup>.

### 3.1.3. El encuentro de dos naturalezas

En el marco de las controversias cristológicas antecedentes al Concilio de Calcedonia, san León Magno<sup>213</sup> expresa esa paradoja del Dios-hombre y de la Virgen-madre, en el conocido *Tomus ad Flavianum* (449):

El nacimiento en carne es manifestación de la naturaleza humana; el parto de una virgen es señal del poder divino<sup>214</sup>.

Para san León Magno las apariciones y teofanías a los antiguos patriarcas eran imágenes o señales misteriosas que anunciaban la realidad humana del Cristo venidero, asumida de la descendencia de aquellos antepasados. Ninguna de las figuras, sin embargo, podría realizar el misterio de la reconciliación humana, preparado desde la eternidad, porque el Espíritu Santo todavía no había descendido sobre la Virgen María, ni el poder del Altísimo la había envuelto con su sombra: la Sabiduría eterna no había edificado aún a su casa en el seno de María para que el Verbo se hiciese hombre. San León esclarece su enseñanza sobre el motivo soteriológico de la unión de las dos naturalezas del Verbo en María:

Si el nuevo hombre, hecho tal *en la semejanza de carne de pecado* (cf. Rm 8,3), no hubiese tomado nuestra antigua condición, si consustancial como era con su Padre, no se hubiese dignado a hacerse consustancial con su Madre, y si, siendo como era el único que estaba inmune de todo pecado, no se hubiese unido a nuestra naturaleza, todo el género humano hubiera seguido bajo la cautividad del yugo del diablo y, *ciertamente, no hubiésemos podido beneficiarnos del triunfo del vencedor si la hubiese logrado al margen de nuestra naturaleza humana*<sup>215</sup>.

---

<sup>210</sup> Cf. K. RAHNER, *Meditazioni di un teologo sull'avvento e sul natale*, 18.

<sup>211</sup> El papa san León Magno, se pregunta, en la Carta *Licet per nostros*, a Juliano de Cos: «¿Por qué debería parecer inconveniente o imposible que el Verbo y la carne y el alma sean el único Jesucristo y el único Hijo de Dios y del hombre, si carne y alma, que son de naturalezas diferentes, constituyen una única persona, también fuera del caso de la encarnación del Verbo?». (DH 297)

<sup>212</sup> Cf. P. CODA, «Encarnação», *Dicionário Teológico o Deus cristão*, 245.

<sup>213</sup> San León Magno contribuyó de modo decisivo a la formulación de la doctrina católica sobre la Encarnación, con esta famosa carta citada a continuación. Cf. J.A. LOARTE, *El tesoro de los Padres. Selección de textos de los Santos Padres para el cristiano del tercer milenio*, 302.

<sup>214</sup> SAN LEÓN MAGNO, *Cartas cristológicas*, «Carta 28 a Flaviano, 4», 123.

<sup>215</sup> SAN LEÓN MAGNO, *Cartas cristológicas*, «Epístola 31, a la Emperatriz Pulqueria, 3», 145.

La humanidad permanecería muerta para la gracia, como sustenta san Agustín, si Cristo no hubiera nacido en el tiempo y asumido una carne semejante a la del pecado<sup>216</sup>.

A través de la Encarnación de su Hijo — puntualiza Rahner — el designio salvífico de Dios se hizo auténtica realidad en el ámbito de la existencia humana<sup>217</sup> y Lennerz enfatiza que, así como el Padre puede decir al Hijo: «Tú eres mi hijo, yo te he engendrado hoy» (Sal 2,7), también la Bienaventurada Virgen puede con seguridad decir al Verbo encarnado: «Tu eres mi hijo, yo te engendré». El Padre lo engendró *ab aeterno* según la divinidad; María lo engendró en el tiempo según la humanidad<sup>218</sup>.

Haciéndose hombre, Cristo vino a romper la autosuficiencia del primer Adán que no aceptó la justicia original y prefirió conocer «el bien y el mal» según sus propios criterios y no según la voluntad del Creador. La singular autoconciencia de su condición de Hijo en relación a Dios a quien llamaba *Abbá* — Padre — indica su dependencia voluntaria, no haciendo alarde de su condición de Hijo de Dios (cf. Flp 2,6-7), sino que voluntariamente ha recapitulado la autosuficiencia del primer hombre por su sí a la voluntad del Padre, perfectamente imitado por María al decir sí a la invitación a ser Madre de Dios<sup>219</sup>.

### 3.1.4. Una doble paradoja: un hombre que es Dios y una virgen que es madre

María está insertada en el misterio central del cristianismo, como señal sumamente significativa de la presencia del Eterno en el tiempo, de Dios en carne humana, de modo que, «quien buscare a Dios fuera del Hijo de María no tendrá ninguna posibilidad de acceso pleno al misterio de la divinidad»<sup>220</sup>. Esta presencia de Dios en carne humana, posible por el misterio de la Encarnación, desautoriza cualquier forma de docetismo o monofisismo, puesto que Cristo es verdaderamente hombre, nacido de una verdadera mujer y tiene una naturaleza humana nacida en el tiempo, mutable, pasible de dolor y muerte, diversa de la naturaleza divina, eterna, inmutable e impasible. El Hijo

<sup>216</sup> Cf. SAN AGUSTÍN, *Obras completas de san Agustín*, XXIV. *Sermones (4º) 184-272 B, Sermones sobre los tiempos litúrgicos*, «El nacimiento del Señor. Sermón 185, 1», 8.

<sup>217</sup> Cf. K. RAHNER, *Escritos de Teología*, III, «I – Existencia sacerdotal», 60.

<sup>218</sup> Cf. H. LENNERZ, *De Beata Virgine: Tractatus dogmaticus*, 17.

<sup>219</sup> Algunos autores modernos ponen en tela de juicio la autoconciencia que Jesús tenía de su propia misión y personalidad divina. Quien, como Nestorio, considera la unión entre Dios y el hombre en Cristo como sólo moral, reducirá la ciencia de Cristo-Hombre a un nivel puramente humano. Quien, por otro lado, como Apolinar, niega la presencia de un alma humana en Cristo, no será capaz de atribuir a Jesús una ciencia humana. El monofisismo, en plena contradicción con su propio principio, afirma que Jesús no conocía las cosas del *más allá*. Este *agnoetismo* fue condenado por el papa san Gregorio Magno. Sin embargo, el alma humana de Cristo, que era de la misma especie de la de los otros hombres, pero sobresalía por la sublimidad de virtudes (DH 299), necesitaba de la sucesión del tiempo para pensar, lo que no quita su autoconciencia, puesto que la Escritura atestigua que Cristo es el Maestro infalible de la verdad y es la Verdad misma. Cf. B. BARTMANN, *Teología Dogmática*, II. *La Redenzione – la Grazia – la Chiesa*, 104-108. Conviene conocer sobre el tema la declaración de la Comisión Teológica Internacional, del año 1985, sobre «La conciencia que Jesús tenía de sí mismo y de su misión» (texto oficial publicado en: COMMISSIO THEOLOGICA INTERNATIONALIS, *Documenta (1969-1985)*, 560-592).

<sup>220</sup> Cf. B. FORTE, *Maria, a mulher ícone do mistério: Ensaio de mariologia simbólico-narrativa*, 188.

de Dios encarnado por acción divina aleja la concepción nestoriana de una naturaleza divina unida extrínsecamente a la humana.

Las dos paradojas: la del hombre que es Dios y la de la virgen que es madre, sobrepasan los parámetros simplemente humanos y remiten el pensamiento a la dimensión teológica del poder omnipotente de Dios y a su amor infinito por sus criaturas, especialmente por el hombre, única criatura material a la cual «Dios ha amado por sí mismo» (GS 24). Es este amor condescendiente de Dios el único medio de explicar el misterio de la Encarnación y el signo de la Virgen. Estas dos realidades se reclaman entre sí y están conectadas en su intimidad misma, permitiendo al hombre conocer a través de la presencia divina, verdaderamente encarnada en el seno virginal de María, el fundamento de la fe eclesial en la Encarnación, como certeramente afirma el Concilio Vaticano II:

La Iglesia, meditando piadosamente sobre ella y contemplándola a la luz del Verbo hecho hombre, llena de reverencia, entra más a fondo en el soberano misterio de la Encarnación y se asemeja cada día más a su Esposo. Pues María, que por su íntima participación en la historia de la salvación reúne en sí y refleja en cierto modo las supremas verdades de la fe, cuando es anunciada y venerada, atrae a los creyentes a su Hijo, a su sacrificio y al amor del Padre<sup>221</sup>.

Las palabras del ángel Gabriel, que abren en María un nuevo modo de salvación que cierra la historia de la humanidad subyugada por el pecado<sup>222</sup>, son muy precisas — sustentará san Atanasio — al no decir simplemente «aquél que nacerá *en ti*», como si fuera un cuerpo extrínseco al suyo, sino «*de ti*», para dejar claro que el fruto de esta concepción procedía realmente de María<sup>223</sup>. Como verdad revelada, esta concepción virginal es aceptada por la fe de la Iglesia con la misma disposición con que acoge el misterio de la Encarnación, puesto que, en ambos casos, se trata de realidades imposibles al hombre, pero posibles a Dios (Lc 1,37)<sup>224</sup>.

### 3.2. Triple dimensión del misterio

El Misterio de la Encarnación puede ser estudiado bajo tres dimensiones: **teológica, histórica y antropológica.**

#### 3.2.1. Dimensión teológica:

San Juan es el único evangelista que enseña explícitamente la Encarnación. El Prólogo de su Evangelio<sup>225</sup> presenta la verdadera personalidad del Hijo como Palabra de Dios y describe los atributos del *Logos*, posteriormente referidos a Jesucristo a lo largo

<sup>221</sup> LG 65.

<sup>222</sup> Cf. K. RAHNER, *María, Madre del Señor*, 19.

<sup>223</sup> Cf. SAN ATANASIO, *Ad Epictetum episcopum Corinthi contra haereticos epistola*, 5: PG, 26, 1058.

<sup>224</sup> Cf. S. DE FIORES, S. *María Madre de Jesús: Síntesis histórico-salvífica*, 392.

<sup>225</sup> San Andrés de Creta en la *Homilia IV in nativitatem B.M.V.* (PG 97, 865. 3), mencionada en la nota 47 de la RM n. 23, cita la frase de Orígenes sobre el Evangelio de san Juan: «Los Evangelios son las primicias de toda la Escritura, y el Evangelio de Juan es el primero de los Evangelios». (*Comm. in Ioan.*, 1,6: PG 14, 31). Cf. J. ESQUERDA BIFET, *Espiritualidad Mariana: María en la vida espiritual cristiana*, 81.

del texto. La primera idea presentada por Juan es la preexistencia y eternidad del *Logos*, que aparece como realidad teológica en identidad con el Padre y en vida íntima con Él. A partir de estas afirmaciones se confirma que no sólo se debe poner en relación con la encarnación del *Logos*, tanto protológica como escatológicamente, a la humanidad misma, sino al cosmos material en bloque, de acuerdo con los himnos neotestamentarios<sup>226</sup> que coinciden en que el cosmos entero fue creado por el *Logos*, el Hijo de Dios que, desde toda la eternidad, estaba destinado a la Encarnación: «Sin él no se hizo nada de lo que ha sido hecho» (Jn 1,3)<sup>227</sup>.

En los otros evangelios la descripción se refiere más a la concepción virginal, mientras que Juan enuncia textualmente la Encarnación y profundiza en el sentido del Misterio. Los himnos del prólogo del Evangelio de Juan, y de las cartas paulinas a los Filipenses y a los Romanos explicitan la dualidad de aspectos referidos a un único sujeto, llevando a la consideración teológica de Cristo no como un *factum*, un acontecimiento o un concepto, sino como una *persona* con su conciencia y libertad, sus decisiones y predilecciones, su afrontamiento y consumación de un destino particular<sup>228</sup>; es un hombre con nombre y rostro, con una madre verdaderamente humana, sin dejar, en ningún momento, su personalidad divina, eternamente insertada en la *circuminsessio inmanente* de la Trinidad.

Esta perspectiva teológica se transforma en verdadera guía para una relectura del acontecimiento cristológico del cuarto evangelio, que encuentra su centro en el doble movimiento: la salida del *Logos* del Padre para venir al mundo y la partida del mundo para volver al Padre. Es en este Evangelio que encontramos las afirmaciones más explícitas y densas sobre el acontecimiento de la Encarnación como inicio y dimensión permanente del acontecimiento de Cristo, que parte de la afirmación clara de la preexistencia eterna del Hijo y llega a la afirmación de su encarnación y real habitación en la esfera de lo humano y de lo material. Esta encarnación, como decisión teológica y central de la creación material, no prescinde de la participación de la propia humanidad<sup>229</sup>, puesto que prescindir de esta participación determinada por Dios — puntualiza González de Cardedal — pone en peligro la real historicidad concreta y la real objetividad divina del cristianismo y del propio Cristo<sup>230</sup>.

---

<sup>226</sup> Jn 1,1-18; Ef 1,3-14; Col 1,15-20.

<sup>227</sup> Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Epílogo*, 95.

<sup>228</sup> Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Fundamentos de cristología*, I. *El Camino*, 54.

<sup>229</sup> Cuando Lutero procuró separar la participación de la humanidad de la economía salvífica, estableció un criterio fatal para todo el futuro de la cristología y de la soteriología: distinguir lo que Cristo es y tiene en Sí mismo (*in se*) y lo que es y tiene para nosotros (*pro nobis*), relegando al silencio lo primero por insignificante y centrando el interés en lo segundo, aislando la afirmación de la divinidad y humanidad de Cristo formulada por Calcedonia con la teoría de las dos naturalezas y la unidad de persona, de la afirmación de su obra salvífica como Mesías de Dios a favor de los hombres. Para Lutero, Jesús no es llamado Cristo por su doble naturaleza, sino en razón de su obra salvífica. Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Fundamentos de cristología*, I. *El Camino*, 55.

<sup>230</sup> Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Fundamentos de cristología*, I. *El Camino*, 56.



Dios utiliza el medio humano para actuar, pero no como mero instrumento, o medio pasivo, sino como co-partícipe de la acción divina. Por eso, la presencia de María en el misterio de la Encarnación no puede ser considerada simplemente como medio pasivo utilizado por la acción divina para ejecutar su plan de salvación. María es parte real y concreta del género humano a quien Dios decidió conceder la salvación y su participación la coloca en el primer plano en relación a los demás hombres, en todos los aspectos. Ella es la servidora que se une voluntariamente a la obra divina, configurando la doble dimensión de la Encarnación: teologal y humana. Teologal, por la acción divina, trinitaria, donde cada una de las Personas de la Trinidad actúa en María y por María; humana, por su colaboración activa<sup>231</sup> en el misterio operado por la omnipotencia divina.

Desde el punto de vista teológico, la Encarnación fue la misión que Dios Padre hizo de su Hijo al mundo, para que, hecho hombre, fuese Redentor de la humanidad, por eso es la encarnación del Hijo y no del Padre o del Espíritu Santo. La Carta a los Hebreos pone en los labios del propio Cristo la afirmación de que el Padre ha formado su cuerpo (cf. Hb 10,5) y en la Carta a los Gálatas, Pablo afirma claramente que «Dios envió a su Hijo» (4,4). El mismo Apóstol, al escribir a los Filipenses, afirma que Cristo se anonadó a Sí mismo, tomando la naturaleza humana (Flp 2,7), caracterizando la decisión del Hijo distinta, pero en perfecta sintonía con la del Padre y del Espíritu Santo, que se revela en el relato lucano, el cual afirma con claridad: «El Espíritu Santo vendrá sobre ti y el poder del Altísimo te cubrirá con su sombra» (Lc 1,35). La expresión Altísimo puede entenderse como la acción del Padre, en perfecta concordancia con la Epístola a los Hebreos, como también al mismo Espíritu, puesto que la *sombra* siempre aparece como símbolo del Espíritu Santo y, explícitamente, en el caso de la Anunciación, el Catecismo de la Iglesia Católica lo aplica al Paráclito<sup>232</sup>. Esta triple atribución indica de modo claro que la obra de la Encarnación, en su dimensión teológica, fue un único acto, común a las tres Personas divinas.

---

<sup>231</sup> La toma de conciencia que se tuvo en el Congreso Mariológico de Lourdes de 1958, de que, además de la concepción ya vigente en la mariología llamada «cristotípica», según la cual Dios había aceptado para nuestra salvación la pasión de Cristo y la compasión de María, aliada al polo opuesto de la propuesta «eclesiotípica», que presentaba la cooperación de María junto a la cruz, señaló el declive definitivo de la teoría minimista de Lennerz. Finalmente, el Concilio Vaticano II vino a dar el «golpe de misericordia» que torna teológicamente inadmisibles la postura minimista que da a María un papel pasivo y restringido a la Encarnación, como evento no propiamente salvífico, sino como etapa preparatoria al sacrificio redentor de Cristo, puesto que los textos conciliares afirman claramente que la participación de María **no fue pasiva** y se extiende a toda la obra de la salvación, desde la Anunciación hasta la cruz de una manera impar (LG 61). Cf. C. POZO, *María, nueva Eva*, 21.

<sup>232</sup> CEC 697: «Él [el Espíritu Santo] es quien desciende sobre la Virgen María y la cubre “con su sombra” para que ella conciba y dé a luz a Jesús (Lc 1,35). En la montaña de la Transfiguración es Él quien “vino en una nube y cubrió con su sombra” a Jesús, Moisés y Elías, y a Pedro, Santiago y Juan, y se oyó una voz desde la nube que decía: “Éste es mi Hijo, mi Elegido, escuchadle”» (Lc 9,34-35).

### 3.2.2. Dimensión histórica:

La historia puede ser considerada bajo dos dimensiones: la primera como un ambiente cerrado, inteligible sólo desde las realidades verificables que existen dentro de ella, y la segunda como el ámbito de una presencia posible que viene desde más allá de la historia misma y se inserta en ella como novedad absoluta, como despliegue de nuevas posibilidades, abriendo la visión histórica a un *locus* donde se realiza el hombre, pero que, principalmente, es lugar de revelación y realización humana del Dios suprahistórico<sup>233</sup>. En esta visión de horizonte más amplio, se constata que la irrupción del amor divino en la historia humana determina su punto central, culminante y escatológico, en el cual se cumple la promesa de la venida de Yahveh en la historia, encarnando en el pueblo una esperanza del Mesías prometido, que se hace preeminente en la perícopa histórica en que ocurrió la Encarnación. En ese momento, María es la primera persona que pasa de la esperanza judía a la realidad cristiana del Salvador. La esperanza mesiánica del pueblo de Israel, expresada en el concepto rabínico de *shekinah*, que es exactamente la habitación de Dios entre su pueblo, con su morada permanente entre los hombres, es plenamente atendida e incluso superada por el evento histórico de la Encarnación. La realidad, antes desconocida y oculta, es revelada cuando el misterio de Cristo se hace plenitud de la historia. La Encarnación instaaura una relación directa entre el hombre y su Creador, a partir de ese momento ontológicamente semejantes en naturaleza — por total condescendencia divina —, inaugurando una hermenéutica dialógica antes imposible por la diferencia esencial Creador-criatura. Esta inserción del Verbo en la historia no se ha dado por una «invasión» divina en la existencia humana, sino por una presencia dada a partir de la humanidad misma, donde no hay separación entre la naturaleza divina del Verbo y la naturaleza humana de Jesucristo desde su concepción misma.

Por esta presencia histórica que se inicia en la Encarnación, el pecador, sometido a un destino de muerte, es redimido y reconciliado con el Padre a través del Hijo, quedándose incorporado a la comunión trinitaria de Dios y haciéndose, de ese modo, partícipe de la vida eterna. Sobre la presencia histórica de Cristo iniciada en la Encarnación, puntualiza Pannenberg:

[Con la Encarnación] se ha realizado, o al menos ha irrumpido ya en la creación, el reino del Padre, al hacerse realidad presente en un hombre. A través de este hombre concreto en el que el Hijo ha asumido forma humana, se ha hecho presente también para otros hombres el reino de Dios<sup>234</sup>.

La historia del hombre no puede ser considerada como una sucesión de hechos y acontecimientos sin conexión y sentido. En realidad es una historia de la presencia y acción de Dios entre los hombres, de la utilización — buena o mala — de los dones y de la libertad humana; en resumen una historia de gracia y de pecado, en la que hay muchas cosas que cambian y otras que no pueden cambiar, como por ejemplo la

---

<sup>233</sup> Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Fundamentos de cristología*, I, *El Camino*, 12.

<sup>234</sup> Cf. W. PANNENBERG, *Teología Sistemática*, II, 415-421.

naturaleza humana y su finalidad última. En este devenir humano, que representa un entramado de historias personales e institucionales, hay un punto fundamental de referencia: Jesucristo, hijo de María, hombre perfecto y Dios eterno. Todo acontecimiento histórico tiene que ser «tejible» con lo anterior y estar abierto al futuro. En vista de esto se puede observar que Dios ha dejado en su creación elementos que hacen posible la inserción connatural de su Hijo que se encarna en el mundo concreto, material e histórico, de modo que el hombre, creado como *imago Dei*, quedó apto para llegar un día a ser semejante a Él en su corporeidad, que se hace históricamente presente por el sí de María.

La historia de Jesús aparece como centro de inteligibilidad de la historia anterior y posterior, y por eso Cristo es el centro de la historia humana, en la medida en que es historia de salvación, en la cual la dimensión cronológica adquiere dirección y meta<sup>235</sup>. La Encarnación se ha dado exactamente en la *plenitud de los tiempos* (Ga 4,4), es decir, no al inicio de esta historia, ni en el momento determinado por la humanidad — por haber alcanzado la perfección —, sino en el tiempo elegido por la omnipotencia divina como el momento oportuno para la Encarnación, la cual es el factor determinante de la *plenitud de los tiempos*<sup>236</sup>. Con la Encarnación, — afirma Daniélou — «la eternidad entra en el tiempo, no para degradarse en el tiempo, sino para introducir el tiempo en la eternidad»<sup>237</sup>.

### 3.2.3. Dimensión antropológica:

La Iglesia encuentra a veces cuestionamientos antropológicos radicales formulados en la historia acerca de la verdad del cristianismo, que residen sobre todo en la pregunta sobre la posibilidad de la encarnación del Hijo de Dios en la finitud humana que, en ocasiones no vienen de afuera, sino del mismo interior de la Iglesia o del alma cristiana que presta oídos a dudas, sentidas en el interior por muchos creyentes y tímida o abiertamente expresadas sobre el futuro de la Iglesia<sup>238</sup>. Por eso es necesario conocer la dimensión antropológica de la Encarnación, raíz fundamental del cristianismo, por la cual el Hijo de Dios es, al mismo tiempo, hijo de una mujer, miembro de la estirpe humana, aunque no insertado en la dimensión caduca y pecadora de la misma, por ser al mismo tiempo Dios y hombre en unidad de persona y dualidad de naturalezas. **Jesús es hombre**: llora, tiene hambre y sed, siente dolor y lástima, alegría y tristeza; **Jesús es Dios**: «Yo soy» fue la respuesta dada a Caifás, cuando, mediante su conjura respondió a la inquisitiva pregunta de la mayor autoridad eclesiástica de su tiempo, afirmando su divinidad.

---

<sup>235</sup> Sánchez Caro afirma que la creación está orientada hacia Cristo y su segunda venida es consecuencia de su obra. Así, el hecho y la persona de Cristo, en el centro de la historia, divide a ésta en dos partes perfectamente cualificadas: la anterior a Él está dirigida hacia ese punto central, la subsiguiente es determinada cualitativamente por Él. Cf. J.M. SÁNCHEZ CARO, *Eucaristía e historia de salvación. Estudio sobre la plegaria eucarística oriental*, 416.

<sup>236</sup> Cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO. *S. Th.* III, q. 1, aa. 5-6.

<sup>237</sup> J. DANIÉLOU, *Cristo e noi*, 72.

<sup>238</sup> Cf. H. DE LUBAC, *Meditación sobre la Iglesia*, 26.

La humanidad de Jesús se hace verdadera y total en el claustro virginal de María, en que su naturaleza divina se une a un código genético propio, a un desarrollo fisiológico específico y determinado por leyes naturales insertadas en el proyecto grabado en moléculas de ácido desoxirribonucleico. El dato fundamental, de orden metafísico, de toda característica realmente antropológica es la constitución de la persona humana como *sustantividad individual y racional*. En el caso de Jesús, esta *sustantividad* es dada no por su naturaleza humana, sino por su personalidad divina, que es lo que individualiza substancialmente su Ser desde toda la eternidad. Sin embargo, su cuerpo humano es antropológicamente completo, unido a un alma humana inmortal, en unidad psico-física consubstancial, dotada de los caracteres específicos de *racionalidad, libertad y voluntad*, ópticamente incomunicable, distinta de las personas humanas y angélicas; por su divinidad sustancial hipostáticamente unida a su humanidad, lo que permite hablar no de la *divinización* de la humanidad de Cristo, sino de su verdadera divinidad, su sobrenaturalidad, caracterizando su existencia temporal y sus actos como *teándricos*, es decir, al mismo tiempo son actos humanos y actos divinos, puesto que los actos pertenecen no a la naturaleza, sino a la persona y, como en el caso de Cristo, aunque su naturaleza humana sea perfecta y dotada de voluntad libre, nunca deja de ser divina, puesto que en la doble naturaleza (*φίσις*), dotada de doble voluntad, existe una unidad de Persona que caracteriza los actos de Cristo como actos del Verbo de Dios encarnado. En la unión hipostática de la naturaleza individual humana de Jesús con la Persona divina del Verbo no se transforma ni se degrada Dios, sino que se dignifica al máximo la naturaleza humana. Éste es el fundamento del verdadero humanismo cristiano, que no desvirtúa la naturaleza humana, ni la vacía de lo teológico, sino que eleva y superdignifica lo antropológico por la superdotación de la gracia divina. La antropología de Jesús permite al ser humano conocer el dinamismo perfectivo del humanismo cristiano, que está abocado a la *vida bienaventurada*, donde cada hombre podrá conocer a Dios tal cual es y no cabrá en su voluntad desear otra cosa, puesto que el Absoluto divino es total<sup>239</sup>. Jesucristo en su humanidad antropológicamente perfecta, es el punto culminante de todo el género humano, total y ontológicamente unido a la Persona divina del Hijo de Dios, con Él co-eterno y omnipotente, dignificando la naturaleza humana al máximo por esta unión esencial asumida en el momento en que se opera el mayor misterio de la antropología, que es la Encarnación del Verbo por acción trinitaria.

María ha concebido verdaderamente y dado a luz al Señor: el desarrollo embrionario del cuerpo de Jesús ha ocurrido, después de la concepción virginal, de modo natural y humano. El cuerpo de Cristo no se hizo perfecto en un instante, de modo milagroso, sino que se fue formando y modelando gradualmente según su código genético propio y la perfección de su alma espiritual. Así, Jesús tiene dos nacimientos<sup>240</sup>, pero no es Hijo dos veces. El *Logos*, según su divinidad nació en la

---

<sup>239</sup> Cf. V. RODRÍGUEZ, *Estudios de antropología teológica*, 260-262.

<sup>240</sup> Garrigou-Lagrange habla de tres nacimientos del Verbo, según el Evangelio de san Juan: su nacimiento eterno, su nacimiento temporal según la carne y su nacimiento espiritual en las almas. En el

eternidad del Padre y es Hijo de Dios. Este mismo Hijo es el que nació de María, según la humanidad y a ella debe su filiación humana. Pero el Hijo según la carne no es distinto del Hijo según la divinidad, porque Jesucristo es un único Hijo divino que ha asumido la humanidad, haciéndose hijo de María<sup>241</sup>.

El texto de la Carta a los Filipenses afirma claramente que Jesús es igual a Dios, pero se despojó, se vació (*ekénosen*) de su condición de ser igual a Dios para asumir la real condición humana. Esta afirmación paulina contiene sin duda un gran valor antropológico en el sentido de que es una nueva proposición por parte de Jesús (el segundo Adán) de la prueba en la cual el primer Adán ha fracasado. El trágico pecado del primer hombre fue desear apropiarse autónomamente, y en conflicto con el Creador, del destino que le había sido dado como don gratuito. Al contrario, Cristo — afirma san Pablo — es el Nuevo Adán que no considera como usurpación, es decir fruto de un robo, su igualdad con Dios, sino que se despoja de esta igualdad a que tenía derecho ontológicamente para, por un acto *kenótico* de amor, comunicarla a los hombres que, de esta manera, se transforman, por Cristo y en Cristo, en verdaderos hijos de Dios, que pueden llamarle — con Cristo —, *Abbá* — Padre<sup>242</sup>.

La inmutabilidad divina no es afectada por la Encarnación, pues en Sí mismo el Verbo no adquirió perfección alguna. Existe sí una novedad en asumir la naturaleza humana, sin embargo, la divinidad no experimenta con eso un cambio en sentido estricto. Habita, sin duda, aquí un gran misterio, puesto que antes de la Encarnación no se podría hablar del Verbo bajo la dimensión antropológica, pues Él, efectivamente, aunque eternamente subsistente, no era hombre. El Verbo es hombre a partir de la Encarnación que, a su vez no proporciona ningún cambio en el mismo Verbo eterno e inmutable. Es un misterio similar al de la creación: a partir de ésta pasa a haber una relación entre Dios y las criaturas, pero esto no representa ningún cambio en Dios, puesto que todas las relaciones entre las criaturas y su Creador responden por parte de Dios a una relación de razón. De la misma manera, la naturaleza humana de Jesús tiene una relación real de pertenencia respecto al Verbo, mientras que en el Verbo existe una relación de razón hacia su humanidad. Estas relaciones de Dios con las criaturas y del Verbo con la naturaleza humana, son consideradas *relaciones de razón*, es decir, relaciones pensadas por nosotros sobre la base de la realidad de la creación y de la Encarnación, pero no existentes realmente en Dios y, por tanto, no provocan ningún cambio o modificación real, mientras que de parte del cosmos a Dios o de la humanidad de Cristo al Verbo, se trata de una *relación real*. Esta categorización, sin embargo, encuentra limitaciones y es necesario que sea entendida con el debido matiz, puesto que cuando se afirma que la relación del Verbo con la humanidad de Jesús es sólo de razón, mientras que la relación de esta humanidad con el Verbo es real, se quiere decir,

---

primer caso, su nacimiento se da en el Padre, en el segundo en María y en el tercero en la Iglesia, por el cual la Iglesia es también madre de los hombres y Esposa de Cristo. Cf. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *El Salvador y su amor por nosotros*, 514.

<sup>241</sup> Cf. B. BARTMANN, *Teologia Dogmatica*, II. *La Redenzione – la Grazia – la Chiesa*, 198.

<sup>242</sup> Cf. P. CODA, «Encarnação», *Dicionário Teológico o Deus cristão*, 247.

simplemente, que la Encarnación no destruye la inmutabilidad divina, no añade ninguna perfección a Dios y es, por eso, totalmente gratuita, así como la creación no representó mutación en la eterna inmutabilidad de Dios. Esta formulación como «relación de razón» se fundamenta, por tanto, en el hecho de que adquirir una relación real que antes no existía comporta un cierto cambio, caracterizando, en definitiva, una afirmación de la trascendencia divina y de la *gratuidad* tanto de la creación como de la Encarnación<sup>243</sup>. Jean Galot prefiere la tesis escotista de la relación real entre María y el Verbo, y a la inversa, en contra de la tesis tomista según la cual a la relación real entre María y el Verbo, no podría corresponder la relación real entre el Verbo y María. En verdad lo que está en juego es la relación que existe entre María y Cristo a partir de la Encarnación. Evidentemente, tiene razón la tesis tomista en excluir la relación de bienes en el orden decreciente del Verbo a María, por falta del «*ordo naturalis*» del Uno hacia la otra. Dios es y será siempre trascendente, inmutable y absoluto respecto a toda y cualquier criatura, incluso las más dignas. Por otro lado, la ausencia de la relación real adecuada no impide afirmar y creer que el Verbo es verdaderamente hijo de María, lo que legitima la relación ascensional por la cual María es verdaderamente la Madre de Él. En sentido estricto, el hecho es que María es la Madre de Dios, pero Dios no es hijo de María.

En verdad, entre la posición tomista y la escotista hay algo en común: ambas llegan («*materialiter, sed no formaliter*») a la misma conclusión: María es verdaderamente Madre del Verbo, no formalmente; con la diferencia que para la tesis escotista la relación real es verdadera en las dos direcciones<sup>244</sup>.

### 3.3. El papel de María en la Encarnación

La elección de María es fruto gratuito de la misericordia de Dios, pero responde al designio divino de contar con la participación activa de la humanidad en su propia salvación, como afirma Hugo de San Víctor:

[Dios tomó] la ofrenda sacrificial de nuestra misma naturaleza, a fin de que el sacrificio por nosotros fuera algo nuestro, para que la redención nos perteneciera por cuanto que la víctima había sido tomada de lo nuestro<sup>245</sup>.

Es necesario distinguir a la Madre del Redentor de la persona del Redentor, pero nunca separarlas. Esta distinción es necesaria puesto que María es simple criatura y su Hijo es el Verbo de Dios hecho hombre para redimir la humanidad, siendo María la primera redimida — preservativamente — pero indubitablemente redimida. Hecha la distinción, no se puede hacer la separación, puesto que la Madre del Redentor está estrechamente asociada a la obra de la salvación<sup>246</sup>. El Verbo no ha tomado la naturaleza humana mediante una nueva creación o un nuevo *acto creador* de Dios<sup>247</sup>, sino que ha

<sup>243</sup> Cf. F. OCÁRIZ – L.F. MATEO-SECO – J.A. RUESTRA, *El Misterio de Jesucristo*, 133-134.

<sup>244</sup> Cf. B. GHERARDINI, *La Madre: Maria in una sintesi storico-teologica*, 78-81.

<sup>245</sup> *Summa de Sacramentis christianae fidei*, I, 8, c. 7 [SSL 176, 310]. Cf. J. AUER, *Curso de Teología Dogmática*, IV/2. *Jesucristo, Salvador del Mundo, María en el plan salvífico de Dios*, 231.

<sup>246</sup> Cf. B. BARTMANN, *Teología Dogmática*, II. *La Redenzione – la Grazia – la Chiesa*, 192.

<sup>247</sup> San León Magno explica que Cristo, según la carne no fue creado de la nada, porque, teniendo la

elegido la vía de la generación humana, para la cual, la participación de María estaba prevista desde toda la eternidad y se daba en el tiempo previsto, anunciado por los profetas.

La Santísima Virgen por cierto conocía las profecías que localizaban el tiempo de la esperada llegada del Mesías para sus días. Sin embargo, ella debe haber pasado inadvertida, como una más entre las mujeres de su pueblo. La profundidad del texto del *Magnificat* — que puede ser comprendido como la autorrevelación personal de María<sup>248</sup> — sugiere la convicción de que la Virgen conocía las Escrituras y sabía que las profecías mesiánicas se cumplirían en su tiempo<sup>249</sup>. La expectación del Mesías, que vivía todo el pueblo de Israel, en María se hace personal, por eso ella es considerada la verdadera Hija de Sión, donde confluyen las antiguas esperanzas de todo el pueblo de Dios. En María convergen elementos que parecen excluirse recíprocamente: nacimiento a partir de Dios y a partir del pueblo elegido, lo que es sintéticamente representado en el símbolo viviente de la «*virgo filia Sion*»; figura que se pone de relieve cuando Lucas adapta para ella, tomado de So 3,14ss (y textos cercanos como Jl 2,21ss; Za 2,14; 9,9ss), el saludo que el ángel le dirige. La «Hija de Sión» debe alegrarse, no debe temer: Yahveh está en el medio de ella como rey y salvador. La figura, que es la

---

personalidad divina del Verbo, posee una naturaleza humana común con nosotros en el cuerpo y en el alma, condición sin la cual no sería, de hecho, mediador de Dios y de los hombres, si el mismo Dios y el mismo hombre no fueren en ambos único y verdadero. Cf. SAN LEÓN MAGNO, Carta *Licet per nostros*, a Juliano de Cos (DH 299).

<sup>248</sup> Cf. J.A. PASCUAL DÍAZ DE AGUILAR, *Manifestación de María a través de la liturgia*, 18.

<sup>249</sup> No discutimos la opinión de que el *Magnificat* es un texto atribuido a María. Puede ser que sí, muchos sustentan que no. Sin embargo, no debe causar extrañeza el hecho de que María conocía las Escrituras, pues por ser llena de gracia, ella — afirma M. M. Philipon, O.P. — era dotada de una inteligencia «superior a la de los más grandes genios, pero sobre todo iluminada directamente por el Espíritu Santo» (*Los dones del Espíritu Santo*, 370). A creer en la antigua tradición de que María habría vivido en el Templo por más o menos diez años, con certeza ahí habría estudiado las Escrituras con el auxilio de los rabinos y escribas. Esta tradición no encuentra base histórica, puesto que es relatada en el *Protoevangelio de Santiago*, apócrifo, pero recibe una señal de aceptación eclesiástica en la fiesta de la Presentación de María en el Templo, el 21 de noviembre (*lex orandi, lex credendi*) y teológica en muchos autores, como, por ejemplo san Andrés de Creta, en la homilía sobre la Natividad de María. Aunque haya permanecido en casa con sus padres, debió recibir una educación religiosa especial y debía conocer las Escrituras y las profecías mesiánicas confiadas a su pueblo, asistiendo a las sinagogas en las fiestas judías y todos los sábados, donde se leía por la mañana y por la noche la Ley y los Profetas, traducidos al arameo; se hacían comentarios y se cantaban los salmos. Además, María ciertamente iba a Jerusalén todos los años en peregrinación, aprendiendo los salmos graduales mientras caminaban hacia la Ciudad Santa. La Virgen poseía en grado eminente el Espíritu de ciencia: las cosas aparecían a sus ojos iluminadas por la claridad de Dios, por el don de entendimiento dado a ella como no fue dado a nadie jamás. «El Espíritu de inteligencia — enseña el P. Philipon — la hacía penetrar hasta un grado único el profundo sentido de todos los misterios de Dios. Ella leía [o escuchaba la lectura de] las Sagradas Escrituras con el alma llena de luces mayores que las de Isaías y los demás profetas» (Ibid., 370). María tenía una comprensión del Antiguo Testamento y del simbolismo de las profecías que leía en el Templo mucho mayor que la de todos los justos de la historia. Cf. A. ROYO MARÍN, *La Virgen María: Teología y espiritualidad marianas*, 7; 323-7; 320-323. Si en el *Magnificat* — parafraseando a Joachim Jeremías — no encontramos «*ipsissima verba Mariae*», encontramos su corazón. Afirmar lo contrario sería negar la verdad de las Escrituras.

personificación abstracta de Israel, se actualiza en la persona de María en el momento en que el Verbo se encarna, por su aceptación en nombre de su pueblo que recibe la realización de la promesa mesiánica. Esta realización se da con la «sombra del Espíritu» derivada de la nube del *kabod*<sup>250</sup>, expresión con la que María — hija encarnada de Sión — se convierte en la verdadera arca viva de la Alianza definitiva<sup>251</sup>.

No se puede imaginar que María tuviese los mismos planes de futuro que las doncellas judías de su tiempo y que el anuncio del ángel los hubiese destruido. Ella estaba preparada por la gracia de Dios para la Anunciación, coronando, con la embajada angélica, su deseo de virginidad con el mandato de ser Madre de Dios.

Para san Bernardo, competía a Dios nacer de una virgen, por eso Él creó para Sí una Madre que, ontológicamente, debía ser perfecta en todo<sup>252</sup>. De la inmaculada debía nacer el Inmaculado<sup>253</sup>, aquél que purificaría las máculas de todos. Dios la quiso llena de virtudes para ser ejemplo y modelo de virtudes<sup>254</sup>. Concedió la fecundidad a la que había renunciado a la maternidad por su voto de virginidad inspirado por Dios, de modo que recibió el don de la virginidad para que fuera santa en el cuerpo y, para ser santa en el espíritu, recibió el don de la humildad, puesto que el ángel no la podría declarar llena de gracia si algo, por mínimo que fuera, le faltase.

El acontecimiento de la Encarnación no tiene como protagonista sólo a Dios (Padre, Hijo y Espíritu Santo), sino que cuenta — como condición de posibilidad —, con la libre adhesión de la criatura humana, que está representada por María. Esto explica teológicamente que su respuesta libre y personal a la embajada del ángel expresa su decisión voluntaria y su colaboración personal con la gracia de Dios, plasmándose en un acto sobrenatural de fe, obediencia y docilidad a la voluntad divina, como una colaboración material y humana, aunque subordinada a la acción redentora de Cristo<sup>255</sup>. Precisamente por esto, los textos bíblicos no hablan extensa ni profundamente

---

<sup>250</sup> Von Balthasar explica que la expresión *kabod*, en el ámbito humano, significa «el peso y la fuerza que irradian de un ser y que constituyen así su manifestación». La raíz *kbd* expresa desde el punto de vista semántico lo que es físicamente poderoso, relevante pero que a partir de esto, puede significar todo lo que exteriormente da a un ser viviente, particularmente a un hombre, gravedad y le hace aparecer importante. Aplicado a la esfera divina el «Yo» divino — que es absoluto — y su potestad, recibe un carácter de fuerza subyugante y fascinante de Aquél que es Señor y Creador de todo, en cuanto en esto se representa la absolutez de Dios y el carácter de su gloria. En la teofanía del Sinaí el *Kabod Yahveh* se presenta como la presencia del Dios viviente que utiliza la esfera de lo sensible, de modo a hacerse «ver» y «sentir» por el hombre. Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Gloria: Una estética teológica*, 6. *Antiguo Testamento*, 33-34.

<sup>251</sup> Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Gloria: Una estética teológica*, 7. *Nuevo Testamento*, 51-53.

<sup>252</sup> SAN BERNARDO DE CLARAVAL, *Las grandezas de María*, 20.

<sup>253</sup> Muchos autores indican a san Bernardo como opositor del dogma de la Inmaculada Concepción de María. Por estas palabras y otras semejantes está claro la fe del «Padre de la Iglesia *ad hoc*» (lo llamó Padre de la Iglesia Pío XII). Lo que no aceptaba san Bernardo era la celebración litúrgica de la Inmaculada Concepción, sin la precisión dogmática por el Magisterio de la Iglesia.

<sup>254</sup> Ésta es la interpretación verdadera y católica a la expresión *κεχαριτωμένη* (*gratia plena*) anunciada por el ángel Gabriel, contra la postura protestante que pretendía que esta expresión se restringiese exclusivamente a la Maternidad Divina y al momento de la Anunciación.

<sup>255</sup> La preparación de la persona de María para recibir la Maternidad Divina en la Encarnación, pide como presupuesto su concepción inmaculada, puesto que este santuario fue construido por la acción del Espíritu



de la maternidad corporal de María, sino que subrayan su libre y personal decisión de fe, por la cual ella se ha hecho madre. Incluso en el relato lucano de la visita a Isabel, el Evangelista señala que el «sí» de María ha nacido de su fe: «dichosa eres tú que has creído» (Lc 1,45)<sup>256</sup>. Escuchando este gran elogio de su prima Isabel, María remite al Señor el motivo de su regocijo, respondiendo a su prima cuando ésta la ensalza por su fe:

Tú, parece decir, ensalzas a la Madre del Señor; pero mi alma proclama la grandeza del Señor. Al eco de mi voz sientes que tu hijo salta de gozo, pero mi espíritu se alegra en Dios mi Salvador. [...] Me felicitas por haber creído, pero ten en cuenta que la causa de mi fe y felicidad es que siento sobre mí la tierna mirada de Dios. Por eso me felicitan todas las generaciones: porque Dios se ha fijado en su esclava pobre y humilde<sup>257</sup>.

Estas bellas — y al mismo tiempo profundamente teológicas — palabras de san Bernardo dejan clara la humildad de María y el reconocimiento del gran don que Dios ha dado a la humanidad a través de ella. Esta doctrina, que es a la vez antigua y actual, está presente en la Constitución *Lumen gentium*, que en su número 56 afirma:

El Padre [...] quiso que precediera a la Encarnación la aceptación de la Madre predestinada, para que de esta manera, así como la mujer contribuyó a la muerte, así también contribuyera a la vida.

El Concilio añade a esto, citando a san Ireneo: «[María] obedeciendo fue causa de la salvación propia y de la del género humano».

Por otro lado, en la Exhortación Apostólica *Marialis cultus*, el papa Pablo VI refuerza la idea de la naturaleza salvífica y maternal del consentimiento de María al utilizar expresiones como «maternidad salvífica» y «*fiat generoso*»<sup>258</sup>, bien como cuando añade: «Se percibe cómo por la aceptación de la humilde servidora del Señor la humanidad comienza su regreso hacia Dios»<sup>259</sup>.

La Encarnación, con la consecuente Maternidad Divina de María, pertenece al fundamento mismo de la fe cristiana, puesto que su participación maternal no es obra de un proceso biológico, sino de la fe, constituyéndose en el acontecimiento central de la *historia salutis*, caracterizando una auténtica cooperación de la humanidad con Dios<sup>260</sup>, en la cual se opera en María el misterio único de la Encarnación, al cual ella se asocia colaborando de manera definitiva y singular con la acción redentora de su Hijo.

---

Santo desde el inicio de la concepción de la Bienaventurada Virgen María, como templo real preparado para recibir al Hijo de Dios. Así que, si este templo fuera en algún momento corrompido por algún pecado, la fundación de la casa construida por la Sabiduría Divina no correspondería y no se ajustaría al cuerpo del edificio. Cf. D. CERBELAUD, *Marie un parcours dogmatique*, 152.

<sup>256</sup> Cf. K.H. SCHEKLE, *A Mãe do Salvador: Maria em sua dimensão histórico-salvífica tipo da redenção e da Igreja*, 9.

<sup>257</sup> SAN BERNARDO DE CLARAVAL, *Obras completas de san Bernardo*, IV. *Sermones litúrgicos* (2º), «Sermo in dominica infra octavam Assumptionis, 12», 411-413.

<sup>258</sup> Cf. MC 5-6.

<sup>259</sup> Cf. MC 20.

<sup>260</sup> Cf. K. RAHNER, *María Madre del Señor*, 17.

No resta duda de que el único Redentor es Cristo, pero en esta acción redentora Él ha querido ofrecer lo que pertenecía a la naturaleza humana, divinizada por la unión hipostática, proporcionando una participación activa no sólo de su humanidad, sino de los mismos redimidos en su misterio de salvación. Así, la elección de María la coloca en el centro mismo de este misterio, puesto que su participación es definitivamente considerada activa y esencialmente unida al misterio, a diferencia de las participaciones de las demás criaturas que pueden ser dispensadas o sustituidas por otras.

### 3.4. Encarnación, Iglesia y Eucaristía

Analizando el Salmo 18,6, san Fausto de Riez afirma que Cristo vino a la tierra, *como un esposo que se levanta del cuarto nupcial*, a fin de unirse, por la Encarnación, a la Iglesia en que había de reunir todos los pueblos de la humanidad, judíos y paganos. Como garante, le ha dado el don de unirse al hombre y como dote matrimonial la inmolación sacrificial de su propia vida por la salvación que se da en la Iglesia<sup>261</sup>, quien comunica la gracia divina por los sacramentos, instituidos por Cristo.

El retorno a las fuentes proporcionado por la teología del siglo XX, tomando como fundamento la revelación del acontecimiento Cristo en el Nuevo Testamento y las bases patrísticas del dogma calcedoniano, en el contexto del horizonte cultural moderno, más atento a la existencialidad y a la historicidad, permitieron posicionar el concepto de la encarnación del Verbo en un contexto histórico más amplio, que es el de la preparación veterotestamentaria, de la plenitud del misterio pascual y de la realización escatológica pospascual. En el marco de esta perspectiva es posible — e incluso necesario — interpretar el evento de la Encarnación integrado a la historia de la salvación, comprendido a partir del acontecimiento pascual<sup>262</sup>. Así, el evento central de la Encarnación toma una dimensión eclesiológica universal, que abarca desde la *Ecclesia ab Abel* hasta la consumación de los siglos. Todos los justos del Antiguo Testamento alimentaban su fe en la llegada del Mesías que se hizo efectiva con el «*fiat generoso*»<sup>263</sup> que vino a colmar sus esperanzas, dando inicio al tiempo mesiánico de Cristo, *en la plenitud de los tiempos*, como apertura del período fundacional de su Iglesia, protagonista de la *historia salutis* entre el *ya* y el *todavía no* de la espera escatológica de la Parusía. De este modo, el «sí» mariano dado no puede ser visto como una cooperación sólo mediata y física a la obra de Cristo, puesto que la Redención no se reduce a su muerte en la cruz.

La Encarnación no puede ser considerada meramente como algo previo a la Redención, es decir, el constituirse físico y biológico del ser que después va a morir por la salvación de la humanidad, sino que la Encarnación es en sí misma salvadora. Esta visión fue superada no sólo por la mariología moderna, sino por el progreso mismo de la cristología científica, que rehúsa ver en la Encarnación sólo algo previo a la Redención, considerándola como elemento intrínseco de ella. No queda duda que con la

---

<sup>261</sup> SAN FAUSTO DE RIEZ, «Sermo 5, de Epiphania, 2», 422.

<sup>262</sup> Cf. P. CODA, «Encarnação», *Dicionário Teológico o Deus cristão*, 244.

<sup>263</sup> Cf. MC 5-6.

Encarnación ha comenzado espacial y temporalmente el organismo de la salvación (la Iglesia – Cuerpo místico de Cristo), por la incorporación al cual nosotros nos salvamos<sup>264</sup>, pero este misterio iniciado con la venida del Hijo de Dios en María y consumada con su muerte en la cruz debe ser entendido en el marco de la historia de Jesucristo, de su eterno ser como Hijo en el seno del Padre. Por eso, hablar de una cooperación meramente física no abarca toda la vocación de María: la reduciría a una cooperación física e inmediata, eclipsando la realidad principal de que ella concibió al Hijo de Dios por aceptar, en la fe, participar libre y voluntariamente en toda la obra salvífica de su Hijo, que abarca, desde los «primeros pecadores» — Adán y Eva —, hasta los últimos defensores de la fe en pugna escatológica con el «anticristo y el dragón», figuras que Juan apunta como protagonistas de la definitiva batalla apocalíptica. Por tanto, en una visión amplia de la misión del Hijo de Dios, que se abre a la salvación universal, la presencia de María y el misterio de la Encarnación no pueden ser considerados teológicamente desconectados de esta misión de Cristo, puesto que esto sería separar a Cristo de su misión, es decir, romper la unidad teologal trinitaria por la cual Cristo es y siempre será verdadero y eterno Dios. La misión del Verbo no se puede separar de su eternidad para reducirse al limitado espacio de tiempo que comienza en la Encarnación y termina con su muerte. Por tanto, la salvación alcanzada por Cristo es definitiva y eterna, en el sentido de que los salvados entran en la vida de Dios y de que abarca toda la existencia humana, a partir de su creación, abriéndose a la eternidad.

Como realidades constituyentes de la obra de Cristo, la Encarnación y la humanidad del Verbo encarnado ejercen también una función primordial en la formación del Cuerpo místico de Cristo<sup>265</sup>, que está en estrecha conexión con la maternidad de María, la cual participa también — con su colaboración activa — de la obra redentora, extendiendo la maternidad de la Cabeza a la del cuerpo, es decir, la Iglesia, históricamente evidenciada en la presencia mariana en el desarrollo de la Iglesia de Cristo<sup>266</sup>. Es ese el marco que permite a la Iglesia ver en la Virgen Santísima «una purísima imagen de lo que ella misma, toda entera, ansía y espera ser»<sup>267</sup>. Consecuentemente, la obra mediadora esencial de María en relación a la Encarnación debe ser extendida también a todo el acontecimiento cristológico, puesto que, si la maternidad humano-divina es condición para hacer posible, bajo el aspecto humano, la presencia del Hijo de Dios entre los hombres, la participación de todos los hombres en el fruto de este acontecimiento no puede prescindir de la mediación maternal de María. Como madre, María es también esposa que, unida al Espíritu Santo, engendra a su Hijo Jesús, permitiendo un perenne y vivo diálogo entre el Esposo y la esposa, que resalta la figura de María como modelo y tipo de la Iglesia-Esposa: el Esposo es aquel que se dona, la esposa la que consiente; sólo dentro de este consenso de fe — puntualiza Von

---

<sup>264</sup> Cf. C. POZO, *María, nueva Eva*, 14, 22.

<sup>265</sup> Cf. H. DE LUBAC, Henri. *Memoria en torno a mis escritos*, 64.

<sup>266</sup> Cf. B. GHERARDINI, *La Madre: Maria in una sintesi storico-teologica*, 233.

<sup>267</sup> SC 103; cf. MC 22.

Balthasar — puede nacer el milagro de la Palabra que es el sembrador y al mismo tiempo la semilla<sup>268</sup> que se desarrolla y fructifica en María como verdadero icono de la misión eclesiológica y de la esperanza de la Iglesia. Es precisamente en ese sentido que el Concilio señala de modo particular el papel de María como esposa, entendida en relación a la totalidad del misterio de la Alianza:

La Madre de Jesús, de la misma manera que, glorificada ya en los cielos en cuerpo y en alma, es imagen y principio de la Iglesia que habrá de tener su cumplimiento en la vida futura, así en la tierra precede con su luz al peregrinante Pueblo de Dios como signo de esperanza cierta y de consuelo hasta que llegue el día del Señor (cf. 2P 3,10)<sup>269</sup>.

La razón teológicamente más profunda de esta imagen reside en el hecho de que, como María, la Iglesia da a luz, también como virgen, a nuevos hijos de Dios: en su seno los bautizados son engendrados por la Palabra y por la acción del Espíritu Santo. María es tipo de la Iglesia porque ella misma está totalmente configurada con Cristo — es la primera *crístificada* — así como la Iglesia se va configurando con el Señor; lo que deja claro que María no es simplemente una fiel arquetípica, sino que su relación intrínseca con Cristo constituye las primicias, el tipo y el modelo de lo que vendría a ser en el futuro la Iglesia<sup>270</sup>. Sin la Encarnación, la Iglesia, como Cuerpo visible de Cristo, no existiría; sin la Encarnación, los sacramentos, que representan la Iglesia en forma corporal para el hombre corporal, como signos visibles de las realidades invisibles, no existirían. Sin duda, lo que da valor sacramental al signo visible es la realidad invisible. Sin embargo, en la economía salvífica determinada por Dios, el signo tiene su importancia fundamental para que se pueda hablar de sacramento.

En su obra *Meditación sobre la Iglesia*, Henri de Lubac hace una interesante relación entre la Iglesia y María, frente a las críticas protestantes a la devoción mariana, afirmando que en el papel que la fe tradicional reconoce a la Iglesia, como en el que reconoce a María, se teme erróneamente una misma especie de usurpación sacrílega<sup>271</sup>. Se denuncia el mismo ataque dirigido tanto a la única mediación de Jesús como a la absoluta soberanía de Dios, que no debería depender de la colaboración humana para llevar a cabo su obra salvífica. A ellos responde la teología católica sustentando que semejante exigencia sólo es más aparentemente «cristiana», puesto que la devoción mariana implica una actitud eclesial que constituye una evolución en el conocimiento e inteligencia del contenido de la fe cristiana<sup>272</sup>. En esta perspectiva, se podría encontrar

---

<sup>268</sup> Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Verbum Caro*, 221-222.

<sup>269</sup> LG 68.

<sup>270</sup> Cf. J.R. BELLOSO, «Valoración y frutos teológicos que se obtienen al considerar a María como tipo de la Iglesia», 135.

<sup>271</sup> La teología protestante ha hecho de la guerra a María uno de los principales artículos de su programa de *pseudo-reforma*. Suponen ver en el culto a la Virgen algo superfluo, extraño a la Escritura y una usurpación sacrílega de la posición que en la economía de la salvación está reservada exclusivamente a Cristo. Esta acusación es rebatida por la moderna cristología y el conocimiento verdadero de la perfecta humanidad de Cristo, dejando claro que quien abandona a la mariología, rechaza indubitablemente a Cristo y al verdadero cristianismo. Cf. B. BARTMANN, *Teologia Dogmatica*, II. *La Redenzione – la Grazia – la Chiesa*, 192.

<sup>272</sup> Cf. H. DE LUBAC, *Meditación sobre la Iglesia*, 335-336.

una mariología perfectamente colocada en el principio de la *sola Scriptura* defendido por los protestantes, pero siempre y cuando se considere la escritura entera (*tota Scriptura*), en la cual hay un lugar privilegiado para María. La postura protestante del *solo Christus* también no puede estar desconectada del *Christus in Ecclesia*, el Cristo que vive por su Espíritu en la vida de la Iglesia y en la historia humana. A partir de esta ampliación, el rechazo del protestantismo al culto mariano pierde su base teológica, pues partiendo de Jesús y de la Escritura, el protestantismo, para ser coherente, debería encontrar un lugar para María.

A partir de la Encarnación ya no se puede hablar de Dios, de su proceso vital y de su fecundidad interna, sin estarse refiriendo a Cristo. Más aún, la encarnación del Verbo en Cristo se halla internamente vinculada a la efusión del Espíritu en la Iglesia: *et incarnatus est de Spiritu Sancto*. Por tanto, sin ser divina — es totalmente humana —, María — y con ella toda la humanidad — ha penetrado en el nudo misterioso de la fecundidad inmanente de Dios; por ella actúa el Padre, desde ella brota el Hijo, ella es hogar y transparencia del Espíritu Santo<sup>273</sup>.

Esta relación de María con toda la Trinidad deja claro que en realidad, ni la gratuidad de la iniciativa de Dios ni la trascendencia de la acción divina tienen que sufrir lo más mínimo de una economía de salvación que fue instituida por Dios mismo. Ni María, ni la Iglesia reemplazan a nuestros ojos en absoluto a la Humanidad de Jesucristo. Este doble misterio ignorado por los autodenominados reformadores de la Iglesia es, por lo contrario, la garantía indispensable de la seriedad de la doctrina sobre la Encarnación, al mismo tiempo que da testimonio del designio divino de asociar la criatura a la obra de su salvación<sup>274</sup>. Se comprende así que en la teoría protestante de la no aceptación del deseo divino de insertar a los hombres en su propia salvación, está incoada la negación de la voluntad misma de Dios. Parafraseando a san Máximo Confesor, su deseo es que la salvación sea según sus doctrinas y no según Dios<sup>275</sup>.

La verdad de que la única salvación y mediación nos viene de Jesucristo, **hombre**, y que para nacer hombre, Dios ha designado que el Verbo se encarne en María, juega un papel fundamental en la defensa y explicación de todo el Misterio cristiano. De Lubac puntualiza que estas dos verdades delimitan con exactitud la parte subordinada, pero real y capital, de la participación humana en la obra salvífica. El maestro de Lyon-Fouvière sustenta que existe una profunda verdad en la afirmación del teólogo protestante Karl Barth de que el dogma mariano está en el centro del catolicismo. No en el sentido de que eclipsaría el dogma del Verbo encarnado, sino en el sentido de que es el dogma «crítico», es decir, el dogma «a partir del cual se aclaran todas sus posiciones decisivas», puesto que María es prototipo y resumen de la Iglesia y ambas son expresiones patentes de la cooperación humana con la gracia divina, en la economía de

---

<sup>273</sup> Cf. X. PIKAZA, «María y el Espíritu Santo», 123-124.

<sup>274</sup> Cf. H. DE LUBAC, *Meditación sobre la Iglesia*, 336.

<sup>275</sup> Cf. La afirmación de san Máximo Confesor parafraseada aquí es: «[El hombre quiso] ser como Dios pero sin Dios, antes que Dios y no según Dios». SAN MÁXIMO EL CONFESOR, *Ambiguorum liber*: PG 91, 1156C, citado por CEC 398.

la salvación operada por Cristo, que se inicia en la encarnación del Verbo. Es precisamente como perteneciente a la raza adamítica, a la humanidad indigente de redención, que María se encuentra desde el principio totalmente insertada en la *historia salutis* y a su servicio, en el lugar más central que Dios podría haber encomendado a una mera criatura<sup>276</sup>: «después de Cristo el lugar más alto y el más cercano a nosotros» (LG 54), actuando como máxima representante de toda la humanidad al momento de decir *sí* al deseo divino de entrar en la historia de la humanidad para salvarla desde dentro.

La fe católica respecto de la Santísima Virgen — afirma De Lubac — resume simbólicamente, en su caso privilegiado, la doctrina de la cooperación humana en la Redención, ofreciendo la síntesis o la idea madre del dogma de la Iglesia. Así, se ha podido decir que ambas deben mantenerse o caer juntas. No es pues extraño que la historia nos las muestre siempre asociadas y que los desarrollos que adquieren en la conciencia común vayan a menudo a la par. Los vínculos entre la Iglesia y María son esenciales y están tejidos desde el interior. Estos dos misterios de nuestra fe son más que solidarios: se ha podido decir que son «un solo y único misterio»<sup>277</sup>. Esto fundamenta teológicamente la verdad de que la Maternidad Divina de María, que se hizo real y concreta en el misterio de la Encarnación, es la verdadera imagen de la maternidad de la Iglesia, como afirma Honorio de Autun (1080-1153):

La Virgen gloriosa representa a la Iglesia, que también es virgen y madre. Madre, porque, fecundada por el Espíritu Santo, cada día da a Dios nuevos hijos en el bautismo. Virgen al mismo tiempo, porque, conservando de una manera inviolable la integridad de la fe, no se deja corromper en absoluto por la mancha de la herejía. Así, María fue madre dando a luz a Jesús, y virgen permaneciendo intacta antes, durante y después del parto. Una ha dado la salvación a los pueblos, la otra da los pueblos al Salvador. Una ha llevado la Vida en su seno, la otra la lleva en la fuente del sacramento. Lo que en otro tiempo fue concedido a María en el orden carnal, es ahora concedido espiritualmente a la Iglesia: ella concibe al Verbo en su fe indefectible, ella lo da a luz en un espíritu libre de toda corrupción, ella lo contiene en un alma cubierta por la virtud del Altísimo<sup>278</sup>.

El sí de María que precedió a la Encarnación es verdaderamente obra de la fe. Por ende, sustenta Henri de Lubac, todo aquello que se escribe sobre la Iglesia, es posible leer pensando en María y todo lo que se escribe de María se puede también, en lo esencial, leer pensando en la Iglesia<sup>279</sup>.

Después de la Encarnación de la Palabra, que es plenitud de la Revelación divina, la Escritura sólo puede ser comprendida como una función de la corporeidad viva de Dios. La Escritura misma atestigua esta trascendencia, como lo sustenta Von Balthasar:

La palabra atestiguante atestigua que la Palabra atestiguada, la palabra de revelación, tiene infinitamente más riqueza que la que puede ser consignada en el testimonio de la

<sup>276</sup> Cf. G. BARAÚNA, «La santísima Virgen al servicio de la economía de salvación», 1170-1171.

<sup>277</sup> Cf. H. DE LUBAC, *Meditación sobre la Iglesia*, 336.

<sup>278</sup> *Liber mozarabicus sacramentorum, Misa de Nat. Domini*, en H. DE LUBAC, *Meditación sobre la Iglesia*, 343.

<sup>279</sup> Cf. H. DE LUBAC, *Meditación sobre la Iglesia*, 343.

Escritura [cf. Jn 21,25]. En esto se distingue esencialmente la palabra posterior a la Encarnación de la palabra anterior a ella<sup>280</sup>.

La misma relación se da entre la Palabra y la Eucaristía, que son el fundamento de la Iglesia de Cristo, que es Palabra de Dios y se entrega por el misterio pascual actualizado en la Eucaristía.

También en la oración se encuentra el perfecto paralelo entre María y la Iglesia, a partir del misterio de la Encarnación. La acción de la Iglesia, como canal fundamental de la gracia sacramental, significa para la redención subjetiva lo que María representa en la realización de la redención objetiva que se inicia en la encarnación del Verbo. Las prerrogativas de una pasan así a la otra, y recíprocamente. Como la Iglesia, mientras en este mundo haya fieles, miembros de Cristo, María los contiene en cierta medida y los lleva en sus entrañas. Si la Iglesia, por sumisión a la Palabra, aleja todas las herejías, María las ha vencido igualmente al creer en la palabra del ángel<sup>281</sup>.

San Agustín afirma que la Iglesia es mayor que la Virgen María porque ésta es parte de la Iglesia, miembro santo, supereminente, pero miembro del cuerpo total. Si ella pertenece al cuerpo total — continúa el hiponense — luego es mayor el cuerpo que el miembro<sup>282</sup>. Por otro lado, Scheeben reconoce una superioridad de María sobre la Iglesia:

En esto mismo vemos el carácter superior y más fundamental de la maternidad de María con respecto a la de la Iglesia, al mismo tiempo que la unión orgánica de una y otra. La maternidad de la Iglesia actúa sobre la base y por la virtud de la de María, la de María continúa actuando en y por la de la Iglesia (*Dogmatik*, I. V, n. 1819)<sup>283</sup>.

Por consiguiente, si, en un sentido, María pertenece a la Iglesia hasta el punto de que se ha podido a veces llamarla «su hija», con más razones se la llamará madre suya, como lo declaró el papa Pablo VI en la clausura de la tercera sesión del Concilio Vaticano II. Como Madre del Cuerpo místico de Cristo, María se muestra verdadera Madre de Dios, puesto que la doble dimensión eclesial de asamblea convocada y asamblea congregada, es decir, los dos aspectos visible e invisible de la Iglesia, se encuentran ambas bajo la maternidad espiritual de María, trazando un perfecto paralelo con el momento en que la Virgen, aceptando la encarnación del Verbo, pasa a ser madre no sólo de la dimensión visible (naturaleza humana) del Hijo de Dios, sino del Cristo total, es decir, madre del Verbo encarnado, y por tanto, con razón — confirma el Concilio de Éfeso (431) — Madre de Dios.

El origen trinitario de la Iglesia, que es en su misma naturaleza eucarística y humana, trae como corolario que ésta no puede estar desencarnada de su existencia material después del hecho histórico de la Encarnación. La relación es lógica y precisa: si Cristo es verdadero hombre, su «Cuerpo místico» no puede ser una realidad sólo

---

<sup>280</sup> H. U. VON BALTHASAR, *Verbum Caro*, I. *Ensayos teológicos*, 20.

<sup>281</sup> Cf. H. DE LUBAC, *Meditación sobre la Iglesia*, 351.

<sup>282</sup> Cf. SAN AGUSTÍN, *Obras completas de san Agustín*, X. *Sermones* (2º) 51-116. *Sobre los Evangelios Sinópticos*, «Sermón 72 A, 7», 365.

<sup>283</sup> Cf. H. DE LUBAC, *Meditación sobre la Iglesia*, 354.

mistérica, invisible y espiritual, sino que asume una realidad material que mantiene la intrínseca comunión con el misterio de Cristo, a través de la Eucaristía, que se celebra en un «*hic et nunc*» concreto. Consecuentemente, los hombres que constituyen la Iglesia no existen en abstracto, sino que son herederos de una historia en la que ésta se edifica y alcanza su plenitud en la comunión interna entre sus miembros (peregrinos, purificantes y celestiales) y Dios Trinidad, lo que se da material y espiritualmente en la Eucaristía. Esta comunión en las realidades santas convierte la Iglesia en sacramento de Cristo, como Cristo es el sacramento de Dios. Esta sacramentalidad se expresa a través de dos caminos privilegiados: la palabra de Dios que convoca a la salvación, y el sacramento, condensación máxima de la palabra y presencia del misterio pascual de Cristo en la vida de los hombres.

La Eucaristía es el memorial de la pascua de Jesús y reactualización de la misma en la diversidad de los tiempos y de los lugares, reconciliando a los hombres con Dios y entre ellos mismos. Ella hace la Iglesia por la comunión en las realidades santas que se dan en la celebración del memorial eucarístico<sup>284</sup>. Por esta razón no se puede prescindir de una relación íntima y esencial entre la Encarnación, la Iglesia y la Eucaristía. La tarea de la Iglesia es hacer presente en todo tiempo y frente a todas las situaciones el encuentro del Espíritu y la carne, de Dios y de los hombres, tal como se realizó en el Verbo encarnado. Por eso Juan Pablo II enseña que «la realidad de la Encarnación encuentra casi su prolongación en el misterio de la Iglesia-cuerpo de Cristo»<sup>285</sup>. La única palabra, el único pan, el único espíritu del Resucitado son los fundamentos de la unidad eclesial y de la presencia real de Cristo eucarístico — encarnado — perpetuamente entre los hombres, pues la Eucaristía es la celebración actualizadora de la obra redentora de Cristo, actuada en la tierra y entre los hombres, puesto que Jesús afirmó claramente en su entrega personal: «Éste es mi Cuerpo entregado, ésta es mi Sangre derramada», lo que presupone, inevitablemente la encarnación del verdadero Dios en este Cuerpo y esta Sangre que son salvíficos por estar hipostáticamente unidos a la única Persona de Cristo, es decir, por ser Cuerpo y Sangre de Dios encarnado<sup>286</sup>.

La presencia sacramental de Cristo en su Iglesia traza un paralelo con la procedencia de Eva a partir del costado de Adán<sup>287</sup>, como la Iglesia nace, lo subraya

---

<sup>284</sup> Cf. B. FORTE, *La Iglesia icono de la Trinidad. Breve ecclesiológia*, 1992, 67-70.

<sup>285</sup> RM 5.

<sup>286</sup> La relación entre la Encarnación y la Eucaristía es antigua y se encuentra ya en san Ireneo (*Adv. Haer.* V, 2, 2-3), san Justino (*Apología* 66), san Cirilo de Jerusalén (*Cat. Myst.* V, 7), san Gregorio de Nisa (PG 45, 96s). Sin embargo, muchos autores se basan en esta semejanza señalada en la patrística para fundamentar la teoría de la «con-substanciación», es decir, así como en la Encarnación se encuentra Jesús Dios y Hombre verdadero, en la Eucaristía estarían las dos cosas: pan y vino verdaderos, al mismo tiempo que Cuerpo y Sangre de Cristo. Esta la comparación patrística es anterior a la definición dogmática de la *transubstanciación*, que a su vez es posterior a las controversias eucarísticas medievales, sobre todo, contra la interpretación figurativa de Berengario de Tours. Cf. J. ADAZÁBAL, *La Eucaristía*, 314.

<sup>287</sup> Normalmente se encuentra la traducción «costilla», pero Joseph Ratzinger puntualiza: «La palabra costado (que no se ha de traducir “costilla”) resume la escena de Gn 2,21s. en la que Eva es formada de la costilla de Adán, simbolizando así la unidad en la misma humanidad. El costado abierto del nuevo Adán (Cristo) repite el misterio creador del “costado abierto” del varón: es el comienzo de una nueva y



Von Balthasar<sup>288</sup>, mediante el manar — relatado por Juan — de la sustancia de la Iglesia a partir de la herida del costado de Cristo. El costado de Jesús abierto por la lanza, que caracteriza el último rechazo de la humanidad a su entrega por nuestra salvación, provoca la salida de la sangre y del agua como símbolo del Bautismo y de la Eucaristía. Esta lanza abrió una brecha en la pared del templo santo permitiendo a la humanidad encontrar ahí riquezas extraordinarias. De estos dos sacramentos nace la Iglesia y por eso san Juan Crisóstomo sustenta que Cristo formó a la Iglesia de su costado traspasado, así como del costado de Adán fue formada Eva, la madre de los vivientes:

El soldado se acercó y le punzó el costado con su lanza, y luego salió agua y sangre: la primera, símbolo del bautismo; la segunda, de los misterios<sup>289</sup>. [...] De una y de otra nace la Iglesia, por el *baño de la regeneración y de la renovación del Espíritu Santo*, por el bautismo y por los misterios<sup>290</sup>.

Es innegable que este simbolismo, en san Juan, es efectivamente sacramental y señala la continuidad de los sacramentos con la Encarnación del Verbo<sup>291</sup>.

Por esta razón, la Encarnación continuada en cierta medida en la Eucaristía, no encuentra su pleno desarrollo sino en la eficacia sobrenatural de la Iglesia: de un extremo al otro, en ambas realidades la presencia del Hijo de Dios en carne humana es misteriosa y eficazmente salvífica<sup>292</sup>. La Iglesia realiza cotidianamente la acción salvífica sacrificial de Cristo, rechazando a cada actualización litúrgica de la oblación del Señor la llamada *teoría mística*, según la cual no habría necesidad de ningún sacrificio para la salvación, pues era suficiente el hecho del Verbo encarnarse para santificar a todo el género humano. Esta teoría ya había sido rebatida por san León Magno, que sustenta la necesidad del sacrificio por el cual Dios quiso manifestar su justicia y su misericordia<sup>293</sup>, enseñando que la muerte de Cristo fue un verdadero sacrificio y la cruz el altar «en donde se celebró la oblación de la naturaleza humana por una hostia saludable»<sup>294</sup>. Así, Encarnación, ofrecimiento y sacrificio constituyen una sola realidad que se perpetua en la Eucaristía, confirmando la presencia de la fe eucarística en María antes de la institución del Sacramento, como señala san Juan Pablo II en su Encíclica *Ecclesia de Eucharistia* (55):

---

definitiva comunidad de hombres». J. RATZINGER, *Introdução ao Cristianismo. Preleções sobre o Símbolo Apostólico*, 195.

<sup>288</sup> Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Epílogo*, 106.

<sup>289</sup> Jn 19,33-34 habla de sangre y agua, no agua y sangre. La inversión didáctica de san Juan Crisóstomo se debe a las exigencias de sus Catequesis, según la cual el agua, esto es, el bautismo, precede a la sangre, esto es, la Eucaristía, que aquí es definida con el término «misterios», familiar a san Juan Crisóstomo y presente aun hoy día en la expresión «santo Sacramento». (nota del original)

<sup>290</sup> SAN JUAN CRISÓSTOMO, *Las catequesis bautismales*, «Séptima catequesis», 139.

<sup>291</sup> Cf. Y-M. CONGAR, *Sacerdocio y laicado*, 120.

<sup>292</sup> Cf. H. DE LUBAC, *Memoria en torno a mis escritos*, 118.

<sup>293</sup> SAN LEÓN MAGNO, *Sermo 56, De Passione Domini* V 1: PL 54, 326.

<sup>294</sup> SAN LEÓN MAGNO, *Sermo 55, De Passione Domini* IV, 3: PL 54, 324.

La Eucaristía, mientras remite a la pasión y la resurrección, está al mismo tiempo en continuidad con la Encarnación. María concibió en la Anunciación al Hijo divino, incluso en la realidad física de su Cuerpo y su Sangre, anticipando en sí lo que en cierta medida se realiza sacramentalmente en todo creyente que recibe, en las especies del pan y del vino, el Cuerpo y la Sangre del Señor.

Las palabras de la Encíclica dejan claro que existe una *analogía profunda* entre el *fiat* pronunciado por María a las palabras del Ángel y el *amén* que cada fiel pronuncia cuando recibe el cuerpo del Señor. Así como el pueblo de la Alianza dijo «Haremos todo cuanto ha dicho el Señor» (Cf. Ex 19,8), María confirma la Nueva y eterna Alianza con su «hágase en mi según tu palabra» (Lc 1,38). La fe de María que ha permitido la encarnación del Verbo, exige una fe semejante al cristiano, de que el Hijo que se ha encarnado en ella se hace presente con todo su ser divino-humano en las especies del pan y del vino<sup>295</sup>.

### 3.5. Momentos escriturísticos de la participación sacrificial de María

Las páginas del Nuevo Testamento atestiguan a cada paso los momentos de la participación de María en el sacrificio de Cristo, señalando de modo especial el carácter sacrificial de esta participación bajo su aspecto sufriente, que no excluye momentos de gozo, de esperanza, de certeza y de gloria, muchos de los cuales estaban enzarzados por las espinas del sufrimiento. Esta participación debe ser entendida del mismo modo que la dimensión sacrificial de la vida de Jesús: no como el pago debido por una deuda que se quita con la sangre, sino como una prueba de entrega total, consecuente al amor total al Padre y a los hombres.

María vivió el dolor antes incluso que Jesús. Como nueva Eva, ella completa el sufrimiento de su Hijo en su condición de mujer y de redimida, de cooperadora en el misterio redentor. Convenía, afirma la Carta a los Hebreos, que Aquel [el Padre] por quien es todo y para quien es todo, a fin de llevar a la gloria a un gran número de hijos [los salvados] perfeccionara, por medio del sufrimiento, al que iba a guiarlos a la salvación [Jesús] (cf. Hb 2,10). La idea central de la Carta es que el dolor había de ser el principio de perfección para Jesús. Dos infinitos son imposibles. El nuevo modo de ser del Hijo de Dios había de revestirse de finitud en la limitación creada, donde lo pasible sería la versión visible de lo impasible. El signo visible de la realidad divina invisible sería, en pocas palabras, el *Sacramento del Padre*. Esta finitud voluntaria incluía consecuencias como la pasibilidad al sufrimiento y a la muerte, la posibilidad de asumir sobre su ser impecable los pecados de la humanidad. El Verbo aceptó encarnarse en esas condiciones por un acto infinito de misericordia en su sentido más profundo: *amor al miserable*. Con esta aceptación y todas las consecuencias en ella incoadas, divinizó lo finito-humano. Esta divinización del dolor asumido por Jesús encontraría un paralelo femenino: el dolor de María, inseparable, uno con el de Cristo, pero diverso en esencia y en grado<sup>296</sup>.

---

<sup>295</sup> Cf. EE 55.

<sup>296</sup> Cf. A.M. ARTOLA ARBIZA, *Dolorosa. Meditaciones sobre la Compasión de María*, 17-20.

En el Evangelio de san Mateo se encuentra esbozado lo que debe haber sido la primera participación dolorosa de María en la misión salvífica de su Hijo, antes incluso de que ella tuviera conocimiento de su vocación a la Maternidad Divina, pero ya relacionada a ella, por tomar la decisión de consagrar su vida al servicio del Mesías<sup>297</sup>. Efectivamente, en el relato de la visita de los Magos a Jerusalén, el Evangelista nos da un testimonio muy claro de la *expectación mesiánica* que vivía todo el pueblo de Israel. A la pregunta de los Magos: «¿Dónde está el rey de los judíos que ha nacido?» (Mt 2,2), Herodes se sobresaltó y «con él toda Jerusalén», es decir, el gobernante y todo el pueblo (la totalidad de la sociedad civil). Herodes consulta a la sociedad eclesiástica (los sacerdotes y escribas) y les pregunta dónde había de nacer el Cristo. Los escribas responden: «En Belén, pues así lo dejó escrito el profeta». Posteriormente, Mateo relata el cobarde acto herodiano de mandar asesinar a todos los niños menores de dos años. Sintéticamente, este capítulo segundo deja entrever que todo el pueblo (la sociedad civil y la religiosa) relacionó la llegada de los Magos con las profecías que hablaban del Rey-Mesías, de la dinastía davídica. Si comparamos este texto mateano con el relato de Lucas (1,26-34) encontramos la pregunta de María «¿cómo acontecerá esto, si no conozco varón?», anticipada de la afirmación de que estaba desposada<sup>298</sup> con José, de la casa de David. Por lo menos desde san Gregorio de Nisa<sup>299</sup>, san Agustín<sup>300</sup>, hasta nuestros días, esta pregunta, anticipada de la afirmación de que estaba desposada, es interpretada como indicación de que ella había hecho un voto o propósito de virginidad en sentido de consagración al Señor<sup>301</sup>. Para san Bernardo, la libertad de espíritu impulsó a María a desligarse de las normas de la ley de Moisés, consagrando su pureza inmaculada con incommovible propósito<sup>302</sup>.

El relato de san Lucas deja claro que María no conocía su vocación a la Maternidad Divina antes del anuncio angélico, sin embargo, la gracia ya la había

---

<sup>297</sup> Sobre esta decisión de María ver nota n. 8.

<sup>298</sup> La Biblia de Jerusalén lo traduce así, a diferencia de otras versiones que dicen «comprometida», o palabras semejantes. La traducción «desposada» está totalmente de acuerdo con el relato paralelo de san Mateo.

<sup>299</sup> Para san Gregorio, la respuesta de María indica un voto de virginidad consagrada y la suposición de un voto también por parte de san José. Cf. A. ROYO MARÍN, *La Virgen María: Teología y espiritualidad marianas*, 8.

<sup>300</sup> Sobre la postura de san Agustín, ver nota 8.

<sup>301</sup> Sobre el tema de la decisión mariana de mantener su virginidad perfecta antes de conocer su vocación a la maternidad divina, es interesante conocer el comentario de José María Alonso en nota a la traducción del Tomo VIII del Tratado de *Teología Dogmática* de Michael Schmaus en la cual, contra la afirmación de Schmaus en el §4, 6, el traductor sustenta que «María se ha consagrado a Dios en la virginidad desde que ha sido capaz de comprender el sentido de esta consagración, es decir, muy tempranamente en su vida». J.M. ALONSO, «Introducción y traducción» en M. SCHMAUS, *Teología Dogmática*, VIII, 414-417.

<sup>302</sup> En la opinión de san Bernardo, la promesa del ángel de la concepción de un hijo la hizo manifestar esta decisión puesto que — según el Abad de Claraval — ella sólo aspiraba a la gloria de la virginidad y «encontraba en estas palabras algo que le hacía sospechar y por eso preguntaba *qué saludo era ése*. Y cuando vio claramente que ese hijo prometido podría poner en peligro su virginidad, no pudo contenerse más y dijo: “¿cómo sucederá eso si no conozco varón?”» Cf. SAN BERNARDO, *Obras completas de san Bernardo*, IV. *Sermones litúrgicos* (2º), «Sermo in dominica infra octavam Assumptionis, 9», 405.

preparado para este momento, siendo necesario considerar que María reconoció en la palabra del mensajero la voluntad del Altísimo, dando su consentimiento a la elección de Dios para ser la Madre de su Hijo por obra del Espíritu Santo. Puede decirse así — puntualiza Juan Pablo II — que este consentimiento suyo para la maternidad es sobre todo fruto de la donación total a Dios en la virginidad, guiada por el amor que la hacía estar siempre y en todo entregada a Dios viviendo la virginidad<sup>303</sup>.

El P. Antonio Artola encuentra en esta intención de consagrar a Dios su virginidad un primer dolor de María relacionado directamente a su misión junto al Mesías venidero. En la sociedad de la época no se comprendía la virginidad consagrada sobre todo a las mujeres. Existía una forma de cenobitismo célibe en las comunidades del *Qumrán* cuyas características son diversas de la concepción de vida célibe actual<sup>304</sup>. Este no es el lugar adecuado para entrar en estos detalles técnicos, basta con decir que este modo de vida estaba destinado a los varones y por tanto, no era una opción disponible para ella<sup>305</sup>. Consecuentemente, una fuente de dolor era la dificultad, para no decir imposibilidad de expresar, en términos comprensibles, el deseo de entrega total a Dios en el camino de la virginidad. Expresar este deseo encontraría rechazo en la familia, en la sociedad y en toda la mentalidad israelita. Sería necesario rechazar la posibilidad de ser una ascendiente del Mesías, con la posibilidad, incluso, de impedir los designios divinos renunciando a la maternidad, si de ésta pudiera en un futuro próximo o remoto, devenir el nacimiento del prometido salvador. El drama de la virginidad de María se hacía más apremiante en la previsión de una vida compartida en un inevitable matrimonio futuro. ¿Dónde encontrar un esposo con los mismos sentimientos? Ni siquiera le era permitido buscarlo. El ideal de virginidad era para María — reflexiona el P. Artola — un laberinto sin salida. Puesto que las Sagradas Escrituras no relatan la elección del esposo, las suposiciones se quedan entre los relatos apócrifos y las costumbres de la época. En ambos casos, la decisión no cabía a la joven, sino a sus responsables (los padres o los sacerdotes, según la hipótesis aceptada). De aceptar la hipótesis de los apócrifos, esta elección fue dirigida directamente por Dios, lo que sería desconocido de María, por lo menos hasta el momento de los esponsales.

<sup>303</sup> Cf. RM 39.

<sup>304</sup> Según algunos autores, los monjes esenios del *Qumrán*, «eran hombres sin mujeres, viviendo en celibato. Ellos proscribieron el matrimonio (Filón, Josefó)». Esta concepción del celibato no debe confundirse con la concepción moderna, cristiana, pues el esenio podría no ser un hombre no casado y sin hijos. Cf. G. BOCCACCINI, *Além da hipótese essênica: A separação dos caminhos entre Qumran e o judaísmo enóquico*, 68. Por otro lado, las descripciones bíblicas dan a entender que san Juan Bautista vivía virginalmente.

<sup>305</sup> La virginidad perpetua, afirma el papa Pío XII, es un bien nacido de la religión cristiana. San Ambrosio escribe que «había vírgenes en el Templo de Jerusalén» (SAN AMBROSIO, *De virginibus*, lib. I, c. 3, n. 12; PL 16, 192), pero el apóstol afirma que «estas cosas ocurrían en figura (1Co 10,11), como indicios de los tiempos futuros». Cf. Pío XII, «Carta Encíclica *Sacra Virginitas*, sobre la sagrada virginidad, del 25 de marzo de 1954», 161-162. A pesar de ser inusual la concepción de la virginidad consagrada en el ambiente judío de aquel tiempo, puesto que todos tenían la esperanza de ser ascendientes del Mesías, esta no era de todo inexistente. Explica san Ambrosio que Elías se mantuvo alejado del comercio carnal (*De virginibus*, lib. I, c. 3, n. 12). Cf. AMBROSIO DE MILÁN, *Escritos sobre la virginidad. Introducciones, traducción y notas de Domingo Ramos-Lissón*, 42.

¿Cuánta oscuridad, dudas, y dolor anticipatorio habrá costado esta decisión?<sup>306</sup> Este dolor, sin embargo, no resultó estéril: la mujer que decidió consagrarse a Dios en la virginidad, renunciando voluntariamente a la maternidad y así, por lo menos de modo implícito, a la posibilidad probablemente nunca pensada por ella de ser madre o ascendiente del Mesías, fue la elegida para colaborar con la realización del misterio de Cristo.

En este *prólogo* que resume toda la participación de la Madre en el dolor de su Hijo, consideramos su impostación de unirse totalmente al aspecto sufriente y amoroso del sacrificio redentor, puesto que cada momento de su vida puede ser considerado en esta misma clave participativa. El doloroso trance de la constatación de su embarazo por san José (cf. Mt 1,19-24) es sin duda un momento clave en este sentido. El aparente rechazo de Jesús, o el real rechazo del pueblo de Nazaret en relación a ella y a sus parientes (Mc 3,31-35) fue sin duda otro momento clave de esta participación dolorosa.

Lucas señala la característica meditativa del alma de María, como sugiere la repetición de la fórmula «su Madre conservaba estas cosas y las meditaba en su corazón» (Lc 2,19.51), presentando a su lector algunos momentos clave de la participación mariana en la obra salvadora de Cristo<sup>307</sup>. En el versículo 21 del segundo capítulo, se encuentra el relato de la circuncisión del Señor al octavo día. Esta señal de la Alianza con Dios, ordenada por el propio Creador a Abrahán (cf. Gn 17,9ss) constituía ya un sacrificio cruento, en el cual, al menos desde un punto de vista humano, el único oferente era la Virgen María (a la cual estaba asociado evidentemente san José). Ella aquí participa activamente del sacrificio ofreciendo a su Hijo, quien sellaría la nueva y definitiva Alianza prevista por Jeremías.

En el versículo 22 Lucas informa: «cuando llegó el tiempo de la purificación de ellos, llevaron al niño a Jerusalén para presentarlo al Señor»<sup>308</sup>. La obediencia a la Ley lleva a María a dirigirse al Templo y ofrecer un par de tórtolas o dos pichones, que es indicio de pobreza material. María iba al Templo para ofrecer a su Hijo, consagrándolo al Altísimo y posteriormente rescatando, con su ofrenda, Aquel que rescataría con su vida a toda la humanidad.

---

<sup>306</sup> Cf. A.M. ARTOLA ARBIZA, *Dolorosa. Meditaciones sobre la Compasión de María*, 47-50.

<sup>307</sup> Cf. G. GIRONÉS GUILLEM, *La humanidad salvada y salvadora. Tratado dogmático de la Madre de Dios*, 74.

<sup>308</sup> Cf. La expresión plural «de ellos» (αὐτῶν) provoca la pregunta de los exégetas sobre a quienes se refiere Lucas, puesto que por la Ley mosaica, sólo la mujer era considerada impura por 40 días después del nacimiento de un hijo varón (Lv 12,1ss). La Biblia de Jerusalén traduce «Cuando se cumplieron los días en que debían purificarse». Otras traducciones, como la citada por García Paredes, dicen: «Cuando llegó el tiempo de la purificación de ellos». Según este autor, hay variantes en los códices, pero la mayoría presenta la lectura plural. Cf. J.C-R. GARCÍA PAREDES, *Mariología*, 109. Antes de García Paredes, Merkelbach ya había sustentado esta traducción como cierta «según cualquier edición crítica del Nuevo Testamento a partir del texto griego». Cf. B.E. MERKELBACH, *Mariología. Tratado de la Santísima Virgen María Madre de Dios y mediadora entre Dios y los hombres*, 327. Jean Galot cita a Jean-Marie Garrigou-Lagrange para afirmar que la mejor traducción es: «la purificación de ambos». Cf. J. GALOT, *María en el Evangelio*, 63.

Aquí aparece la figura del profeta Simeón, a quien el Espíritu Santo había revelado que «no moriría antes de ver al Mesías del Señor» (Lc 2,26). El anciano proclama primero la universalidad de la misión de Jesús y la gloria de Israel: «*Lumen ad revelationem gentium et gloriam plebis tuae Israel*». El profeta — por el cual habla el Espíritu Santo — afirma: «Este niño será causa de caída y de elevación para muchos en Israel; será signo de contradicción, y a ti misma una espada te atravesará el corazón» (Lc 2,34-35). Simeón relaciona la tragedia del Calvario con la *'almah* que tiene delante de sí<sup>309</sup>. A partir de san Paulino de Nola (355-431) y de san Agustín (354-430) se generaliza la interpretación de que la espada referida por el profeta representa la participación de María en los sufrimientos de Cristo y, en especial, en los de su Pasión<sup>310</sup>. La expresión «espada» indica el traspaso del alma de parte a parte, dejando claro que el signo de contradicción terminará en un drama, en el cual María estará totalmente involucrada: «tú misma».

Jean Galot interpreta esta perícopa como una asociación íntima de María al sacrificio redentor de Cristo, que no se resume a la aceptación de la Encarnación, sino a toda su obra salvífica, especialmente su muerte redentora<sup>311</sup>.

San Bernardo de Claraval relaciona las palabras de Simeón con la íntima participación de María en el sacrificio redentor de su Hijo:

¡Oh santa Madre, verdaderamente una espada ha traspasado tu alma!... Hasta tal punto la violencia del dolor ha traspasado tu alma, que con razón te podemos llamar más que mártir, porque en ti la participación en la pasión del Hijo superó con mucho en intensidad los sufrimientos físicos del martirio<sup>312</sup>.

El papa Benedicto XVI explica que para el abad de Claraval María ocupa un lugar privilegiado en la economía de la salvación, dada su particularísima participación como Madre (*compassio*) en el sacrificio del Hijo<sup>313</sup>.

La experiencia enseña que muchas veces es más penosa e hiriente la espera de una pena que la misma ejecución o cumplimiento de la misma. La certeza de la veracidad de las palabras que el Espíritu Santo le comunicaba a través del profeta, amplificaba la angustia con la incertidumbre del lugar, tiempo y circunstancias que la acompañarían, ofreciendo un acercamiento más estrecho al plan de la redención, ejercitando la experiencia teologal de María que se fortalecía al aceptar la voluntad de Dios y a adherirse a ella con todo su ser. Esta profecía, como momento escriturístico de primordial importancia para el conocimiento del grado de participación de María en la misión de Jesucristo, fue guardada en su corazón como parte integrante de su vida, permaneciendo como telón de fondo de toda su adhesión futura al sacrificio de su Hijo.

<sup>309</sup> Por cierto Simeón conocía la profecía de Is 7,14 y por eso, al encontrar al *Emmanuel* esperado por tantos años, no se dirigió a quien se podría suponer ser su padre (san José), sino directamente a María.

<sup>310</sup> Cf. J.L. BASTERO DE ELEIZALDE, *María, Madre del Redentor*, 162.

<sup>311</sup> Cf. J. GALOT, *María en el Evangelio*, 70-73.

<sup>312</sup> SAN BERNARDO, *Obras completas de san Bernardo*, IV. *Sermones litúrgicos (2º)*, «Sermo in dominica infra octavam Assumptionis, 14-15», 414-415.

<sup>313</sup> Cf. BENEDICTO XVI, «A Dios se le encuentra más fácilmente con la oración que con la discusión. Audiencia general del 21 de octubre de 2009», 32.

En este momento María recibió una revelación clara e incontestable de que le aguardaba un gran dolor relacionado con la misión redentora de Jesús en relación a la humanidad. Es suficiente abrir las páginas de los Evangelios para comprobar de forma exhaustiva el cumplimiento de la profecía de Simeón: el signo de contradicción está presente en cada página: «engaña al pueblo», «sólo hace el bien», «tiene pacto con Belcebú», «está loco», «es un profeta», «nadie habló como este hombre»... El mismo Cristo lo afirma de modo muy claro: «No he venido traer paz, sino espada. Sí, he venido a enfrentar al hombre con su padre, a la hija con su madre, a la nuera con su suegra» (Mt 10,34-35). La muerte lo persigue desde sus primeros días y el exilio es su primera morada. Los preparados discípulos de Juan, el Precursor, lo rechazan al anunciar la Eucaristía. Frente a este Hombre no hay tercera opción: o se es de Cristo, o se está contra Cristo. La esperanza teologal de María se ejercita a cada momento en que comprueba la veracidad de la profecía de Simeón y la angustia aumenta al prever su desenlace final. La espada no penetraría en su corazón de un solo golpe, sino que pasaría años penetrándolo y perforándolo aun después de la muerte de su Hijo.

El mismo san Lucas presenta otro momento escriturístico clave de la participación sacrificial de María en la vida de Cristo, al relatar el episodio de la pérdida del Niño en Jerusalén (Lc 2,41-50). El texto bíblico es conocido y nos permite conjeturar todos los aspectos humanos del sufrimiento de María. Sin embargo, el momento histórico trasciende a estos aspectos: se trataba del Unigénito de Dios, su ausencia no podría ser considerada como un acto de inconciencia infantil, sino como una acción deliberada y consciente, derivada de un serio motivo. María no perdía sólo su hijo, perdía su Dios. En su humildad ella podría conjeturar algunas hipótesis: el abandono por alguna infidelidad suya, o el desenlace temprano de los vaticinios de Simeón, cuya dilacerante espada volvía a removerse en su corazón. ¿Cómo sería su vida futura sin saber el desenlace de este evento? Esa tremenda prueba la hundía en el enigma, en el misterio de la Providencia de Dios, que aceptaba, pero — atestigua la Escritura — no entendía<sup>314</sup>.

René Laurentin señala que este hecho es la conclusión de todo el relato de la infancia de Jesús bajo la pluma de san Lucas, donde se remarcan dos temas centrales: el Templo y la filiación divina<sup>315</sup>.

Lucas indica que al cabo de tres días María y José hallaron a Jesús en el Templo sentado entre los doctores, escuchándolos y haciendo preguntas, atestiguando que todos los que lo oían estaban «asombrados de su inteligencia y de sus respuestas» (Lc 2,47), significando la disparidad entre su sabiduría y sus condiciones naturales.

En esta perícopa se encuentra una gran similitud con el drama del Calvario: María se halla presa de dolor durante tres días, debido a la desaparición de su Hijo, que estaba «en la casa del Padre». La perspectiva del sacrificio anunciado por Simeón se hace presente en ese episodio, en que el sufrimiento no está en el Hijo, sino en el corazón de la Madre; pero al mismo tiempo prefigura el desenlace del sacrificio del Calvario en la gloria y en la alegría.

---

<sup>314</sup> Cf. R. LÓPEZ, *La Virgen María y las virtudes teologales*, 138-144.

<sup>315</sup> Cf. R. LAURENTIN, *Jésus au Temple*, 93.

María encuentra a su Hijo en postura gloriosa que preanuncia la Resurrección y se queda maravillada, pero después le expresa su sufrimiento: «Hijo mío, ¿por qué nos has hecho esto? Piensa que tu padre y yo te buscábamos angustiados» (Lc 2,48).

La respuesta de Jesús indica que María y José conocían su origen divino y su misión evangelizadora. En ese momento Jesús hace la primera afirmación pública de su filiación divina: «¿No sabían que yo debo ocuparme de los asuntos de mi Padre?» (Lc 2,49).

El Evangelista señala que ellos no entendieron, pero que María quedó meditando el tema en su corazón, tomando el hecho de que Jesús esté en la casa de su Padre como el principio fundamental que iluminará en adelante su vida<sup>316</sup>.

Sin duda el momento culminante de la participación sacrificial de María lo podemos encontrar a los pies de la cruz, cuando, en total unión con su Hijo, ella ofrece en nombre de toda la humanidad la Víctima que será inmolada para la redención. Así como el ofrecimiento sacrificial eucarístico es renovación del sacrificio de Cristo hecha por la Iglesia, ofrecida por la Iglesia en unidad lógica y disparidad cronológica; en el Calvario, el ofrecimiento de María se daba de modo análogo, pero en unidad lógica y cronológica, en que el aspecto físico (y espiritual) sufriente (no presente obligatoriamente en el sacerdote celebrante) era una realidad que tomaba cuenta de todo el ser de María, unida a la Pasión por su *compasión* total e íntegra. Mientras los judíos preparaban el cordero para su inmolación memorial de la salida de Egipto, María se preparaba para ofrecer el Cordero que Dios envió para ser inmolado por los pecados del mundo. Los clavos que penetran el cuerpo de Jesús atraviesan las entrañas de María. Su dolor se une al de su Hijo que tiene su libertad omnipotente atada por tres clavos, creación de sus criaturas.

El ofrecimiento y el sufrimiento de María se hacen uno con los de su Hijo, de modo que se podría decir que hay dos personas clavadas en la misma cruz, puesto que «dónde está tu tesoro, allá está tu corazón» (Mt 6,21). ¿Dónde podría estar el corazón de María, sino en el corazón de su Hijo que estaba clavado de la cruz? Su ofrecimiento difiere del de su Hijo en forma y en esencia, pero no difiere en intención y dolor. Ella tenía entera conciencia de que la cruz era el precio del perdón de los pecados, al mismo tiempo que era, para ella misma, el precio de su concepción inmaculada<sup>317</sup>.

El Evangelista que fue testigo ocular de la presencia de María junto a la cruz, supo comprender la importancia de esa presencia, mientras que para los demás narradores de la Pasión, María aparece entre el gran número de mujeres que estarán no lejos de la cruz. Juan atrae la atención de su lector sobre María, relata las palabras de Jesús a ella antes del *Consummatum est* y lo hace porque el mismo Cristo quiso distinguirla entre todas las demás mujeres allí presentes. Sólo a ella dirigió la palabra de modo individual desde lo alto de la cruz. Es el propio Salvador quien pone en evidencia esa presencia, exteriormente igual a las demás e interiormente diversa y excepcional. La sola

---

<sup>316</sup> Cf. J. GALOT, *María en el Evangelio*, 77-78.

<sup>317</sup> Cf. A.M. ARTOLA ARBIZA, *Dolorosa. Meditaciones sobre la Compasión de María*, 257-260.



afirmación de la presencia de María en el Calvario permite suponer con seguridad su carácter voluntario, lo que se confirma con la palabra utilizada por Juan: *iuxta*. Ella estaba ahí por voluntad libre y decidida de asociarse al ofrecimiento y a la suerte trágica de Jesús, ya anteriormente anunciada por Él mismo. Su presencia a los pies de la cruz no era ocasional, sino determinada por el firme propósito de sufrir junto con Cristo el dolor redentor que culminaría con la salvación de la humanidad irredenta. No se puede poner en duda que la presencia de María en este momento literalmente *crucial* no fue fruto de un concurso de circunstancias, sino que procedía de la voluntad decidida de María de estar unida al destino dramático de su Hijo<sup>318</sup>.

La verdad no pide exagerar nada, ni falsear la realidad. La participación de María — asegura René Laurentin — no era necesaria para suplir ninguna deficiencia. Pero ella fue integrada en la misión redentora de Cristo en razón de la participación que Dios quiso instaurar a todos los niveles de la redención, de acuerdo con la solidaridad total de la obra de la salvación, pues, como se ha señalado, Dios quiso salvar al hombre por medio del hombre; no sólo haciéndose hombre, sino asociando incluso a su obra a los mismos redimidos. María estuvo unida al sacrificio redentor del Calvario no como otro redentor, como un segundo Cristo, sino en comunión total con Él<sup>319</sup>.

---

<sup>318</sup> Cf. J. GALOT, *María en el Evangelio*, 129-130.

<sup>319</sup> Cf. R. LAURENTIN, *María, clave del misterio cristiano: La más cercana a los hombres, porque es la más cercana a Dios*, 33.



### CAPÍTULO III

#### LA LITURGIA COMO ACTUALIZACIÓN DE LA HISTORIA DE LA SALVACIÓN

---

Recordando algunos conceptos esenciales de la teología litúrgica, como fundamento para conocer la actualización de la participación de María en la renovación sacramental del sacrificio de Cristo, este capítulo parte de la consideración del carácter memorial de la liturgia para estudiar la dimensión de esta actualización en relación a la *historia de la salvación* y de los hechos que la componen. La investigación abarcará el tema litúrgico, con enfoque principal en el sacrificio eucarístico como actualización del sacrificio de la cruz y como medio eficaz para la incorporación del hombre al misterio pascual, en su aspecto constitutivo del plan salvífico de Dios posterior a la realidad del pecado original originante y presupuesto necesario para comprender en profundidad la presencia de María en esta actualización. Para fundamentar con seguridad teológica los elementos doctrinales de la participación mariana en la obra litúrgica de su Hijo, es necesario conocer cómo se da la actualización de esta obra en la dinámica sacramental y, a partir de ahí, trazar la relación de esta presencia en la obra salvífica con su participación en la perpetuación y actualización que se mantiene viva en la historia humana por medio de la liturgia.

Piero Marini explica que siendo vital para la Iglesia, es a través de la liturgia que se hace posible entrar en contacto con la esencia misma del misterio cristiano<sup>1</sup>, poniendo en evidencia que la clave de comprensión de la *historia de la salvación* es, precisamente, «la proclamación sistemática de la palabra de Dios que recuerda y actualiza esta historia y la celebración de estos acontecimientos en la oración y en los sacramentos»<sup>2</sup>. De este modo, es concentrando en el misterio de Cristo toda la historia de la salvación, que la Iglesia puede celebrar y actualizar los acontecimientos salvíficos, los *mirabilia Dei*, con una programación sistemática en el año litúrgico, a través de las diversas formas celebrativas<sup>3</sup>. Se comprende así que el punto central del evento litúrgico está constituido esencialmente como celebración de la historia de la salvación y del misterio pascual de Cristo, como momento culminante de la historia humana en su relación con toda la *Trinidad* que se comunica con la *humanidad* por y en la *Iglesia*, que es a la vez divina y humana, sacramento de la comunión con Dios y, al mismo tiempo, de la unidad del mismo género humano<sup>4</sup>. Se caracteriza así una relación esencial del hombre con la liturgia, por su necesaria relación con Dios, con la Iglesia y con la humanidad. Basado en este principio, se fundamenta el primado de la dimensión existencial del culto cristiano indicando el camino de respuesta para la pregunta radical del por qué de una ritualidad eclesial institucionalizada. Para dar una solución satisfactoria a semejante cuestión es necesario conocer y profundizar en la dimensión

---

<sup>1</sup> Cf. P. MARINI, *Liturgia e Belleza. Nobilis puchritudo*, 58-59.

<sup>2</sup> J. CASTELLANO, *El año litúrgico. Memorial de Cristo y mistagogía de la Iglesia*, 24.

<sup>3</sup> Cf. J. CASTELLANO, *El año litúrgico. Memorial de Cristo y mistagogía de la Iglesia*, 24.

<sup>4</sup> Cf. J. CASTELLANO, *El año litúrgico. Memorial de Cristo y mistagogía de la Iglesia*, 25.

crisológica y cristocéntrica del culto neotestamentario, puesto que no es posible pensar una existencia cristiana cultural sin una celebración litúrgica efectiva que actualice la presencia del misterio de Cristo, de su comunión vital con los fieles y del don del Espíritu Santo, el mismo que actuó sobre la persona de María abriendo las puertas de la sacramentología antropológica cristiana. Este mismo Espíritu es invocado en la *epiclesis* de cada sacramento y, de modo muy especial, en la renovación sacramental del sacrificio de Cristo, en la cual actúa en el alma de cada cristiano que recibe sacramentalmente el Cuerpo y la Sangre del Señor para unirse, en el Espíritu, a toda la Trinidad. Este misterio sin precedentes, celebrado en el ámbito eclesial, no puede dejar de actualizarse en cada acción vital del verdadero cristiano<sup>5</sup>.

## 1. LA ÚLTIMA CENA Y SU CARÁCTER *MEMORIAL*

Son pocas las informaciones que las referencias neotestamentarias (cerca de treinta<sup>6</sup>) sobre la pascua dan respecto al verdadero desarrollo de la conmemoración. En general se refieren a la indicación o alusión de la participación en sus ritos, como por ejemplo en Mt 26,17: «Los discípulos se acercaron a Jesús y le preguntaron: “¿Dónde quieres que te hagamos los preparativos para comer la Pascua?”». Se esbozan dos nombres para la fiesta: Pascua o Ázimos, un cierto espacio de tiempo preparatorio y algunos gestos rituales como tomar el pan, partirlo y distribuirlo (cf. Lc 22,14-18). Estos relatos demuestran la gran importancia que la fiesta tenía para Jesús y para las comunidades cristianas; en primer lugar porque fue en el contexto pascual que Jesús hizo su ofrenda sacrificial, en la Última Cena, instituyendo la Eucaristía; en segundo lugar, porque en este evento se encuentra la relación tipológica entre la pascua judía y la pascua cristiana, puesto que Cristo es el nuevo cordero pascual y los cristianos son los verdaderos ázimos (cf. 1Co 5,7), despojados, por los méritos de Cristo de la «levadura» del pecado<sup>7</sup>. Esta acción de Jesús se ha dado en el contexto judaico de una cena *memorial*, colocando esta expresión en el centro de la comprensión de la importancia de la Cena y sobre todo de su posterior renovación litúrgica, en carácter de *memorial* actualizante.

La discusión más arcana sobre la concepción paulina y neotestamentaria de *memorial* como herencia helenística o judaica, encontró una postura inicial que parecía ver en la cena sacramental un rito de origen helenístico en conexión con los banquetes conmemorativos de los difuntos. El testimonio literario más antiguo sobre la conmemoración de la cena de Cristo en la primitiva comunidad cristiana se da en el espacio helenístico de Corinto, pero con elementos inequívocamente palestinos<sup>8</sup>. Hoy es evidente para todos los cristianos — sobre todo por las investigaciones de Joachim Jeremias, reelaboradas por Max Thurian — que nos encontramos precisamente con un

<sup>5</sup> Cf. M. AUGÉ, *Spiritualità liturgica. «Offrite i vostri corpi come sacrificio vivente, santo e gradito a Dio»*, 116-117.

<sup>6</sup> Por ejemplo Mt 26,2; 26,17; 1Co 5,7-8; Lc 22,1; 22,14-18; Jn 2,13, etc.

<sup>7</sup> Cf. C. DI SANTE, *Liturgia Judaica. Fontes, estrutura, orações e festas*, 24-25.

<sup>8</sup> Cf. H. SCHÜRMAN, *¿Cómo entendió y vivió Jesús su muerte? Reflexiones exegéticas y panorámica*, 76.

tema fundamental de la teología judía precristiana. El *memorial*, explica Joseph Ratzinger, es una categoría central de la institución sacrificial veterotestamentaria, como actualización de lo que se llamó los *actio Dei* en el Antiguo Testamento. Cuando Israel recuerda la historia de la salvación la vive como presente, entra en esa historia y se hace partícipe de su realidad. Es muy precisa la comparación del Cardenal Ratzinger entre el culto israelita y otras culturas de la época:

Podría llegar a decirse incluso que la diferencia decisiva entre el culto de Israel y el de los demás pueblos circundantes consiste en la noción del hacer memoria y en la inclusión de todo el culto dentro de la idea de «memorial»: mientras que el culto de los pueblos limítrofes se centraba en el «morir y renacer» del cosmos, incesantemente repetido<sup>9</sup>.

El culto del pueblo israelita se refiere a la acción salvífica de Dios con los patriarcas de Israel, caracterizándose como una inserción en esta historia y por ello es esencialmente *memorial* que crea un presente y se relaciona con el futuro, como expectación del Mesías venidero y esperanza hacia lo que está por venir<sup>10</sup>. Este carácter de actualización ritual es, por tanto, una herencia judía que ya comprendía en el sacrificio del cordero un *memorial actualizante* de la primera comida pascual antes de la salida de Egipto. Por eso, dice la Escritura que «comerás con prisa»; es decir, con el mismo espíritu en que se encontraban los judíos que se preparaban para salir del cautiverio e inmergir en la libertad. En cada celebración de la pascua, no sólo Israel se acuerda de Yahveh, sino que el mismo Yahveh se acuerda de Israel y renueva su gracia eficaz. Este recuerdo por parte de Yahveh significa un hacerse presente de Dios y un actualizarse de su salvación. Sólo así se explica que en el judaísmo la pascua no fue sólo una celebración conmemorativa que evocaba el pasado; sino que ha podido convertirse en un signo indicador del futuro y garante de la salvación final. Esta acción ritual encierra en sí un *signo* y *memorial* del pasado, el presente y el futuro salvífico, mientras año tras año obra de nuevo, actualiza y hace fecunda la salvación pascual, no como representación subjetiva, sino como una actualización objetiva.

Este sentido ya se encuentra teológicamente claro en el contenido veterotestamentario de la expresión *zikkaron*, utilizada en como reactualización del pasado que no se queda en sí mismo, sino que se hace eficazmente presente. En el libro del Éxodo (12,14), que relata la institución de la cena de pascua, se lee:

Ese día será para vosotros *como un memorial* (en hebreo *le-zikkaron*) y lo solemnizaréis como una fiesta en honor a Yahveh; la celebraréis de generación en generación como una institución perpetua.

La expresión aparece relacionada a Yahveh jugando un papel esencial en la autorrevelación de Dios, como un comportamiento que conduce al mismo Dios a intervenir de nuevo en la realidad histórica y actuar eficazmente. De modo análogo, cuando la expresión aparece referida al hombre no se trata simplemente de un acordarse, sino de sacar las consecuencias del recuerdo, sea por lo que se refiere al cumplimiento de las promesas hechas, sea por lo que se refiere al retorno a Dios,

<sup>9</sup> J. RATZINGER, *Obras Completas*, IX. *Teología de la liturgia*, 193.

<sup>10</sup> Cf. J. RATZINGER, *Obras Completas*, IX. *Teología de la liturgia*, 192-193.

convirtiéndose en una *perennización* de la acción salvífica histórica realizada antaño por el Señor, haciendo con que cada individuo — sustenta Max Thurian — se volviese contemporáneo del acontecimiento. Precisamente la Iglesia designará por la palabra sacramento este misterio de la unidad de la obra redentora efectuada una vez para siempre y, sin embargo, siempre nueva y actual, aplicada a las necesidades salvíficas de todos los tiempos<sup>11</sup>.

El vocablo *memorial* también es utilizado en los escritos veterotestamentarios para designar algunos gestos, vestidos o instrumentos de la liturgia, como por ejemplo el *efod*, sobre el cual se determina: «Colocarás las dos piedras sobre las hombreras del *efod*, cual memorial para los hijos de Israel» (Ex 28,12)<sup>12</sup>. Estas piedras llevan los nombres de las doce tribus de Israel, de modo que, cada vez que el sacerdote se presentaba delante de Dios, los llevaba para evocar al Señor el recuerdo (*memorial*) de su pueblo. Aquí el memorial toma la connotación de invocación a Dios en beneficio de su pueblo. Esta doble constatación sugiere a Max Thurian la visión del memorial como equivalente a invocación o intercesión, caracterizando el *memorial* como una presentación del pueblo a Dios para que Yahveh le conceda gracias y recuerde la Alianza a su favor. En este panorama se comprende que el *memorial* de la Santa Cena es la evocación de Cristo y de su sacrificio único que recuerda al Padre la definitiva alianza de la cruz, iluminando a toda la Iglesia y a toda la humanidad<sup>13</sup>.

Los acontecimientos histórico-salvíficos pasados son en sí mismos irrepetibles, pero el memorial eficaz y real de lo sucedido permite una vivencia actual del acontecimiento salvífico que se hace realmente eficaz y presente. En síntesis, en el *recuerdo memorial* Dios entra en acción y concede eficazmente la salvación y la gracia; al mismo tiempo que invita al hombre a volverse a Él que cumple sus promesas. Dios hace con que en fuerza de su potencia creadora, el *memorial* alcance la eficacia necesaria y el hombre pueda tener confianza porque acordándose se abre a la actualidad de la acción salvífica de Yahveh, que no puede quedarse «estancada» en el pasado. En este sentido, el memorial judaico es concretado de manera más intensa en la pascua, en la fiesta de los tabernáculos (Lv 23,33ss), en la fiesta de los *purim* (Est 9,28) y en otras solemnidades en que se vive culturalmente los acontecimientos salvíficos que representan las acciones divinas a favor de su Pueblo<sup>14</sup>.

---

<sup>11</sup> Cf. M. THURIAN, *La eucaristía. Memorial del Señor, sacrificio de acción de gracias y de intercesión*, 31.

<sup>12</sup> Esta es la traducción hebrea citada por Max Thurian. La traducción de los Setenta dice: «son piedras de memorial para los hijos de Israel» y la Biblia de Jerusalén actual, edición española (Bilbao, 2009) traduce: «Pondrás las dos piedras sobre las hombreras del *efod*, de modo que me hagan recordar a los hijos de Israel». Las palabras difieren, pero el sentido es lo mismo, pues en esta última traducción se afirma que las piedras recuerdan a Yahveh a su pueblo, es decir, que les conceda nuevas gracias cada vez que la vestidura sea utilizada en una función litúrgica.

<sup>13</sup> Cf. M. THURIAN, *La eucaristía. Memorial del Señor, sacrificio de acción de gracias y de intercesión*, 79-80.

<sup>14</sup> Cf. B. NEUNHEUSER. «Memorial», NDL, 1259-1262.

Desde los inicios de la Iglesia se ha comprendido que el mandato de Cristo de *hacer esto en su memoria* indica este carácter de *memorial* por el cual, cada vez que se renueva el ofrecimiento de la Última Cena, se ofrece de nuevo el sacrificio que Él ahí ha ofrecido y que al día siguiente ha consumado. Este sentido pleno y preciso de la expresión como *memorial-real*, como presencia real de lo que históricamente ha pasado que, en el aquí y ahora, se nos comunica de modo eficaz produciendo efectos reales, es de máxima importancia para comprender el carácter de actualización de toda celebración litúrgica, especialmente la eucarística, expresando de modo excelente la doctrina de toda la tradición eclesial sobre el sacrificio de la misa en su relación con la muerte de Cristo en la cruz, dejando claro que la categoría teológica *memorial* une de modo ideal la Eucaristía a la pascua hebrea<sup>15</sup>. No hay duda de que la palabra *memorial* debe ser entendida en su sentido más genuino y nunca como una *nuda commemoratio*, como la anatematizó el Tridentino cuando condenó la falsa concepción que veía en la palabra un sentido restrictivo del contexto histórico marcado por los errores de la *pseudo-reforma* que leía la misma como simple recuerdo del sacrificio realizado una sola vez<sup>16</sup>, y recordado representativamente hasta el fin de los tiempos. Excluida esta concepción limitada, encontramos el *memorial* ya en la institución de la *coena dominica*, relatada por san Pablo con palabras teológicamente precisas que evidencian el carácter de renovación del sacrificio ofrecido por Cristo: «**Cada vez** que comáis este pan y bebáis de este cáliz, **anunciáis la muerte** del Señor hasta que venga» (1Co 11,23-26).

Consecuentemente, el misterio pascual, como núcleo de la acción salvífica de Cristo, se hace realidad objetiva y no un recuerdo subjetivo, permitiéndonos tomar parte en la donación sacrificial de Cristo, ser insertados en ella; más aun, ofrecer en Él, con Él y por Él su propio sacrificio al Padre, ahora como sacrificio nuestro y de toda la Iglesia<sup>17</sup>.

Esta dimensión esencial del memorial del Señor, sacramento del sacrificio de la cruz y de la intercesión celeste de Cristo, carecería totalmente de sentido si el mismo Señor no estuviera realmente presente en la Eucaristía. En ausencia de Cristo el memorial sería un juego simbólico con cierto sentido psicológico-emocional, pero sin realidad ontológica. Solamente la presencia real de Cristo en el sacramento eucarístico hace de éste un auténtico memorial del Señor, un verdadero sacrificio eucarístico en todo su sentido bíblico. Todo lo demás estaría desprovisto de cualquier sentido verdadero si Cristo mismo no estuviera real y personalmente presente, actuando como sacerdote — a través del ministro consagrado —, ofreciéndose al Padre en sacrificio

<sup>15</sup> Cf. R. CANTALAMESSA, *O Mistério da Ceia*, 73.

<sup>16</sup> Por esta razón la teología católica posterior a la rebelión protestante pasó a segundo plano el concepto de *memorial*. El estudio renovado de las fuentes exegéticas y patrísticas, así como el ahondamiento en la doctrina auténtica de la alta escolástica, los trabajos de Odo Casel sobre el «memorial del Señor en la liturgia cristiana antigua» (1918) y los estudios incentivados por la controversia a esta concepción de Casel, llevaron a valorar el sentido pleno de la expresión. Cf. B. NEUNHEUSER. «Memorial», NDL, 1253-1254.

<sup>17</sup> Cf. B. NEUNHEUSER. «Memorial», NDL, 1254; 1271.

verdadero y a los hombres como alimento celeste<sup>18</sup>. La Eucaristía es, por tanto, la piedra angular de la Iglesia fundada por Cristo, es el fundamento de su vida y el garante de su perpetuidad. Por este motivo Joseph Ratzinger considera la institución de la Eucaristía en la Última Cena como el «auténtico acto de fundación de la Iglesia»<sup>19</sup>. La eclesiología no precisa un momento único de fundación de la Iglesia<sup>20</sup>, sino que habla de «momentos fundacionales». Sin embargo, la Iglesia encuentra su origen en el cuerpo entregado en la cruz, en la sangre preciosa de Cristo, que es el precio con que hemos sido comprados. Jesús no es sólo el fundador, sino también el permanente fundamento ontológico-salvífico de la Iglesia y es precisamente en esta perspectiva que el ofrecimiento que Él hace de Sí mismo en la Última Cena adquiere una profunda significación fundacional. Por las palabras y gestos de Jesús sabemos que la Iglesia que nace de la cruz es fruto del don de Cristo al Padre a favor del hombre, entregado de modo radical y definitivo, que se hace gloria con la resurrección y exaltación a la derecha del Padre.

En Jerusalén, desde la segunda mitad del siglo IV se celebraba la misa vespertina en memoria de la Cena, no en la iglesia de Sión, lugar del Cenáculo, sino en el mismo lugar de la crucifixión, donde sólo se celebraba misa este día. Era una manera de dar a entender la identidad entre el sacrificio del altar y el de la cruz<sup>21</sup>. Si la Cena anticipa la cruz, la Resurrección a su vez la presupone y completa todo su sentido. En efecto, la cruz realiza las palabras de la cena y da plenitud al gesto profético ejecutado por Jesús en el ofrecimiento anticipado de su sacrificio. La Resurrección resuelve finalmente el drama de la muerte y con su exaltación Jesús cumple la promesa hecha a sus discípulos e incluso a sus perseguidores: «Destruid este santuario y en tres días lo levantaré» (Jn 2,19; cf. Mt 26,61)<sup>22</sup>. De este conjunto de acontecimientos salvíficos que constituyen el misterio pascual nace la Iglesia; por este motivo la Eucaristía, que es el sacramento por excelencia del misterio pascual, está colocada en el centro de toda la vida eclesial<sup>23</sup>. Como centro de este misterio, el acto fundacional de la Última Cena garantiza la perpetuidad de la intención del Señor al insistir de modo categórico en la necesidad de la renovación memorial y sacramental del ofrecimiento que Él allí hacía. La Última Cena es así el primer acto del misterio pascual y de la fundación de la Iglesia, caracterizándose como acto síntesis de todas las acciones fundacionales que Cristo ha

---

<sup>18</sup> Cf. M. THURIAN, *La eucaristía. Memorial del Señor, sacrificio de acción de gracias y de intercesión*, 281-282.

<sup>19</sup> J. RATZINGER, *Iglesia, Ecumenismo y Política. Nuevos ensayos de eclesiología*, 10.

<sup>20</sup> En rigor la Iglesia nace del misterio pascual de Cristo en su totalidad: pasión, muerte, resurrección y exaltación están unidas en su significado para Cristo y para la Iglesia. Cristo nos revela en la Cena el sentido de su muerte en la cruz y es, a la vez, la anticipación profética y sacramental de su Cuerpo y de su Sangre entregados para redención del mundo, que se realizará pocas horas después. Cf. J.R. VILLAR, *Misterio eucarístico y comunión eclesial*. Ponencia pronunciada en Diálogos de teología 2006, organizados por la Asociación Almudí de Valencia y publicada en: J. PALOS, J. – C. CREMADES, *Perspectivas del pensamiento de Joseph Ratzinger*, 135-146.

<sup>21</sup> Cf. J. GAILLARD, *El misterio pascual y su liturgia. Itinerario litúrgico para la Semana Santa y la Semana de Pascua*, 99.

<sup>22</sup> Cf. J.R. VILLAR, «Misterio eucarístico y comunión eclesial», 135-146.

<sup>23</sup> Cf. EE 3.



hecho durante su vida, en su presencia pascual en cuerpo resucitado, y después de su ascensión con el envío del Espíritu en Pentecostés.

La actualización litúrgica ocurre en la «tercera etapa» de la realización de la economía salvífica, después del anuncio y preparación de la venida de Cristo, que se cumple en la plenitud de los tiempos y se consuma en la cruz, con la entrega de su Espíritu y consecuentemente con su Resurrección y el envío del Paráclito. En esta perícopa histórica iniciada con el evento de Pentecostés, la economía de la salvación entra en una etapa en que la acción salvífica históricamente no cesa, pero se produce y llega a todos los hombres mediante la fe en el Evangelio y la incorporación personal al misterio de Cristo, que se da efectivamente en los sacramentos, caracterizando así la misión de la Iglesia como medio de santificación para todos los hombres. Esta acción soteriológica de la Iglesia como continuadora de la actuación salvífica de Cristo en el tiempo que media entre las dos venidas del Señor, ha llevado a algunos autores a calificar esta etapa como «tiempo de la Iglesia» o «tiempo del Espíritu Santo». La misión de la Iglesia es precisamente imitar a Cristo en el hecho de ser enviado por el Padre y, al mismo tiempo, ser enviada por Cristo con la plenitud del Espíritu, para realizar la obra de salvación a través de la renovación litúrgica del sacrificio redentor y de los demás sacramentos, que siempre guardan íntima unión con el culmen de la economía salvífica que se consuma en el Calvario<sup>24</sup>. Esta renovación es precedente al momento de la comunión, habiendo una distinción entre el acto con que el sacerdote ofrece el verdadero sacrificio de Cristo y, unido con él, cada fiel participa de la oblación sacrificial y de la comunión sacramental en la cual la víctima se digna unirse al género humano como principio vivificante. Esta distinción es importante, puesto que de lo contrario, no quedaría clara la distinción entre el sacerdocio de Jesús, el sacerdocio ministerial y el sacerdocio común de los fieles<sup>25</sup>. Encontramos esta comprensión claramente atestiguada ya en los relatos de Justino sobre el sacrificio eucarístico, cuando afirma que el alimento sobre el cual fue pronunciada la acción de gracias, con las mismas palabras de Cristo, nutre nuestra carne y nuestra sangre, por ser la propia carne y sangre de Jesús que se encarnó. Justino afirma que los Apóstoles transmitieron la recomendación de Jesús: «Haced esto en memoria de mi» (Lc 22,19; 1Co 11,24) y que desde entonces nunca más dejaron de recordar estas cosas entre los cristianos<sup>26</sup>.

El sacerdocio cristiano, como participativo del de Cristo, hace que cada hombre sea a la vez sacerdote y víctima, si está realmente unido al sacrificio redentor del Señor. Después de la muerte de Cristo ya no es necesario buscar fuera de sí la ofrenda que debe ser inmolada a Dios, puesto que el hombre lleva consigo y en sí mismo lo que va a sacrificar y que encontrará su valor real en la unión con el sacrificio de Cristo actualizado litúrgicamente. Tanto la víctima como el sacerdote permanecen intactos: la víctima sacrificada sigue viviendo, a diferencia de los millones de animales muertos en los impotentes sacrificios antiguos, y el sacerdote que presenta el sacrificio no podría

<sup>24</sup> Cf. J. LÓPEZ MARTÍN, *La Liturgia de la Iglesia: Teología, historia, espiritualidad y pastoral*, 24-25.

<sup>25</sup> Cf. E. DHANIS, – J. VISSER – H.J. FORTMANN, *Las correcciones al Catecismo holandés*, 76.

<sup>26</sup> Cf. SAN JUSTINO, *Apologías*. «Primera Apología a favor de los Cristianos, 66-67», 91.

matar esta Víctima pues su muerte única ya alcanzó la salvación y su resurrección lo mantiene siempre en gloria. Sin duda es necesario considerar teológicamente el aspecto misterioso de este sacrificio en que el cuerpo de Cristo es ofrecido sin inmolación y la sangre es ofrecida sin ser nuevamente derramada. La renovación sacramental del sacrificio de Cristo no pierde nada de su eficacia por la falta de fidelidad de los hombres, pero sus frutos infinitos se aplicarán verdadera y proporcionalmente a los que se unen a Él presentando sus cuerpos como hostias vivas al Señor, de modo que su sacrificio personal sea como una imagen del ofrecimiento de Cristo y pueda unirse verdaderamente a Él. Cristo se ofrece cotidianamente, sin necesitar morir cada vez que su ofrecimiento es renovado, puesto que en el sacrificio de Cristo la muerte tuvo su parte, pero la víctima permaneció viva; la muerte resultó vencida, la víctima, victoriosa<sup>27</sup>.

Este apartado que recuerda la doctrina del sacrificio actualizado litúrgicamente a través de la categoría *memorial*, fundamenta y vertebra la argumentación de este capítulo en que se busca demostrar, como uno de los pilares de la argumentación central, que el sacrificio de Cristo estudiado en el capítulo que inicia nuestro trabajo está vivo y actuante, perpetuado y actualizado, pudiendo considerarse en él la participación humana necesaria para relacionar lo significativo al significado y, consecuentemente, la colaboración de María también actualizada en unión inescindible con la acción litúrgica central que perpetúa el valor ontológico y soteriológico de la oblación consumada en el Gólgota.

## 2. LITURGIA COMO MOMENTO SÍNTESIS DE LA HISTORIA DE LA SALVACIÓN

La creación *ex nihilo* es testimonio del amor divino que crea a todo lo visible y lo invisible, uniéndose a los hombres en una historia de salvación que se articula en tres grandes «momentos»: la creación, la Encarnación-Redención y la Parusía, que comprende también el juicio universal; tiempos que se autotrascienden y no deben ser entendidos como simple sucesión cronológica, puesto que cada uno de estos «puntos cardinales» no se encuentra estancado en el tiempo: la creación continúa realizándose a lo largo de todo el devenir cósmico; la Encarnación-Redención, habiendo ocurrido en un momento histórico determinado, extiende su radio de acción a todo el tiempo precedente y a todo el siguiente, y la venida definitiva del Señor con el juicio final, tuvo una anticipación decisiva en la cruz de Cristo, influyendo en la conducta de los hombres en todas las épocas<sup>28</sup>. De esta manera, la historia de la salvación iniciada con la creación, se hace diálogo y alianza entre Dios y los hombres en el Paraíso, alcanza su punto culminante en la encarnación redentora del Verbo y en el silencio de la cruz, se hace epifánico en la Resurrección y en el envío del Espíritu Santo y llegará a su consumación definitiva con la Parusía, cuando el Hijo haga entrega de su Reino al

---

<sup>27</sup> Cf. SAN JUAN CRISÓLOGO, *Sermo 108*: PL 52, 500.

<sup>28</sup> BENEDICTO XVI. «Dios tiene tiempo para nosotros pues ha entrado en la historia con su Palabra. Meditación del Ángelus del Primer Domingo del Adviento, 30 de noviembre de 2008», 11.

Padre<sup>29</sup>, continuando su presencia sin interrupción en la liturgia celeste «que se celebra en la ciudad santa, Jerusalén, hacia la que nos dirigimos como peregrinos» (SC 8; cf. LG 50). Cada ser humano creado es introducido en esta economía de salvación por medio de la inserción en Cristo y la conformación con Él obrada por los sacramentos, instituidos para comunicar su gracia. La liturgia es así la acción que se nutre de la capacidad de fundir el pasado, el presente y el futuro, apareciendo como momento síntesis de toda la historia salvífica y configurando el tiempo de la Iglesia como la etapa última y definitiva de la salvación.

Ahora bien, si la liturgia constituye el *momento síntesis de la historia de la salvación* por resumir en sí el anuncio veterotestamentario de la salvación, el advenimiento del tiempo mesiánico y la consumación escatológica de dicha historia, estos elementos son la reiteración de los misterios soteriológicos realizados en cada ser humano y en cada comunidad plenificada en Cristo. Es precisamente en esta consideración de la liturgia como momento síntesis de la historia de la salvación que se encuentra el dinamismo de los sagrados misterios en el cotidiano litúrgico, según un movimiento dialógico que tiene como interlocutores: a *Dios*, que incesantemente interpela al hombre y a los *hombres*, ontogénicamente iguales uno a otros y totalmente distintos en su personalidad individual, en la diversidad de los tiempos y situaciones en que cada individuo vive, de tal modo que ni siquiera en el mismo hombre un minuto se repite al otro. Esta dinámica de la historia, anclada en la estabilidad esencial del ser humano, permite considerar la acción litúrgica como la *actio* por excelencia que la Iglesia realiza en el espacio *inter tempora*, haciendo del hombre partícipe y coautor del plan divino de salvación. Para este fin, el rito constituye la fórmula exterior más evidente de tal comunicación salvífica divino-humana. El Concilio Vaticano II supo poner en relieve esta relación al afirmar que «los signos sensibles *significan*, y cada uno a su manera *realizan*, la santificación del hombre» (SC 7). Se reconoce claramente aquí que el rito es precisamente la mediación a través de la cual se actualiza y se torna operativa la palabra<sup>30</sup>. En este sentido, la Constitución *Sacrosanctum concilium*<sup>31</sup> presenta un nexo íntimo y orgánico entre la liturgia y la historia de la salvación, especialmente en el modo por el cual Dios quiso proceder en ella, con la intención clara de señalar la naturaleza de la liturgia y su importancia en la vida de la Iglesia y en toda la historia, puntualizando que la obra perfecta de glorificación de Dios y redención de la humanidad encuentra una dimensión histórica precisa en cuanto iniciada con los acontecimientos salvíficos veterotestamentarios (*opus Dei* en sentido precristiano), se cumple en la «plenitud de los tiempos» con Cristo, mediante sus acciones que son mediaciones de revelación y salvación (*opus Dei* en sentido neotestamentario) y es continuada por la Iglesia a través de la predicación de la palabra y de la actualización sacramental obrada en la liturgia (*opus Dei* en sentido litúrgico).

<sup>29</sup> Cf. G. BARAÚNA, «La santísima Virgen al servicio de la economía de salvación», 1167.

<sup>30</sup> Cf. M. SODI, «Celebración», NDL, 333; 335; 343.

<sup>31</sup> Numerales 5-7.

Es importante, al estudiar la doctrina conciliar sobre la actualización litúrgica, señalar que esta consideración del modo de actuación salvífica surge claramente del hecho de que el Concilio no presenta la liturgia como conclusión de una elaboración teológica sobre la naturaleza del culto y sus formas de realización, sino que comienza a tratar directamente de la revelación como historia de la salvación a partir de un planteamiento ya ampliamente usado por la teología bíblica y que, llevado al plano litúrgico, comienza a mostrarse como la clave de toda la liturgia, recuperando su papel en el contexto de la economía salvífica histórica, ofreciendo una comprensión nueva en el ámbito teológico cuando presenta la liturgia como *momento síntesis* y, al mismo tiempo, como *actualización última* de la historia de la salvación. La primera se evidencia por el hecho de que la liturgia es presentada como síntesis porque toda la serie de acontecimientos salvíficos que parten de la creación y llegan a la segunda venida de Cristo, constituyen el contenido propio de la liturgia. Por otro lado, la consideración de la liturgia como actualización última de la *historia salutis* deriva del hecho de que la salvación que es concedida como don gratuito de Dios a los hombres, es dada en Cristo y por Cristo, pasando, a partir del periodo pospascual, a ser concedida efectivamente, y en cada momento histórico posterior, a través de la mediación sacramental de la liturgia, en la que está precontenida y ordenada su encarnación en la vida.

Esta doble visualización permite comprender la relación intrínseca y orgánica entre liturgia e historia de la salvación, comprendida en sentido moral-ejemplar, puesto que los misterios salvíficos encuentran en la liturgia la transmisión de sus efectos soteriológicos, es decir, la gracia y la salvación, y no directamente los efectos históricos materiales, puesto que son actualización y no repetición de los misterios celebrados<sup>32</sup>.

La liturgia une el deseo humano de acercarse a Dios a la acción trinitaria a favor de sus criaturas. La fórmula paulina repetida tantas veces en los textos eucológicos «*la gracia de Nuestro Señor Jesucristo, el amor del Padre y la comunión del Espíritu Santo...*» (2Co 13,13) permite conocer la presencia permanentemente trinitaria de la acción litúrgica en la cual se inserta a la vez como ministro y como beneficiario el hombre, centralizando y sintetizando en esta acción toda la historia salvífica: la Trinidad desea salvar, Cristo se entrega, el Espíritu mantiene viva esta salvación<sup>33</sup>. Por la acción litúrgica de la cual el hombre — en su unitotalidad corpórea y espiritual<sup>34</sup> — es instrumento necesario, Dios actúa en la humanidad enviando su gracia y su manifestación salvífica a través de la acción sacramental. Esta actuación salvífica trinitaria que se manifiesta en los eventos soteriológicos de la humanidad precristiana y

---

<sup>32</sup> Cf. A. PISTOIA, «Historia de la Salvación», NDL, 1002.

<sup>33</sup> Cf. J. LÓPEZ MARTÍN, *La Liturgia de la Iglesia: Teología, historia, espiritualidad y pastoral*, 24

<sup>34</sup> Cipriano Vagaggini utiliza la expresión «unitotalidad cósmica del reino de Dios» para afirmar el hecho de que, en el orden de las cosas querido efectivamente por el Creador, el hombre, en la totalidad de su estructura física, psíquica, espiritual, individual y social, la criatura infrahumana y el mundo angélico han sido ordenados, cada uno a su modo, en una unidad orgánica a un fin único común: el reino de Dios. Aplicado al individuo, el concepto abarca toda su estructura corpórea y espiritual, unida y direccionada al mismo fin de alcanzar la Jerusalén celeste. Cf. C. VAGAGGINI, *El sentido teológico de la liturgia. Ensayo de liturgia teológica general*, 292-293.

cristiana, se encuentra magistralmente expresada en la Plegaria Eucarística IV, que presenta una apretada síntesis de la historia de la salvación, resumiendo el concepto con que cada acto litúrgico puede ser considerado, a su modo, como momento síntesis de esta historia:

Te alabamos [...] porque hiciste todas las cosas con sabiduría y amor. A imagen tuya creaste al hombre y le encomendaste el universo entero, para que, sirviéndote sólo a ti, su Creador, dominara todo lo creado. Y cuando por desobediencia perdió tu amistad, no lo abandonaste al poder de la muerte, sino que, compadecido, tendiste la mano a todos, para que te encuentre el que te busca. Reiteraste, además, tu alianza a los hombres; por los profetas los fuiste llevando con la esperanza de salvación<sup>35</sup>.

### 3. TRIPLE DIMENSIÓN TEMPORAL DE LA CENA SACRIFICIAL

El vector orientativo del estudio de cómo se actualiza litúrgicamente la participación de María en el periodo postpascual de la historia de la salvación encuentra su base teológica en la renovación del sacrificio de Cristo en la cual se ofrece y consagra el pan y el vino. Esta renovación, como ya fue estudiado, no es un simple recuerdo, sino verdadero sacrificio y oblación, caracterizándose como memoria sacramental y representación<sup>36</sup> del verdadero sacrificio consumado en el ara de la cruz. Como se ha dicho, una sola vez murió Cristo pero diariamente se inmola en el sacramento. Esta cotidianeidad es justificada por Pedro Lombardo: «cuantas veces se derrama la sangre de Cristo, se derrama para remisión de los pecados»; como la humanidad siempre peca, siempre debe recibir la medicina (*Sent.* IV, XI, 7.8).

El carácter sacrificial de la institución eucarística es sin duda intrínseco y fundamental, pero *no el único* a ser considerado en la cena. Los hechos históricos no permiten limitar la institución fundamental de la Iglesia a sólo el concepto de sacrificio, aunque éste sea su punto nodal. El mismo Señor indica el sentido de su institución ordenando hacerlo en su recuerdo (cf. Lc 22,19); es no sólo el recuerdo de su pasión, sino de toda su obra, puesto que cada vez que se renueva sacramentalmente este sacrificio, se anuncia la muerte del Señor «hasta que Él venga» (cf. 1Co 11,26). Aquí se revive toda la pasión del Señor ya prefigurada por la cena pascual judía, en que también la comida sagrada aparece como parte constitutiva del carácter estrictamente sacramental: consagración y comunión. Su misma forma de cena lo proclama de modo evidente y las fuentes bíblicas la caracterizan no como simple ágape, sino como cena sacrificial. Hablando a los corintios, por ejemplo, san Pablo coloca la mesa del Señor preparada en la Iglesia, frente a frente con la mesa de los demonios<sup>37</sup>, en la cual se comía la carne sacrificada a los dioses paganos, dejando claro el aspecto sacrificial y el de comunión, cuando pregunta: «*La copa de bendición que bendecimos, ¿no es acaso comunión con la Sangre de Cristo? Y el pan que partimos, ¿no es comunión con el Cuerpo de Cristo?*» (1Co 10,16).

<sup>35</sup> MR, 550.

<sup>36</sup> Tanto en el sentido de «hacer presente», cuanto en el sentido dado por santo Tomás, conforme fue estudiado en el Capítulo I de este trabajo.

<sup>37</sup> Cf. 1Co 10,20. La expresión se entiende correctamente en el contexto de 1Co 10,14-22.

Se pone así en evidencia en las cuatro tradiciones eucarísticas de las Escrituras sagradas, y muy especialmente en la descripción joana de la Cena, la relación del ofrecimiento del Hijo con el deseo salvífico del Padre. La aceptación voluntaria de su muerte por obediencia a la misión del Padre da al sacrificio en la cruz el significado salvífico universal. La sangre sacrificial de Cristo derramada hasta la muerte es el nuevo establecimiento de la alianza con Dios. Por las palabras con que instituye la Eucaristía, Jesucristo enlaza la entrega salvífica voluntaria con la *anámnesis* encomendada a sus discípulos y sucesores. Desde este vínculo interior se puede comprender la unicidad del cuerpo de Cristo en su triple dimensión: en su existencia histórica, en los dones eucarísticos y en la Iglesia, verdadero cuerpo místico de Cristo. Esta fe pospascual que cumple el mandato de Cristo es la autorrealización de la Iglesia y por eso en ella sólo pueden participar plenamente los que «perseveran en la enseñanza de los apóstoles, en la unión fraterna, en la fracción del pan y en las oraciones» (Hch 2,42), y que se encuentran en la plena comunión con el cuerpo eclesial de Cristo (1Co 10,16s), como condición intrínseca de la celebración sacramental<sup>38</sup>.

En función de esta característica constitutiva de la eclesiología cristiana, desde los inicios de la Iglesia, la cena comunitaria fue comprendida como manifestación pascual de Jesucristo que se presentó a los apóstoles reunidos antes de Pentecostés, permitiendo una experiencia sin la cual habría sido impensable la reimplantación de sus gestos en la Cena. Precisamente aquí es posible encontrar una raíz decisiva de la comida del Señor en la Iglesia naciente: en la doble acción de la cena del banquete de despedida de Jesús. Para Heinz Schürmann la doble acción simbólica de Cristo, en la cena y en el momento de su despedida, es el punto de arranque para comprender la continuidad de las cenas prepascuales de los apóstoles con Jesús, con las pascuales (en que Jesús resucitado estuvo con ellos) y las propiamente pospascuales en que sus discípulos mantenían la fe en su presencia real, en el ofrecimiento memorial del pan y del vino<sup>39</sup>. En las cenas judías, después de la acción de gracias, la fracción del pan estaba distanciada del ofrecimiento de la copa, por la comida normal. En la primitiva comunidad cristiana se encuentran los dos gestos hechos en secuencia, como evidencia del cumplimiento del mandato de Cristo de hacer como Él, en memoria de Él. La conjunción de estos dos gestos y la separación en relación a la comida común, llegando a independizarlos totalmente de ella, caracteriza la comprensión de que la cena pospascual no era un encuentro común, sino una renovación de la cena de despedida del Señor.

La comparación entre las estrictas costumbres judías y los gestos utilizados en la Última Cena pone en evidencia que no ha habido un simple tomar gestos preformados en el judaísmo, sino que en la fe apostólica pospascual nace una realidad nueva marcada por diferencias originales y características. En primer lugar, a diferencia de las costumbres vigentes, los evangelistas narran que Jesús ofreció el vino para ser tomado por todos (cf. Lc 22,17; cf. Mt 26,27) y san Marcos atestigua que «bebieron todos de él»

---

<sup>38</sup> Cf. G.L. MÜLLER, *La Misa: Fuente de vida cristiana*, 209-210.

<sup>39</sup> Cf. H. SCHÜRMAN, *¿Cómo entendió y vivió Jesús su muerte? Reflexiones exegéticas y panorámica*, 77-78.

(Mc 14,23). Se hace evidente la determinación de Jesús de que la copa del vino sea tomada en comunión *por todos* los presentes.

Por otro lado, en contraposición al protocolo usual, el ofrecimiento del pan y de la copa es acompañado de palabras explicativas que exponen la trascendencia del don ofrecido y especifican de manera más precisa la clase a la que ellos pertenecen: tanto simbólica como real. Las acciones simbólicas de los profetas eran frecuentemente acompañadas de palabras aclaratorias o interpretativas y, si el ofrecimiento que Jesús hace del pan y de la copa de vino trascendía simbólicamente los gestos usuales, difícilmente podría prescindir de palabras interpretativas. Los dos gestos son colocados en paralelo recíproco y reunidos en una unidad inseparable. Es imposible, por tanto, desvincular las acciones simbólicas de Jesús que tenían intención propia y específica, diferenciadas de las costumbres usuales y las palabras explicativas con que une la materialidad de sus gestos a la palabra divina ontológicamente creadora. Los actos de Jesús brindan la correcta interpretación de sus palabras.

La fracción del pan y su reparto son gestos de donación. El ofrecimiento de la copa a todos los comensales (contra la costumbre general<sup>40</sup>) confiere nuevo apoyo al carácter de donación del gesto inicial, así como de transmisión de bendición. Las palabras de Jesús, concomitantes a este doble gesto de donación, explicitarán más concretamente su sentido. No hace falta explicar que las diferencias accidentales en los cuatro relatos de la cena<sup>41</sup>, escritos, cada uno de acuerdo con la praxis ritual de cada comunidad primitiva donde fue redactado, no permiten conocer en totalidad las *ipsissima verba Jesu* sino su contenido central y determinante, indicando, sin sombra de dudas, qué clase de don salvífico Jesús desea entregar a los suyos en el momento de despedirse. Si nos detenemos en las palabras convergentes, en lo común de la tradición de san Lucas-san Pablo y san Marcos-san Mateo, encontraremos en ambas ramas de la tradición tanto la idea de la alianza como la de la muerte expiatoria. Consecuentemente, el don ofrecido por Jesús es interpretado tanto escatológica como soteriológicamente:

«**Tomen, esto es mi cuerpo**»: indica claramente la realidad del deseo de Jesús de entregar su propio cuerpo, y su palabra creadora actúa sacramentalmente haciendo

---

<sup>40</sup> Algunos estudios muestran que cuando el padre de familia deseaba honrar a uno de los participantes, podía «enviar» su copa para la persona, con la significación de un deseo de bendición, como nuestro «brindis»: ¡A la salud!. Este acto era considerado salutarífico, como, por ejemplo, cuando lo enviaba a la ama de casa, lo relacionaba a la bendición de hijos. Los salmos también hablan en este sentido: «Alzaré la copa de la salvación» (116,13).

<sup>41</sup> Según Joachim Jeremías el análisis literario demuestra que el relato más antiguo es el de san Pablo (1Co 11,23-25), escrito probablemente a comienzos del año 54. La versión de Mt 26,26-29 repite el relato de Mc 14,22-25, con pequeñas variantes y algunas amplificaciones. El texto de Lc 22,15-20, encuentra dos versiones, según el autor, una corta y otra larga, lo que constituye interpretaciones de la cena esencialmente distintas. Al final de un minucioso análisis, Jeremías llega a la conclusión de que el texto largo es decisivamente el más seguro, por su abrumadora presencia en la tradición textual. Jeremías asegura que las variantes de las cuatro versiones no parecen ser correcciones literarias de los autores, sino más bien un reflejo de la evolución litúrgica. Por fin, menciona el texto de Jn 6,51s que recoge la versión joánica de la fórmula sobre el pan. Cf. J. JEREMÍAS, *La Última Cena. Palabras de Jesús*, 149-174; 121; 114-115.

realidad la conversión del pan en su cuerpo que efectivamente ofrece a los discípulos como comida y ofrecerá a Dios al día siguiente como oblación por toda la humanidad.

«**Éste es el cáliz de mi sangre**»: esta frase, en todas sus formulaciones, expresa el contenido de la Nueva Alianza (especialmente en Lucas y Pablo) sellada en la sangre de Cristo (Mateo y Marcos), ofrecida en sentido salvífico y escatológico.

Jesús adjudicaba a los suyos la salvación escatológica con gestos enfáticos en el momento en que les ofrecía el pan y la copa de vino, asegurando su deseo de comer esta pascua con sus discípulos antes de su muerte inminente, una vez más anunciada durante la cena (cf. Lc 22,15-18; Mc 14,25), con ofrecimiento de su sangre (Lc 22, 20; 1Co 11,25). Tradicionalmente *sangre* es sinónimo de martirio y aquí puede significar concretamente los sufrimientos del *Siervo de Yahveh* (Is 53). Sin duda es necesario puntualizar que según san Marcos la renovación de la Alianza se realiza, en último término, en base a la muerte de Jesús interpretada como sacrificio cultural: «Ésta es mi sangre de la Alianza, que es derramada por muchos» (Mc 14,24). La sangre derramada es símbolo siempre de muerte sacrificial ofrecida a Dios, aquí en claro paralelo con la alianza de Dios con su pueblo al pie del Sinaí: «Ésta es la sangre de la Alianza que ahora el Señor hace con ustedes» (Ex 24,8), pero con la significación asegurada por el profeta Jeremías (31,31-34):

Van a llegar días — oráculo de Yahveh — en que yo pactaré con la Casa de Israel (y con la Casa de Judá) una nueva alianza; no como la alianza que pacté con sus padres, cuando los tomé de la mano para sacarlos de Egipto, pues ellos rompieron mi alianza y yo hice estrago en ellos — oráculo de Yahveh —. Sino que ésta será la alianza que yo pacte con la Casa de Israel, después de aquellos días — oráculo de Yahveh —: pondré mi Ley en su interior y sobre sus corazones la escribiré, y yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo.

Esta perícopa puede ser considerada «la cumbre espiritual del libro de Jeremías» que tras reconocer la infidelidad del antiguo pueblo como causa de la ruptura de la Alianza antigua y el fallido intento de su restauración por Josías, el plan de Dios se presenta bajo un aspecto totalmente nuevo: después de una catástrofe que sólo dejará subsistir el «Resto» (Is 4,3), nuevamente se concluirá una alianza que será definitiva y eterna. La novedad de esta alianza se refiere a tres puntos: 1. La iniciativa divina del perdón de los pecados; 2. La responsabilidad y retribución personal; 3. La interiorización de la religión. Esta nueva y eterna alianza proclamada también por Ezequiel (36,25-28) e Isaías (55,3; 59,21; 61,8), será inaugurada por la sangre sacrificial de Cristo<sup>42</sup>.

La esperanza de esta alianza apunta a un sacrificio nuevo y definitivo, diferente, por tanto, de los antiguos, tanto en su esencia cuanto en su número. Consecuentemente, la inusual aproximación que Jesús hace del ofrecimiento del pan al del vino, donde las palabras que explican su sentido sacrificial son muy claras, como aparece sobre todo en Lucas y Pablo, están en íntima relación con la muerte sacrificial de Jesús necesariamente entendida como salvífica, con eficacia vicaria y expiatoria, con la promesa de la victoria escatológica del reino a pesar de la catástrofe de su anunciada

---

<sup>42</sup> Cf. Comentario al versículo Jr 31,31, en la *Biblia de Jerusalén*, 1204.



muerte. El anuncio precedente de su resurrección (Jn 2,19 *par*), no entendido por sus apóstoles y comprendido en ámbito postpascual, proclama proféticamente su victoria sobre la destrucción del «templo» de su cuerpo<sup>43</sup>.

La formulación que ofrecen las palabras de Jesús en la Cena fueron preparadas y esbozadas en su vida y en su predicación antecedente, como las acciones proféticas: anuncian siempre una realidad futura. La institución de la Eucaristía es así un anticipo de la muerte victoriosa, la consumación de la predicación escatológica de Jesucristo y la explicitación de su donación total para la salvación de la humanidad, transformando, con estas palabras al mismo tiempo sacramentales y proféticas, el acto espiritual de su *sí* que resultó en la entrega total, obediente y amorosa al Padre, que recapitula el pecado de la humanidad primigenia y reconcilia al hombre con su Creador, permitiendo la recuperación de la comunión con la Trinidad a través de la gracia santificante.

La relación entre los dos eventos salvíficos (Cena y muerte) es íntima y total: sin el acontecimiento de la muerte las palabras de la cena serían — afirma Ratzinger<sup>44</sup> — como una moneda sin garantía, mientras que, sin estas palabras la muerte sangrienta en la cruz sería una simple ejecución, un total fracaso sin un sentido reconocible. Sin embargo, Cena y muerte juntas constituyen el cerne del *kerigma* soteriológico de la vida de Cristo: el *Emmanuel* que se entrega por nosotros, alcanzando la *salvación de Dios* (*Yeh-shua*). Efectivamente — puntualiza Joachim Jeremías — las palabras de Jesús «Éste es mi cuerpo, ésta es mi sangre» son expresiones tomadas del lenguaje sacrificial de Israel, con el que se designaba las ofrendas que se dedicaban a Dios en el Templo<sup>45</sup>. Al utilizar estas palabras, Cristo se auto designa como el sacrificio real y definitivo en el que alcanzan su cumplimiento todos los impotentes intentos veterotestamentarios.

Este ofrecimiento de Jesús es lo que nos hace capaces de la comunión con Dios, puesto que es su ofrenda que limpia nuestros pecados, permitiendo al hombre recibir la comunión que la condescendencia divina quiere regalarle. Así como antes de instituir la Eucaristía Cristo lava los pies de los apóstoles, justificando las palabras de Pablo y asumiendo literalmente la función de esclavo, Él además del ejemplo de servicio y humildad prepara con esta simbólica purificación a los que iban recibir por primera vez su Cuerpo y su Sangre, fruto de las palabras consecratorias con que ofrecía su futuro sacrificio por la salvación de la humanidad<sup>46</sup>.

El sacrificio de Cristo, en su triple dimensión temporal de ofrecimiento, realización y actualización sacramental, no encuentra elementos de comparación con cualquier acto humano. Sin embargo, este sacrificio de valor divino se hace efectivo por el **hombre** Jesucristo, *nacido de mujer, sujeto a la Ley* (cf. 1Tm 2,5; Ga 4,4). Esta es la fuente y, al mismo tiempo, la cumbre de toda la economía salvífica, de toda la historia de la salvación, y por tanto de toda la historia humana, tanto universal como individual,

<sup>43</sup> Cf. H. SCHÜRMAN, *¿Cómo entendió y vivió Jesús su muerte? Reflexiones exegéticas y panorámica*, 73-97.

<sup>44</sup> Cf. J. RATZINGER, *Obras Completas*, IX. *Teología de la liturgia*, 225.

<sup>45</sup> Cf. J. JEREMÍAS, *La Última Cena. Palabras de Jesús*, 243.

<sup>46</sup> Cf. J. RATZINGER, *Obras Completas*, IX. *Teología de la liturgia*, 224-228.

puesto que ningún individuo puede salvarse si no es por los méritos del sacrificio de Cristo operado en su pasibilidad a la muerte, la cual existe en su Persona a partir del *fiat* que representó la aceptación de toda la humanidad al proyecto salvífico de Dios. Aquí nos encontramos en el centro neurálgico de la *hipótesis* que, por un camino de demostración histórico-teológica, comienza a fijarse como *tesis*: el único sacrificio en toda la historia humana dotado de potencia salvadora es ofrecido por un hombre que, teniendo toda la pasibilidad al sufrimiento y a la muerte, es realmente descendiente de Adán y al mismo tiempo tiene personalidad divina por la unión hipostática entre la naturaleza divina y la naturaleza humana, en la unidad personal del Verbo Encarnado. Este hecho único, sin términos de comparación con nada de angélico, humano o cósmico, se hace posible — por determinación divina — a través de la aceptación libre y voluntaria de otro ser humano, dotado de libertad, que «ocupando el lugar de toda la naturaleza humana»<sup>47</sup>, aceptó entregar los elementos somáticos y entregarse para que se realice esta unión. Consecuentemente, esta doble naturaleza en unidad personal posibilita el sacrificio que se renueva cotidianamente por la acción teándrica de la Iglesia, haciendo de ella imagen de Cristo como una realidad a la vez divina y humana<sup>48</sup>. Ninguno de los tres elementos puede disociarse en esta actualización litúrgica del sacrificio del Calvario: Cristo, María e Iglesia. Así como los tres estuvieron unidos en la institución del sacrificio, los tres no pueden separarse en la perpetuación del mismo. Esta íntima e indisoluble relación es señalada por el papa Juan Pablo II en la Encíclica *Ecclesia de Eucharistia* (n. 6):

Con la presente Carta encíclica, deseo [...] contemplar el rostro de Cristo, y contemplarlo con María [...]. Contemplar a Cristo implica saber reconocerle dondequiera que Él se manifieste, en sus multiformes presencias, pero sobre todo en el Sacramento vivo de su cuerpo y de su sangre. *La Iglesia vive del Cristo eucarístico*, de Él se alimenta y por Él es iluminada.

El Evangelio de san Juan presenta la revelación del misterio eucarístico y la evocación de la Encarnación. El mismo evangelista que presenta a Jesús como el pan vivo bajado del cielo (Jn 6,51), revela que el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros (Jn 1,14). En consecuencia de esta relación encontrada en el Cuarto Evangelio, señala el papa Wojtyła:

Existe un vínculo estrechísimo entre la Eucaristía y la Virgen María, que la piedad medieval acuñó en la expresión *caro Christi, caro Mariae*: la carne de Cristo en la Eucaristía es, sacramentalmente, la carne asumida de la Virgen María<sup>49</sup>.

Cada vez que la Iglesia celebra el sacrificio redentor de Cristo, renueva su Pasión y recuerda su Encarnación que la precedió y en la cual la misma encontraba su condición de posibilidad, como afirmó Juan Pablo II:

<sup>47</sup> *S. Th.* III, q. 30, a.1.

<sup>48</sup> Cf. J. DANIELOU – H.I. MARROU, *Nueva historia de la Iglesia*, I. *Desde los orígenes a san Gregorio Magno*, 26.

<sup>49</sup> JUAN PABLO II, «Ave verum corpus natum de Maria Virgine, Alocución dominical del 13 de junio de 1993, 1-2», 9.

María, la humilde esclava del Señor, la llena de gracia, [...] acogiendo al Verbo en sus entrañas, *hizo posible el misterio de la Eucaristía*<sup>50</sup>.

Mirando a María y mirando al pan y vino eucarísticos ofrecidos por intermedio de la Iglesia para la remisión de sus pecados, los fieles pueden revivir de algún modo la experiencia de los discípulos de Emaús y reconocer la realidad de esta triple relación: «Entonces se les abrieron los ojos y le reconocieron» (Lc 24,31)<sup>51</sup>.

### 3.1. Asociación antropológica a la acción divina

La asociación del hombre a la acción divina es una característica clara del plan de salvación desplegado por Dios en la historia, que cuenta con la realidad inequívoca de la libertad volitiva humana, capaz de cooperar positiva o negativamente con el plan divino, de modo que éste cuenta, realmente, con la decisión libre del hombre como copartícipe de los actos divinos, totalmente involucrado en la *historia salutis* y en su propia salvación; de modo que, según el conocido adagio de san Agustín, Dios no salva al hombre sin la aceptación libre del mismo hombre<sup>52</sup>. Esta regla tan evidente en lo que atañe a la salvación individual, no puede dejar de ser verdadera en lo que dice respecto al plan de salvación para el conjunto de la humanidad. Este hecho pone en evidencia la insustentabilidad de la doctrina de la «*sola gratia*» como totalmente destituida de fundamento racional, por las características antropológicas con que el Creador ha plasmado ontológicamente al único ser material dotado de alma inmortal, libertad y voluntad. Comprendido esto, cabe recordar lo dicho por Santiago: *todo don perfecto descende del Padre*; por tanto, la salvación viene de lo alto, es don de Dios (Cf. St 1,17). Es indubitable que todo lo que es bueno viene de Dios, pero es también indiscutible que la libertad humana, que es buena, es un don verdadero dado por Dios y no una farsa. La autenticidad de la libertad lleva a la conclusión obvia que todo don es dado por Dios, pero ni todo don es aceptado por el hombre, puesto que éste debe asociarse al don divino para poder participar de él. Las líneas del Génesis lo declaran de modo explícito: la elevación del hombre al jardín del Edén, a la justicia original, fue un don gratuito de Dios pero la permanencia en esta comunión necesitaba la aceptación libre y, por tanto, la asociación del hombre al deseo salvífico del Creador.

Esta realidad pone en evidencia que el ofrecimiento redentor de Cristo se caracteriza como una acción *pro nobis*<sup>53</sup> en que la proexistencia de su misión se hace patente y donde reside el nudo más íntimo del concurso de Dios y del hombre, el punto

<sup>50</sup> JUAN PABLO II, «Ave verum corpus natum de Maria Virgine, Alocución dominical del 13 de junio de 1993, 4», 9

<sup>51</sup> Cf. EE 6.

<sup>52</sup> «*Quien te hizo sin ti, no te justifica sin ti*». SAN AGUSTÍN. *Obras Completas de San Agustín*, XXIII: *Sermones (3º) 117-183*, «Progresar en el camino de la salvación. Sermón 169, 13», 660-661.

<sup>53</sup> Esta expresión se aplica también a la resurrección, constituyendo, sin duda — afirma Von Balthasar — «el punto original de la cristología de la Iglesia primitiva», que arranca ya, desde antes de Pablo (1Co 15,3; Rm 4,25) la interpretación nuclear a partir de la cual se desarrolló toda la dogmática, incluida la doctrina trinitaria sobre Dios y la doctrina de la Iglesia, con todas sus ramificaciones. Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Pneuma e institución*, IV. *Ensayos teológicos*, 331; Id. *Teodramática*, IV. *La acción*, 216.

central del designio matriz que alentó toda la existencia de Cristo y caracterizó su misión que es actualizada en el memorial litúrgico<sup>54</sup>. En la Anunciación, el nuncio divino afirmó que el Hijo concebido por María «salvará su pueblo de los pecados» (Lc 1,77) y en el preciso momento en que Cristo explicita su determinación de derramar su sangre «para la remisión de los pecados» (Mt 26,28 *par*) encontramos el modo indicado por Él mismo para que el hombre esté unido e comprometido en esta oblación de amor total: «*Haced esto en memoria de mi*» (Lc 22,19; 1Co 11,24). Ésta es una expresión que involucra al hombre en la acción divina del ofrecimiento sacrificial de Cristo, con un mandato expreso de realizar esta renovación sacramental: *haced esto*. El uso del verbo en el imperativo, por aquel que antes se había declarado Señor (cf. Jn 13,13), deja claro que esta orden de Cristo — afirma san Alberto Magno<sup>55</sup> — es útil para la remisión de los pecados y la plenitud de la gracia, como se observa con claridad en sus palabras: «*Por ellos me santifico a mí mismo para que ellos también sean santificados en la verdad*» (Jn 17,19). Esta santificación, por tanto, se alcanza por la recepción de los méritos de la sangre sacrificial de Cristo ofrecida una vez al Padre y se aplica efectivamente a cada individuo y a toda la humanidad, cada vez que se cumple este mandato del Señor. Con eso la acción humana de ofrecer produce místicamente una actuación divina que renueva el ofrecimiento de la cruz en favor de los que reciben los méritos del sacramento, que es en sí mismo la realización del amor y de la unión, rehaciendo la unión perdida por el pecado y devolviendo la vida, puesto que quien lo toma con fe sincera no probará para siempre la muerte: *Es árbol de vida para los que se aferran a ella, felices son los que la retienen* (Pr 3,18); *quien la come, vivirá por mi* (Jn 6,57).

Como se ha visto anteriormente, los símbolos y signos sacramentales no constituyen la totalidad ni la parte principal del sacramento que es sin duda la *res tantum*, o la gracia producida. Sin embargo, la corporeidad del hombre y la relación de los sacramentos con la vida humana fueron los motivos por los cuales el Señor eligió elementos canjeables, pertenecientes a la cosmología material, como camino necesario — aquí entendido lo necesario como derivado de la voluntad divina — para la donación de la gracia alcanzada por los méritos infinitos del sacrificio redentor de Cristo.

El ser humano está ontológicamente vinculado a lo material por su corporalidad y a lo divino por su dimensión espiritual. Consecuentemente, el hombre necesita tornar sensible la presencia divina, materializando de alguna manera su contacto con el Creador, lo que se hace de un modo muy especial en el sacrificio, con la utilización de símbolos rituales que representan su unión con Dios, elevándose a una realidad misteriosa y sacramental, en la cual el primado se encuentra en la naturaleza humana de Cristo, el Verbo encarnado. Jesucristo es la Palabra de Dios humanizada, el *protosacramento* o «Sacramento de Dios» y su palabra humana es revelación confiada a la Iglesia, que la hace acto sacramental cuando actúa en realización del mandato del Señor en el septenario sacramental. Con esto se debe considerar clausurada por radical

<sup>54</sup> Cf. G. MARCHESI, *Jesús de Nazaret, ¿quién eres? Esbozos cristológicos*, 435.

<sup>55</sup> SAN ALBERTO MAGNO, *Operum Beati Alberti Magni*, X, «Commentarii in Lucam, 22, 19», 319-320.

esterilidad, la cuestión en que gastaron años de estudio y controversia algunos teólogos, de una iglesia protestante de la palabra y una Iglesia católica de los sacramentos<sup>56</sup>.

Esta materialidad sacramental nacida en la Encarnación lleva a la más alta cumbre la realidad de la inseparabilidad del cuerpo y alma para la vida humana, que exige una participación de esta corporeidad ontológica en el culto debido a Dios, en la unitotalidad de su ser. En todo este proceso, el cuerpo con el alma obran y cooperan en la unidad del todo, incluyendo no sólo las actividades espirituales, como el entendimiento y la voluntad, sino también las sensitivas, como los sentidos internos y externos, las pasiones, los afectos, etc. A la luz de esta verdad se comprende la encarnación del Verbo no solamente como alma humana, o sólo cuerpo, sino en un hombre total, hombre perfecto y no menos perfecto Dios. Esta consideración es fundamental para comprender la asociación de la corporeidad humana a la acción divina, puesto que Dios actúa en la historia a través de causas segundas, entre las cuales no es posible prescindir de la realidad corpórea, biológica y psíquica del hombre. De este modo el cuerpo, en su debido lugar de actuación, es instrumento (que debe ser dócil y flexible) en orden a la vida divina en el hombre que es una unitotalidad sustancial corpórea y espiritual.

Como creador del ser humano, Dios determinó que cuerpo y alma tengan una acción recíproca, porque la actitud corporal es connatural expresión de la actitud interna del alma cuando ésta ya existe, es preparación e incitamiento a la actitud interna del alma cuando ésta no se ha producido todavía, o, a su vez, la refuerza si ya se ha producido<sup>57</sup>. El ser humano participa y se une al sacrificio renovado de Cristo, no por una actitud estrictamente corporal, ni estrictamente espiritual, sino en la armonía totalizante de su globalidad antropológica, uniéndose al ofrecimiento de Cristo y haciéndose partícipe del mismo, al ofrecerse a sí mismo a Dios en total unión con el sacrificio que ofrece la Iglesia en renovación actualizante del sacrificio único y universal de Cristo.

La dimensión teológica fundamental de la liturgia encuentra su razón en Dios y no en el hombre, sin dejar de responder a la necesidad antropológica secundaria de retorno al Creador. Por ende, todo el sentido teológico de la liturgia está en saber situarse ante el Señor y vivir en este mundo de realidades y misterios, haciendo del vivir la vida de Dios, la realidad de su propia existencia, no persiguiendo una finalidad utilitaria ni práctica. Romano Guardini presenta dos textos de la Escritura para explicar esta cuestión. El primero es la visión del profeta Ezequiel<sup>58</sup> en el que los querubines de fuego se detienen delante del Señor sin buscar un fin que el hombre moderno consideraría *útil*, sino como una imagen viva del verdadero espíritu de la liturgia. El otro texto, del libro de los Proverbios (8,30-31), habla de la alegría que encuentra el Padre en la contemplación del Hijo, plenitud de la verdad, que difunde ante sus ojos los infinitos tesoros de su santidad. El loor y el culto a Dios es una necesidad ontológica del

---

<sup>56</sup> Cf. G.L. MÜLLER, *La Misa: Fuente de vida cristiana*, 195.

<sup>57</sup> Cf. C. VAGAGGINI, *El sentido teológico de la liturgia. Ensayo de liturgia teológica general*, 293-297.

<sup>58</sup> Ez 1,4ss; véase especialmente los versículos 12,17,20,24; además 10,9ss.

ser humano y no un camino de utilidad práctica para sacar algún provecho para su vida terrena<sup>59</sup>.

Raniero Cantalamessa explica que para entender con mayor precisión el verdadero espíritu de la liturgia, el mejor modelo es la contemplación de la actitud de María en relación a su Hijo: ella tenía todo su ser direccionado a Jesús, estaba repleta de Él, guardando todos sus actos y meditándolos en su corazón (cf. Lc 2,19.51), apareciendo como el modelo más perfecto de lo que entendemos por adoración eucarística y participación litúrgica. La actitud de María en relación a Cristo es la que debe tener todo cristiano en relación a la liturgia, sobre todo la eucarística, en que se participa del ofrecimiento de Cristo por medio de la Iglesia y se recibe su vida en la comunión sacramental, con su presencia real en la comunidad humana. Acoger a Cristo eucarístico es concebirlo en el todo antropológico del «yo» de cada individuo, puesto que concebir significa acoger en sí y acoger a Cristo significa, concretamente, tener todo su ser vuelto hacia Él<sup>60</sup>.

El sacrificio de Cristo en el Gólgota involucró la totalidad de su ser: alma y cuerpo. Este último presentó características antropológicas que la Escritura refiere como ser «una sola llaga», hasta silenciarse y exhalar el espíritu, que estuvo «triste hasta la muerte» (cf. Mt 26,38), bajo la sensación de completo abandono del Padre (cf. Mt 27,46). Consecuentemente, en el acto litúrgico, que es *memorial* de este sacrificio único y definitivo, el ser humano debe estar involucrado en su totalidad, es decir, tanto el presidente, cuanto la asamblea deben tener una actitud espiritual que no dispensa los signos visibles y una participación material que no los separa de la oblación de Cristo renovada y actualizada en el altar. Esta participación humana pone de relieve la materialidad de Cristo que se hizo posible por la Encarnación. Si María fue necesaria — no de una necesidad ineludible, sino por el divino beneplácito de Dios (cf. LG 60) — para la Encarnación y sirvió de modo efectivo, voluntario y real al misterio de la redención sacrificial de Cristo (cf. LG 56), no sería posible desconsiderar la realidad de su presencia en la renovación litúrgica del sacrificio de su Hijo sin quitarle del mismo un presupuesto esencial: la materialidad de Cristo y su corporeidad, debidamente involucrados en el sacrificio eucarístico renovado litúrgicamente.

Cipriano Vagaggini explica la importancia particular del dogma de la unidad sustancial del hombre como ser espiritual y corporal al mismo tiempo:

[...] cuyas partes componentes, cuerpo y alma, no son, en cuanto al ser y al obrar, un todo que subsiste y obra por sí mismo, sino sólo partes de un todo que subsiste y obra por sí mismo<sup>61</sup>.

Este compuesto sustancial de un elemento espiritual y un corporal que unidos componen un ser único, es el sujeto concreto y total beneficiario de todas las intervenciones de Dios, a camino del estado de última perfección en el cual, después de un período de separación, el compuesto volverá a su unidad. Así, durante todo el

<sup>59</sup> R. GUARDINI, *El espíritu de la liturgia*, 66-67.

<sup>60</sup> Cf. R. CANTALAMESSA, *O Mistério da Ceia*, 72.

<sup>61</sup> C. VAGAGGINI, *El sentido teológico de la liturgia. Ensayo de liturgia teológica general*, 293.

período en que este compuesto está unido en su vida terrenal, el cuerpo, no menos que el alma, a su modo, es investido, obra y coopera en la unidad sustancial del todo, incluyendo las facultades sensoriales internas y externas, biológicas y psicológicas. Es exactamente a la luz de este principio fundamental que se puede considerar que el hombre sólo alcanza la bienaventuranza en su término perfecto cuando la vida divina transforme, sin aniquilarlo, al hombre entero, alma y cuerpo, en la unidad sustancial de su ser. Este principio aplicado al tema litúrgico y a la participación real de la humanidad en los acontecimientos salvíficos, deja claro que la tensión hacia las realidades sobrenaturales conlleva en sí misma la consideración de que la corporeidad intrínseca a la naturaleza humana exige que el cuerpo sea considerado como sujeto e instrumento que conserva la parte que por naturaleza le corresponde, poniéndose al servicio del bien superior del todo.

Partir el pan y beber el cáliz es un anuncio simbólico, sacramental y efectivo obrado por acciones y palabras intrínsecamente unidas y compenetradas entre sí, por las cuales se confiesa la fe en la muerte salvífica de Cristo y se profesa la fe del cristiano en la eficacia de los mismos gestos y palabras con que el Señor entregó su propia vida. Es precisamente en esta unitotalidad plenaria que la liturgia debe considerar al hombre y la actualización de los misterios salvíficos que alcanzan la doble dimensión ontológica del ser humano, al prestar culto a Dios con sus potencias de alma y sus inseparables acciones corporales, siendo, tanto el cuerpo cuanto el alma, al mismo tiempo actores y beneficiarios de los actos místéricos sacramentales obrados por Dios, que se sirve de los signos humanos y materiales por Él mismo determinados para impetrar de modo eficaz su acción salvífica. Por eso, en el acto litúrgico se requiere tanto de los fieles como de la jerarquía, no solo la armonía interna del alma con la acción litúrgica que se realiza, sino también, a su modo, la armonía del mismo cuerpo con esta acción. Esta unión sustancial exige la presencia corporal a la acción litúrgica determinada temporal y geográficamente, explicando, de este modo, entre otras cosas, la ley de la presencia corporal para el cumplimiento del precepto dominical<sup>62</sup>.

La Carta a los Hebreos, llena de expresiones culturales, deja claro que la participación en las asambleas litúrgicas es un deber estricto de los cristianos, cuya conciencia ha sido purificada para que rindan «culto al Dios vivo» (Hb 9,14). Consecuentemente, faltar a ese deber es separarse del único sacrificio que borra los pecados (Hb 10,26), pisotear al Hijo de Dios, tener por profana la sangre de la Alianza en la que se ha sido santificado y ultrajar al Espíritu de la gracia (Hb 10,29)<sup>63</sup>.

### 3.2. La liturgia como *opus Dei*

La Constitución *Sacrosanctum concilium* deja claro el carácter divino de la acción litúrgica, dando continuidad a la visión nacida de la tradición benedictina de considerar la liturgia como *opus Dei*. Esta feliz expresión señala la humildad con que el ser humano debe considerar el acto litúrgico: no es un acto suyo, humano, sino obra divina,

<sup>62</sup> Cf. C. VAGAGGINI, *El sentido teológico de la liturgia. Ensayo de liturgia teológica general*, 293-296.

<sup>63</sup> Cf. J. LÉCUYER, «Bases bíblicas y patrísticas de la asamblea litúrgica», 26.

a través de la cual Dios se comunica místéricamente con el hombre y le concede los dones salvíficos. Comprendida la liturgia como obra divina y santificadora, ni siquiera sería necesario señalar que Cristo ha instituido todos los sacramentos, pues si éstos son signos eficaces de santificación y del culto público, se incluye *ipso facto* que han sido instituidos inmediatamente por Cristo, o mediatamente por la autoridad de Cristo a través de la Iglesia, puesto que sólo a Él cabe esta autoridad.

La expresión «obra de Dios» es muy amplia, abarca a toda la actividad divina. En el Antiguo Testamento, se encuentra referida a las acciones realizadas por Yahveh en la creación y a favor de su pueblo. En la teología joanea se encuentra que *opus Dei* significa «creer en Aquel que Dios envió» (Jn 6,28-29). La teología paulina, a su vez, presenta una visión más pastoral que considera la acción apostólica como colaboración con la obra divina (1Co 3,9) para la venida del Reino prometido y, por tanto, con la misma obra de Cristo (Flp 2,30), por la cual el Apóstol entrega toda su vida, llegando a estar «al borde de la muerte». La expresión va a encontrar una relación pospascual que se establece de modo más definitivo en el ámbito eclesiástico a partir del uso que le da el fundador de la vida monacal, san Benito de Nursia en su famosa «Regla», utilizando 16 veces la expresión *opus Dei* para significar el «oficio divino o Liturgia de las Horas». Para san Benito, nada debe oponerse a la obra de Dios (*Regla* 43,3).

La expresión apunta acertadamente al carácter *teándrico* de la acción litúrgica, derivada de la unión íntima de Cristo con la Iglesia. A semejanza de Cristo, la Iglesia es divina y humana por la unión de gracia, caridad e inhabitación de las divinas Personas, de modo que las tensiones que atraían a Cristo al cielo y a la Pasión, se encontrarán, en cierto modo, también en la acción sacramental y litúrgica de la Iglesia. Efectivamente, en la liturgia actúa el hombre, el ministro del sacramento, es decir, el *sacramentum tantum* se da por la materia y la acción del ministro, pero la realidad producida (*res tantum*) y consecuentemente también la *res et sacramentum* son acciones divinas, son obras de Dios. Así, — sustenta Charles Journet — «si la vida de Cristo es divino-humana, es decir, *teándrica*, la vida de la Iglesia será también divino-humana, o *teándrica*»<sup>64</sup>.

La obra de Dios es la obra de Cristo, de modo que la acción de Cristo al redimir, revelar, curar y salvar, es la misma acción que se da en los sacramentos, por medio de la Iglesia, como afirma con precisión el Concilio Vaticano II (SC 7):

Toda celebración litúrgica, por ser obra de Cristo sacerdote y de su Cuerpo, que es la Iglesia, es acción sagrada por excelencia, cuya eficacia, con el mismo título y en el mismo grado, no la iguala ninguna otra acción de la Iglesia.

El Concilio señala, por tanto, la relación Cristo–Iglesia como fundamento de la acción litúrgica, lo que conduce a comprender que el ministro y el sujeto del sacramento, ambos, con su acción humana, hacen y reciben una obra que es exclusivamente divina: la salvación. La acción del hombre en la liturgia se hace así

---

<sup>64</sup> C. JOURNET, «El carácter teándrico de la Iglesia», 365-366.



elemento material de la *actio Dei* y respuesta a ella, evidenciando la dimensión salvífica intrínseca y constitutiva de la Iglesia.

En este sentido, es importante conocer la precisión que hizo el papa Benedicto XVI para dejar claro que el centro de todo acto litúrgico no se encuentra en la forma, sino en esta actuación divina:

El criterio determinante debe ser siempre la mirada puesta en Dios. Estamos en presencia de Dios; Él nos habla y nosotros hablamos a Él. [...] O la liturgia es *opus Dei*, con Dios como sujeto específico, o no lo es<sup>65</sup>.

La consecuencia de este punto central es que la sagrada liturgia es una acción divina obrada a través de los seres humanos, de modo sacramental, cuyo centro siempre es Dios, y que ocurre en el ámbito de la comunión de los santos, de la Iglesia viva de todos los lugares y de todos los tiempos, como expresión de la sublimidad del Dios que se hizo hombre a través de María. La desviación de esta consideración de los actos litúrgicos como acción divina y la consecuente separación entre acción humana y acción sobrenatural, llevaría a destruir el verdadero significado de la liturgia, tornándola insignificante, como puntualizó el mismo Papa:

Una liturgia que olvida dirigir la mirada a Dios es, como tal, casi insignificante, de igual modo una teología que ya no está animada por la fe, deja de ser teología<sup>66</sup>.

En la liturgia la palabra de Cristo se convierte en acción, exigiendo una entrega total del hombre, como total fue la entrega de Cristo, puesto que no existe una liturgia cristiana sin el sacrificio de la cruz, más aún — asegura Von Balthasar —, «puede decirse que ambas realidades son, en el fondo, idénticas»<sup>67</sup>.

Esta consideración de la liturgia como *opus Dei* es de fundamental importancia para comprender la dimensión teológica de la misma, en la cual no hay una acción simplemente humana, sino que por medio del hombre, es Dios mismo quien actúa. Precisamente por este motivo el sacrificio de Cristo y su culto se caracterizan como acción *teándrica* que inaugura el sacrificio nuevo, el rito de la religión cristiana<sup>68</sup>, o más precisamente, lo hace por su misterio pascual que comprende, además de la Pasión, la Resurrección, la Ascensión y Pentecostés<sup>69</sup>.

---

<sup>65</sup> BENEDICTO XVI, «Discurso a los cistercienses de la Abadía de Heiligenkreuz, del 9 de septiembre de 2007», 7.

<sup>66</sup> BENEDICTO XVI, «Discurso a los cistercienses de la Abadía de Heiligenkreuz, del 9 de septiembre de 2007», 7.

<sup>67</sup> Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Verbum Caro*, I. *Ensayos teológicos*, 92-93.

<sup>68</sup> *S. Th.*, III, q. 62, a. 5.

<sup>69</sup> La Constitución *Sacrosanctum concilium* (5), al referirse a la expresión «misterio pascual», menciona «la Pasión, Resurrección de entre los muertos y gloriosa Ascensión de Cristo», pero el benedictino francés Paul Nau, en una visión eclesiológica y considerando la «misión conjunta del Hijo y del Espíritu» (Cf. CEC 689ss) añade al concepto de «misterio pascual» el evento de Pentecostés, prometido por el Señor, como consecuencia directamente relacionada con su Ascensión. Cf. P. NAU, *Le mystère du Corps & du Sang du Seigneur*, 11.

### 3.3. La participación en la eucaristía como sacramentalización del culto espiritual cristiano

La participación en la Eucaristía debe abarcar toda la vida del hombre, como realización plena y valorización de su relación con Dios. Esta meta encuentra su perfección en la Virgen María, en cuya vida totalmente entregada a Cristo se realiza la perfecta unión sacramental con Dios, cuya iniciativa salvadora implica a la criatura humana. En este sentido, son muy claras las palabras del papa Benedicto XVI en la Exhortación Postsinodal *Sacramentum caritatis*:

[María] sufrió intensamente con su Hijo y se unió a su sacrificio con corazón de Madre que, llena de amor, **daba su consentimiento a la inmolación de su Hijo como víctima**<sup>70</sup>.

Estas precisas palabras del sucesor de Pedro dejan claro que a los pies de la cruz la Virgen sufrió junto con su Hijo, consintió en su inmolación y, por tanto, participó de su sacrificio de un modo real y no pasivo. La conclusión del Papa-teólogo aplica esta visión a la renovación sacramental del sacrificio del Calvario:

Cada vez que en la Liturgia eucarística nos acercamos al Cuerpo y Sangre de Cristo, nos dirigimos también a ella que, adhiriéndose plenamente al sacrificio de Cristo, lo ha acogido para toda la Iglesia<sup>71</sup>.

María inaugura la participación de la Iglesia en el sacrificio de Cristo, acogiendo incondicionalmente este don de Dios como modelo perfecto de cómo cada hombre debe recibir el don que Jesús hace de Sí mismo en la Eucaristía y hacer de este don el centro y el sentido de toda su vida, sacramentalizando el culto espiritual cristiano<sup>72</sup>.

Del mismo modo que santo Tomás, siguiendo a san Agustín, dejaba claro la necesidad del sacrificio espiritual interior para la validez del sacrificio exterior, la inversa debe ser considerada una consecuencia lógica ineludible. El sacrificio exterior, la comunión sacramental, la participación presencial en el sacrificio eucarístico, sea como sacerdote ministerial, sea como asamblea, exige también la materialización de este don en los actos de la vida: sacramento es un signo visible de la realidad invisible, por tanto, también la recepción invisible del don divino debe hacerse visible en la vida. A esto llamamos «sacralización» del culto espiritual cristiano y es a lo que exhortaba Pablo cuando escribía a los romanos, para que cada cristiano se ofrezca a sí mismo como una víctima viva, santa y agradable a Dios. Éste, afirma el Apóstol (Rm 12,1), es el *culto espiritual* que debe ser ofrecido. Es necesario una transformación interior que cambie la mentalidad a fin de armonizar la vida con la voluntad de Dios. El cristiano, siempre tensionado escatológicamente, debe disminuir la distinción entre lo secular y lo sacral, como enseñaba Pablo: «Ya comáis, ya bebáis o hagáis cualquier otra cosa,

<sup>70</sup> BENEDICTO XVI, «Exhortación Apostólica Post-sinodal *Sacramentum caritatis*, 33», 132.

<sup>71</sup> BENEDICTO XVI, «Exhortación Apostólica Postsinodal *Sacramentum caritatis*, sobre la Eucaristía fuente y culmen de la vida y de la misión de la Iglesia, 37», 133.

<sup>72</sup> Cf. BENEDICTO XVI, «Exhortación Apostólica Postsinodal *Sacramentum caritatis*, sobre la Eucaristía fuente y culmen de la vida y de la misión de la Iglesia, 37», 133.

hacedlo todo para gloria de Dios» (1Co 10,31). Si formamos un solo cuerpo en el Cuerpo de Cristo, debemos actuar como miembros de este Cuerpo, vivir exteriormente lo que la vida de Cristo recibida en la Eucaristía nos dona sacramentalmente. Esta sacramentalización del culto espiritual cristiano, el culto hecho realidad de vida, es una novedad neotestamentaria en la que claramente se encuentra una diferencia con los sacrificios judíos, sobre todo con relación a la separación que hacía el Antiguo Testamento entre lo profano y lo sacral, entre lo impuro y lo puro<sup>73</sup>.

El sacrificio de Cristo no debe ser primariamente considerado en el sentido técnico de culto sacrificial, sino como oblación total de su persona, núcleo del concepto sacrificial neotestamentario. Este principio permite considerar que el hombre, limitado e imposibilitado de entregar la vida que no le pertenece, puede realizar su entrega a Dios participando, en cada momento de su existencia, del único sacrificio de Cristo, que se hace servicio y donación total, entregándose y sacrificándose con total devoción<sup>74</sup>, a imitación y seguimiento de su Señor<sup>75</sup>. El servicio real de Cristo y la inserción en su dimensión salvífica supone una concepción cristiana de la vida y del mundo con una consecuente comprensión y conocimiento del sentido profundo de toda la creación, que es la gloria de Dios<sup>76</sup>. Es exactamente este enfoque lo que posibilita a cada uno de los cristianos el conocimiento progresivo del papel central desempeñado por Cristo en la historia de la humanidad, involucrando la vida diaria en la vida de Cristo y haciendo del quehacer cotidiano una ofrenda al Señor. Ésta será suprema cuando unida a la ofrenda definitiva y de «agradable olor a Dios» renovada en la oblación sacrificial del sacerdocio ministerial, a la cual el sacerdocio bautismal de cada fiel debe unirse, haciendo de toda su vida una ofrenda que alcanza su verdadero valor por estar unida a la de Cristo. Por esta comprensión amplia del sacerdocio bautismal de los fieles<sup>77</sup>, el cristiano no actúa unido al sacerdocio de Cristo sólo durante la celebración eucarística, sino que ejerce verdaderamente su *munus* a cada momento, sacralizando su vida, sus acciones, sus sufrimientos, felicidades, oraciones, trabajos, etc., siempre en comunión con el sacrificio de Cristo, de modo que toda su vida se encuentre «sacramentalizada» por esta unión entre lo material y lo místico, actitud que nunca debe abandonar al verdadero discípulo del Señor. Todo este continuado esfuerzo de *crisificación* de la vida diaria, encontrará su fuente de alimentación y perseverancia, así como su culmen de unión con Dios, en la participación en la asamblea eucarística, uniendo su ofrecimiento personal al sacrificio de Cristo renovado por el sacerdocio ministerial que actúa *in persona Christi*.

A principios del siglo XX, los decretos de san Pío X sobre la frecuencia eucarística y la primera comunión precoz contribuyeron a un estudio profundo de la

<sup>73</sup> Cf. E. SCHILEBEECKX, *Dios futuro del hombre*, 109.

<sup>74</sup> Devoción es un término que tiene un sentido activo: significa entregarse, sacrificarse. Cf. J.G. VIDIGAL DE CARVALHO, *O Culto à Mãe de Deus na Tradição Católica*, 55.

<sup>75</sup> Cf. J. RATZINGER, *Obras Completas*, IX. *Teología de la liturgia*, 192.

<sup>76</sup> Cf. E.J. DE SMEDT, «El sacerdocio de los fieles», 475-476.

<sup>77</sup> Nunca se debe olvidar que el sacerdote sacramentalmente ordenado es antes de todo y primordialmente un bautizado.

eucaristía, invitando a una participación más consciente de los fieles en la celebración del misterio pascual de nuestra redención, comprendiéndose que su papel no se limita a recibir pasivamente el efecto del sacrificio ofrecido para ellos, y los mismos dones eucarísticos confeccionados por el sacerdote ordenado, sino que son convidados a ofrecer juntamente el sacrificio de Cristo en unión con el sacerdote que actúa *in persona Christi*, de tal forma que por esa participación, también el sacrificio del pueblo pertenezca al culto litúrgico de la Iglesia (cf. MD 113).

Las encíclicas *Mystici corporis* (1943) y *Mediator Dei* (1947) proponen la actuación conjunta de los miembros del cuerpo místico de Cristo, resaltando el significado del sacerdocio bautismal de todos los fieles, sin perjuicio de la actuación propia del sacerdote ordenado en la persona de Cristo, Cabeza de la Iglesia.

La liturgia encuentra así su punto central claramente cristológico en la encarnación del Verbo, a partir de la cual se hace posible toda la sacramentología antropológica y la participación de la humanidad en el sacrificio de Cristo que pasa a participar, Él mismo, de nuestra humanidad<sup>78</sup>.

La conciencia de la participación activa en la liturgia, aliada a la práctica de la comunión frecuente, conducen a la sacralización de la vida cristiana, evidenciando el carácter sagrado de la comunidad sacerdotal que no sólo recibe los sacramentos, sino que son convocados a ser sus verdaderos testigos, defendiendo y difundiendo su verdad y su doctrina, no solamente por palabras, sino sobre todo por su vida que sacramentaliza exteriormente el don interior del culto espiritual recibido en la comunión y en los demás sacramentos. Alimentado con el cuerpo de Cristo, cada bautizado debe ser en su vida *alter Christus*, como lo fue de modo tipológico la Virgen María<sup>79</sup>. Así la gracia divina se encontrará siempre «encarnada» y viva en cada miembro de la Iglesia.

La fuente de donde nace toda la vida cristiana es en primer lugar el bautismo, pero su permanencia viva se dará por la Eucaristía que ejerce una influencia activa para que la persona pueda recibir la gracia de los demás sacramentos<sup>80</sup>; por eso decía el Catecismo tridentino que la Eucaristía es la fuente, los demás sacramentos son los ríos: de esa fuente, brota toda la virtud y toda la perfección de los demás ritos sagrados<sup>81</sup>. La misma voluntad oblativa que lleva hasta el altar a ministros y fieles debe hacerlos volver llenos de fortaleza en su testimonio de vida y anuncio profético de Cristo. Sin esto no estaría completa la participación del fiel en el sacrificio de Cristo renovado en la Eucaristía<sup>82</sup>.

Tomando en cuenta esta íntima relación entre el sacrificio de Cristo y la vida humana concreta, es posible considerar que el porvenir de la liturgia no está tanto en los cambios continuos de los aspectos rituales, sino en la profundización de la verdadera

---

<sup>78</sup> Cf. G.L. MÜLLER, *La Misa: Fuente de vida cristiana*, 185-187.

<sup>79</sup> Cf. LG 11.

<sup>80</sup> Cf. *S. Th.* III, q. 79, a. 1, ad 1.

<sup>81</sup> *Catecismo Tridentino*, pars II, c. 4, n. 228.

<sup>82</sup> Cf. G. PHILIPS, *La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II. Historia, texto y comentario de la Constitución «Lumen gentium»*, I, 201-211.

*mistagogía* de la celebración, que dirija la centralidad del misterio celebrado a la vida del fiel que encuentra en la liturgia este aspecto vital de la Eucaristía como sacramentalización del culto espiritual cristiano, tanto en su dimensión individual como social y eclesiológica. Esta doble dimensión pone en evidencia que Cristo se ha entregado en el ara de la cruz y se entrega ahora personalmente a cada hombre que lo recibe realmente en su vida, entrando en comunión al mismo tiempo con su Redentor y con la Iglesia. Por estas características fundamentales, el banquete eucarístico adquiere su verdadero sentido únicamente cuando se sale de la esfera meramente individual y se enmarca el acto litúrgico en el amplio panorama de un sacrificio que se ofrece por toda la humanidad, inclusive por los que no conocen o rechazan a Cristo. En su ofrecimiento sacrificial de amplitud universal, la misma sangre derramada por los santos era vertida por los pecadores. Cristo se ofrecía en la cruz, incluso por los que lo crucificaban. Se comprende así que la enseñanza del concilio Tridentino sobre la realidad del sacrificio debe ser profesada con toda su firmeza, y no menos la enseñanza sobre «la presencia real». Sin embargo, esta acción divina está dirigida a la vida concreta que debe ser sacralizada, encontrando en esta sacralización el espacio prioritario de la gloria de Dios, sin contradicción con la prioridad esencial del sacrificio cruento de Cristo, incruentamente renovado en el acto litúrgico, como su dimensión central y fuera de la cual el banquete eucarístico pierde totalmente su sentido<sup>83</sup>.

#### **4. LA SACRAMENTALIDAD DE LA DIMENSIÓN SACRIFICIAL**

##### **4.1. Aspectos antropológicos de la sacramentología**

A partir de la Encarnación surge la posibilidad de una sacramentología antropológica fundamentada en las acciones teándricas de Cristo, permitiendo que la capacidad creadora exclusiva de Dios utilice la materia y los elementos humanos, exclusivos de la criatura, para la eficaz acción de la gracia sacramental, puesto que en toda la sacramentología la acción divina se hace por medio de acciones humanas.

Esta relación se hace evidente en la expiación de los pecados obrada por los méritos de Cristo, tema que a veces parece oponerse a la visión moderna que considera obsoletas las ideas de expiación y de satisfacción a ser prestadas a Dios, de penitencia y rescate a pagar; visión que, por un lado falla en su principio por desconocer el carácter pedagógico y participativo de esta colaboración humana en la satisfacción de la culpa y, por otro, tiene su razón al constatar la incapacidad de estas acciones para — desconectadas del ofrecimiento divino — alcanzar la remisión de los pecados. Es posible pagar las deudas, pero no quitar la condición de deudor, puesto que culpa y pecado atañen a los hombres en lo que ellos son, no en lo que ellos tienen. La entrega de Cristo y su pasión es realizada con su naturaleza humana, pero en su personalidad única, divina; caracterizando la expiación por nuestros pecados como realizada por Dios

---

<sup>83</sup> Cf. A. BANDERA, *La vida religiosa en el misterio de la Iglesia. Concilio Vaticano II y santo Tomás de Aquino* 134-135; M. AUGÉ, *Spiritualità liturgica. «Offrite i vostri corpi come sacrificio vivente, santo e gradito a Dio»*, 19; 50-51.

mismo, pero sin prescindir de la participación humana<sup>84</sup>. El Dios que muere por nosotros es el Dios misericordioso, pero es al mismo tiempo el «Hijo del hombre», título con que el mismo Cristo se presenta mucho más veces en las Escrituras sagradas que con el de Hijo de Dios<sup>85</sup>, lo que pone en evidencia cuánto Él valora su propia corporeidad.

En su peregrinar terreno, Jesús utilizó signos materiales como el soplo, la tierra, su saliva, el agua, etc., para realizar sus milagros. Especialmente quiso usar las materias del pan y del vino para anunciar la inmólación de su Cuerpo y de su Sangre en el ara de la cruz. Son innumerables los elementos materiales de la creación divina que la liturgia eleva y consagra, utilizándolos en el ejercicio de su doble misión de glorificar a Dios y santificar a los hombres.

Por otro lado, sin separarse del elemento interior necesario y determinante, las actitudes corporales ejercen una función constitutiva del acto litúrgico, sin las cuales, el mismo estaría destituido de su eficacia. La íntima relación cuerpo-alma hace del hombre un símbolo vivo de toda la creación cósmica y espiritual. Precisamente, la dimensión antropológica de la liturgia hace de la participación humana un elemento sin el cual no se puede hablar de liturgia. Esta participación, sin embargo, nace en su realidad ontológica y constitutiva, junto con Cristo. Recordemos que Jesucristo, según el Credo, nació dos veces: una del Padre y otra, en el tiempo, de María<sup>86</sup>. Consecuentemente, explica el Papa franciscano Sixto IV, a quien se debe el impulso definitivo de la festividad de la Inmaculada Concepción a nivel universal, que «tan pronto como el Hijo Unigénito de Dios se dignó participar de nuestra humanidad, empezó a tejer los sacramentos de la renovación del hombre»<sup>87</sup>. Esta afirmación pone de relieve que es a partir de la Encarnación que Cristo comienza a gestar los sacramentos que serán en el futuro canales de la gracia que Él conquistará con su vida y su muerte. Así, la gestación de Cristo por María fue, al mismo tiempo, la gestación de todos los sacramentos.

---

<sup>84</sup> Cf. J. MOLTSMANN, *O Espírito da Vida: Uma pneumatologia integral*, 132-133.

<sup>85</sup> Jürgen Moltmann se pregunta: «¿Cuáles son los sufrimientos de Cristo en la cruz que pueden ser llamados de “expiación”? No son los dolores físicos y psíquicos. Éstos Él los comparte con muchos crucificados y asesinados en la historia del mundo. Pero son los dolores que le son propios a Él, sus dolores de Dios: la oración no atendida en Getsemaní, el abandono por Dios que Él experimentó en la cruz» (*O Espírito da Vida: Uma pneumatologia integral*, 133). El autor señala el aspecto del sentirse abandonado por Dios, lo que caracteriza la realidad de la humanidad de Cristo y de su ofrecimiento como hombre, pues sólo como hombre Él podría sentirse abandonado por el Padre.

<sup>86</sup> En los *Anatematismos sobre los tres capítulos*, Can. 2, el II Concilio de Constantinopla (553) enseña: «Si alguno no confiesa que hay dos nacimientos de Dios Verbo, uno del Padre, antes de los siglos, sin tiempo e incorpóralmente; otro en los últimos días, cuando Él mismo bajó de los cielos, y se encarnó de la santa gloriosa Madre de Dios y siempre Virgen María, y nació de ella; ese tal sea anatema» DS 422. También León IX (1049-1054), en su *Confesión de fe (Firmiter)* afirma: «Creo también que el mismo Hijo de Dios [...] tiene dos nacimientos: uno eterno del Padre, otro temporal de la Madre» (DH 681).

<sup>87</sup> Lección segunda del primer nocturno del Oficio de la Visitación de María, en P. MARTÍN BAÑOS (dir.), *El officium visitationis Beatae Mariae Virginis de Sixto IV [Coria, Bartolomé de Lila, ca. 1889]. Edición crítica y facsímile del incunable*, 33, 9.

Paralelamente, los elementos antropológicos de la liturgia también encuentran un doble nacimiento: uno del Padre, desde la creación del hombre en su doble realidad corporal y espiritual y otro con la Encarnación del Verbo en el seno virginal de María, por el cual el ser humano pasa a tener la misma naturaleza del Creador y Éste puede actuar materialmente en virtud de la unión hipostática, con la corporeidad del Verbo encarnado. Considerando estos dos presupuestos básicos de la liturgia sacramental neotestamentaria como obra divina que encuentra su condición de posibilidad en la Encarnación del Verbo, por la cual el Hijo de Dios se hizo hijo de María, es posible trazar una relación entre la Maternidad Divina de María y la liturgia: la liturgia sacramental nace con la Encarnación, ésta se da con la participación activa y aceptación libre de María, por tanto, en ese sentido, es posible considerar que así como María es Madre de Dios, madre de los hombres y madre de la Iglesia, ella puede ser considerada también «madre de la liturgia».

Esta relación de las acciones humanas con la corporeidad de Cristo es fundamental para comprender el sentido antropológico de todo acto litúrgico neotestamentario, que siempre debe contener una «concentración cristológica» poniendo de manifiesto, en primer lugar, que Cristo está en el origen de la ritualidad cristiana, constituyendo el centro de la celebración y el término inmediato de la relación religiosa de los creyentes con Dios. Es exactamente a partir de esta «concentración cristológica» que se entiende la liturgia como incorporación de cada ser humano al ofrecimiento único de Cristo, de modo que cada fiel, sea ministro ordenado o portador del sacerdocio bautismal, constituya una «hostia viva» (cf. Rm 12,1) que se ofrece en unión al sacrificio de Cristo, haciendo de su existencia un culto no estéril ni basado en palabras exteriores (Señor, Señor...<sup>88</sup>), sino verdadero culto en Espíritu y en verdad, proclamado por Cristo a todos los pueblos.

La eficacia antropológica de la liturgia cristiana es teóricamente separable de su eficacia teológica, puesto que toda acción humana afecta al hombre en su totalidad. Teológicamente la eficacia sacramental depende de Cristo y por eso es considerada siempre eficaz: *ex opere operato*. Sin embargo, desde una visión antropológica, pedagógica y didáctica, la participación activa en la liturgia y en los ritos cristianos substraen al hombre del horizonte raquíptico de su cotidianidad, de la tiranía del tiempo y de lo funcional; abriéndolo a Dios y por tanto al misterio fundamental de su existencia. Desde esta eficacia puramente humana se puede pasar a la comprensión de los signos sacramentales como actos salvíficos a los cuales la acción humana se une, constituyéndose en camino e instrumento necesario de la acción divina, haciéndose presente la virtud de Jesucristo por el Espíritu Santo<sup>89</sup>.

---

<sup>88</sup> Mt 7,21: «No todo el que diga “Señor, Señor” entrará en el Reino de los Cielos, sino el que haga la voluntad de mi Padre que está en los cielos».

<sup>89</sup> Cf. J. LÓPEZ MARTÍN, *En el espíritu y en la verdad (2): Introducción antropológica a la liturgia*, 234-235.

#### 4.2. *Actuosa participatio*

Participar deriva del latín tardío *participatio*, es decir *partem capere*, tomar parte. Corresponde al griego *koinonía*, *methexis*, que significa comunión. En sentido teológico el término se aplica en primer lugar a la participación de Cristo en nuestra naturaleza, hecho del cual derivan las participaciones humanas en las acciones divinas, mientras que en el ámbito litúrgico manifiesta la comunión plena, consciente y activa en la celebración<sup>90</sup>. La expresión *actuosa participatio*, aunque no sea una originalidad del Concilio<sup>91</sup>, se encuentra entre los temas que, a modo de *nova et vetera*, fueron revitalizadas en los conceptos litúrgicos por la Constitución *Sacrosanctum concilium*. Su idea *princeps* es resaltar que todos los participantes están implicados en la celebración litúrgica, según la diversidad de órdenes, de funciones y de la participación actual (cf. SC 28); de modo que no sólo el ministro ordenado, sino toda la asamblea debe ser considerada *liturgo*. Por ende, en cuanto miembros verdaderos del Cuerpo de Cristo, la asamblea no sólo asiste, o «escucha la misa», sino que es parte activa de la celebración litúrgica, unida al sacerdote ministerial, que es el legítimo representante de Cristo — Cabeza del cuerpo místico eclesial —, configurado con Cristo sacerdote y con la debida potestad espiritual para ofrecer, en nombre de la Iglesia e *in persona Christi*, el sacrificio eucarístico. La participación activa es tan importante que se podría parafrasear el Evangelio y decir: «Procura la *actuosa participatio* y lo demás te será dado por añadidura». Sin embargo, es necesario precisar en qué consiste esta participación.

En su numeral 48, la citada Constitución sobre la liturgia especifica sus puntos principales expresando el deseo de la Iglesia de que los cristianos no asistan a este misterio de fe como extraños y mudos espectadores, sino que:

- Comprendan bien la liturgia a través de los ritos y oraciones.
- Participen conscientes, piadosa y activamente en la acción sagrada.
- Sean instruidos con la palabra de Dios.
- Se fortalezcan en la mesa del Cuerpo del Señor.
- Den gracias a Dios.
- Aprendan **a ofrecerse a sí mismos** al ofrecer la hostia inmaculada, no sólo por manos del sacerdote, sino **juntamente con él**.
- Se perfeccionen día a día por Cristo mediador en la unión con Dios y entre sí, para que, finalmente, Dios sea todo en todos.

No dejando de recordar el «silencio sagrado», la *Sacrosanctum concilium* fomenta una participación activa que significa precisamente que cada uno debe limitarse a realizar «todo y sólo» aquello que, por la naturaleza del rito y por las normas litúrgicas

<sup>90</sup> Cf. J. ADAZÁBAL, «Partecipazione», *Dizionario sintetico di liturgia*, 319.

<sup>91</sup> Efectivamente el tema de la *participación activa* no es una originalidad del Concilio, sino que se encuentra por primera vez en el Motu Proprio *Tra le sollicituni* de san Pío X (que será comentado más adelante), en la Carta Apostólica *Divini cultus sanctitatem*, de Pío XI (1928) y en la Encíclica *Mediator Dei*, de Pío XII (1947).



corresponde a su función en la celebración (cf. SC 28). El Concilio deja claro aquí que la participación no es un fin etéreo, sino que se configura con un sacerdocio, real o ministerial, de forma que si se configura con un sacerdocio que no le es propio, además de falsear la *lex orandi*, genera un conflicto entre lo laical y lo jerárquico puesto que ninguna acción pastoral puede infringir la *lex* litúrgica, bajo pena de atentar contra la justicia y los derechos de los fieles a participar de una verdadera liturgia de la Iglesia y no de los frutos de la mente imaginativa de un sacerdote o de la creatividad de una determinada comunidad. Con anterioridad advertía el Señor: «si vuestra justicia no es mayor que la de los escribas y fariseos, no entraréis en el Reino de los Cielos» (Mt 5,20). Es necesario, por tanto, distinguir la realidad esencial del sacerdocio y del sacrificio litúrgico de los ambientes donde éste se encarna<sup>92</sup>.

La necesidad de la *actuosa participatio* se fundamenta en la participación eclesial en el misterio salvífico de Cristo y en la identidad del pueblo cristiano, que por su sacerdocio común, recibido en el Bautismo, está asociado al sacerdocio de Cristo y debe por tanto tomar parte en la acción sagrada, resultando en la experiencia esencial del misterio cristiano en la vida del fiel<sup>93</sup>. Esta participación es sobre todo interior, en lo íntimo del alma, por la unión de corazones e intenciones con el sacrificio que se renueva en el altar, pero también por los actos exteriores, a través de los ritos<sup>94</sup>. Los adjetivos y adverbios se suceden en los diversos documentos magisteriales sobre el tema, especialmente en la *Sacrosanctum concilium*, insistiendo en que la participación de los fieles sea consciente, activa, plena y fructuosa.

El tema de lo que significa real y concretamente la participación en la actualización litúrgica del ofrecimiento de Cristo es muy importante para alcanzarse la *actuosa participatio* de los fieles en el sacrificio ofrecido por el ministro ordenado. Se debe considerar primariamente el carácter de acción divina (*opus Dei*) de la liturgia, que visiblemente ejecutada por el hombre, es místéricamente una acción directa de Dios en todos sus efectos. El Catecismo (n. 1144) enseña que en la celebración eucarística toda la asamblea participa, dentro de su índole de sacerdocio bautismal, del ofrecimiento que es hecho por el ministro ordenado. La respuesta de la asamblea en el ofertorio deja objetivamente claro el carácter sacrificial y el ofrecimiento por manos del sacerdote ordenado, del sacrificio que será renovado en la consagración del pan y del vino:

El Señor reciba de tus manos este sacrificio, para alabanza y gloria de su Nombre, para nuestro bien y el de toda su santa Iglesia<sup>95</sup>.

El carácter oblativo de la plegaria eucarística indica la correcta postura y el verdadero significado de la *actuosa participatio* en que cada fiel actúa como *liturgo*, en sintonía con el sacrificio ofrecido por el ministro ordenado. El texto de la Instrucción General del Misal Romano (n. 79, f) sobre la oblación en la plegaria eucarística no podría ser más claro en ese sentido:

<sup>92</sup> A. IVORRA, *Compendio de liturgia fundamental. Lex credendi – Lex orandi*, 224, 225.

<sup>93</sup> J. ADAZÁBAL, «Partecipazione», *Dizionario sintetico di liturgia*, 320.

<sup>94</sup> Cf. EM 12.

<sup>95</sup> MISAL ROMANO COMPLETO. *Texto litúrgico oficial*, I, 941.

[Por la oblación] la Iglesia, principalmente la que se encuentra congregada aquí y ahora, ofrece al Padre en el Espíritu Santo la víctima inmaculada. La Iglesia, por su parte, pretende que los fieles, no sólo ofrezcan la víctima inmaculada, sino que también aprendan a ofrecerse a sí mismos, y día a día se perfeccionen, por la mediación de Cristo, en la unidad con Dios y entre ellos, para que finalmente, Dios sea todo en todos<sup>96</sup>.

En este sentido, — señala Lambert Beauduin<sup>97</sup>— apenas pocos días después de su elevación al pontificado, el papa san Pío X lanzó el Motu Proprio *Tra le sollecitudine*, del 22 de noviembre de 1903, en el cual ya incentivaba la participación activa de los fieles en el culto eucarístico, al afirmar:

Es nuestro vivísimo deseo que el verdadero espíritu cristiano vuelva a florecer [...] en su primer e insustituible manantial, que es la participación activa (*actuosa participatio*) en los sacrosantos misterios y en la pública y solemne oración de la Iglesia<sup>98</sup>.

Muchos años antes del Concilio Vaticano II, Maurice De la Taille había insistido en la doble valoración del sacrificio, una *inmutable* y la segunda *variable*, en dependencia de la santidad de la Iglesia y de los que participan activamente en la celebración. Trata en primer lugar del celebrante, después del fiel que específicamente ofrece y «paga la misa»<sup>99</sup> y por fin de la asamblea que asiste con devoción al sacrificio. Éstos no ofrecen directamente los dones materiales para aquella misa específicamente, pero sin duda se asocian en forma más ostensible a la obra que se realiza en nombre de toda la Iglesia, ratificando personalmente esa obra por su asentimiento práctico, interior y exterior. A ellos pregunta el sacerdote si quieren ofrecer la Eucaristía, que se inicia con un público asentimiento de todos los fieles presentes<sup>100</sup>. Antes de la consagración, el sacerdote deja claro que hace su ofrenda personal y de toda la familia de Dios y, después de recordar las palabras de la institución, vuelve a decir que él mismo y con él el pueblo, toda la asamblea, ofrece del tesoro de los dones divinos la Hostia pura, santa e inmaculada que es el propio Cristo. Los asistentes se asocian así, como hijos de

<sup>96</sup> El texto cita aquí a la SC (48) y el Decreto *Eucharisticum mysterium*, de la Sagrada Congregación de Ritos (12; 5).

<sup>97</sup> Cf. L. BEAUDUIN, *La piedad de la Iglesia*, 40.

<sup>98</sup> Pío X. «Motu Proprio *Tra le sollecitudini*», 331. El texto es publicado en el *Acta Sanctae Sedis* en italiano (331) y en latín (388). En la versión italiana la expresión utilizada es *partecipazione attiva*, que corresponde perfectamente a la expresión *actuosa participatio* utilizada en *Sacrosanctum concilium* (14b), como se puede verificar en la versión italiana del Documento, donde se encuentra el subtítulo: «*Necessità di promuovere l'educazione liturgica e la partecipazione attiva*». En la versión latina del Motu Proprio, cuyo título es *Inter plurimas pastoralis officii sollicitudines*, la expresión encontrada no es literalmente *actuosa participatio*, sino *participatio divinatorum mysterium*, que tiene el mismo sentido dentro del contexto del Motu Proprio.

<sup>99</sup> La expresión *pagar la misa* suena rara en nuestros días, pero la legislación litúrgica y canónica de la época no permitía las misas con intenciones comunitarias como se hace muchas veces en nuestros días. Por eso, había una intención específica solicitada por un fiel concreto, o una comunidad, al cual el autor caracteriza como el que «paga la misa», es decir, que proporciona la ofrenda material (con su correspondiente acto oblativo interior) que será ofrecida sacramentalmente por el ministro ordenado.

<sup>100</sup> El autor escribe en la época de la misa Tridentina y cita las palabras introductorias: «*Gratias agamus Domino Deo nostro. – Dignum et iustum est. Vere dignum et iustum est, aequam et salutare, nos tibi semper et ubique gratias agere, Domine sancte, Pater omnipotens*».

Dios, en Cristo, a la oblación de los preciosos dones de la Cena, de la Víctima del Calvario y de su Sangre redentora, ofrecidos por la Iglesia, a través del sacerdote ministerialmente ordenado. Esta grandeza de la participación conferida por el carácter bautismal que configura cada cristiano con su Cabeza, que es Cristo, habilita cada uno para la función también de oferentes, que a todo cristiano conviene por intermedio de los sacerdotes, de modo que no se hace fructificar el *sacrificio exterior*, por muy excelso y valioso que sea, sino a condición de unir a él el *sacrificio interior* del que debe aquél ser expresión y que en modo alguno puede faltar. Si existe, así, un deseo de oblación e inmolación personal del cristiano en unión con la entrega de Cristo profesada por el Santo Sacrificio, éste es el gran tesoro que nos es confiado y una gran gloria para los que, al salir de una misa, puedan repetir, parafraseando a san Pablo «completé en mí carne lo que faltaba a los sufrimientos de Cristo, a favor de su Cuerpo que es la Iglesia» (cf. Col 1,24)<sup>101</sup>.

Es importante recordar que el autor escribe esto muchísimo antes del Concilio Vaticano II, que instituye las respuestas comunitarias y momentos mayores de participación externa de la asamblea en el rito litúrgico, dejando claro que la *actuosa participatio* de que habla la Constitución *Sacrosanctum concilium* no consiste en los actos externos participativos, sino sobre todo en una actitud oblativa interior y efectiva, que se exterioriza con las respuestas de la asamblea instituidas por la reforma litúrgica propuesta por el Concilio.

En este sentido, también el papa Pío XII, en la Encíclica *Mediator Dei* (101-102), insiste con paternal solicitud en la participación efectiva de los fieles en el sacrificio eucarístico, que no debe ser confundida con la potestad sacerdotal:

Aquello del Apóstol, «habéis de tener en vuestros corazones los mismos sentimientos que tuvo Jesucristo en el suyo», exige a todos los cristianos que reproduzcan en sí, en cuanto al hombre es posible, aquel sentimiento que tenía el divino Redentor cuando se ofrecía en sacrificio [...]. Exige, además, que de alguna manera adopten la condición de víctima, abnegándose a sí mismos según los preceptos del Evangelio, entregándose voluntaria y gustosamente a la penitencia, detestando y expiando cada uno de sus propios pecados. Exige, finalmente, que nos ofrezcamos a la muerte mística en la cruz juntamente con Jesucristo, de modo que podamos decir como San Pablo: «Estoy clavado en la cruz juntamente con Cristo». Empero, por el hecho de que los fieles cristianos participen en el sacrificio eucarístico, no por eso gozan también de la potestad sacerdotal, cosa que, por cierto, es muy necesario que expliquéis claramente a vuestra grey.

Para el Papa, la participación verdadera de los fieles consiste en ofrecerse también como víctimas, haciendo de sí mismos una «ofrenda agradable a Dios» (cf. Rm 12,1) para que, purificados de sus impurezas, reproduzcan la imagen de Jesucristo que se ofrece al Padre<sup>102</sup>. Esta unión de la intención y ofrenda personal del cristiano con la de Cristo era vista por Pedro Lombardo de un modo especial en el agua añadida al vino en el rito eucarístico. Lombardo afirma, en la línea de lo que ya pensaban algunos Padres

<sup>101</sup> M. DE LA TAILLE, «Valor del sacrificio de la Misa», 108-112.

<sup>102</sup> Cf. MD 120-124.

de la Iglesia<sup>103</sup>, que el agua que se mezcla con el vino significa la humanidad redimida, mientras el vino representa la sangre de Cristo. En conclusión, el *Maestro de las Sentencias* señala que esta unión se realiza en el cáliz de Cristo para que esa mezcla no pueda separarse (*Sent. IV, XI, 6.7*)<sup>104</sup>. La mezcla del agua — los fieles — y del vino — Cristo —, simboliza la unión de la naturaleza humana de los cristianos con la naturaleza divina de Cristo y, al mismo tiempo, la unión de la naturaleza humana y la divina en Cristo<sup>105</sup>. También en el rito del *fermentum*<sup>106</sup>, santo Tomás — basado en el papa Sergio — ha encontrado una figuración de la humanidad glorificada y, consecuentemente, de María:

*La parte de la hostia introducida en el cáliz significa el cuerpo del Señor ya resucitado, o sea, el mismo Cristo, la Santísima Virgen y los santos que estén ya en la gloria con su cuerpo. La parte comida significa el cuerpo peregrino todavía sobre la tierra, o sea, que los que viven en la tierra se unen mediante el sacramento, y son triturados por el*

---

<sup>103</sup> Sobre este tema se destaca la Epístola 63 de san Cipriano, en que el obispo de Cartago, escribiendo a Cecilio, obispo de Bilita, enseña que en el sacrificio del cáliz ha de ofrecerse vino mezclado con agua, afirmando claramente la presencia real en el pan y en el cáliz del sacrificio. Encuentra una profecía de esta mezcla en el Libro de los Proverbios (9,2), en que se dice que la Sabiduría sacrificó a sus víctimas: «ha mezclado su vino; hasta ha preparado su mesa». Posteriormente, demuestra detenidamente la relación bíblica entre el agua y el bautismo, para luego relacionar con la acción de Cristo en la Cena, al mezclar agua y vino en el cáliz. Su argumentación conduce a afirmar que «en el agua se figura el pueblo y en el vino se representa la sangre de Cristo», que mezcladas ya no pueden separarse. Cuando en el cáliz se mezcla el agua con el vino, el pueblo se une con Cristo, y la multitud creyente se adhiere a aquel en el que creyó. Sustenta, consecuentemente, que en la consagración del cáliz del Señor no se puede ofrecer ni agua sola ni vino solo, porque «si se ofrece sólo vino estaría la sangre de Cristo sin nosotros, y si se ofrece sólo agua está el pueblo sin Cristo». Cuando ambos se fusionan — concluye — se hacen una misma cosa, entonces se completa el misterio espiritual y celestial. Un dato poco recordado es que también en el pan eucarístico encontramos una mezcla semejante. San Cipriano resalta que «tampoco el cuerpo del Señor puede ser ni harina sola ni agua sola, sino que es necesario que ambas estén unidas y ligadas, en la fusión de un solo pan». En este misterio, enseña, está representada la unión de nuestro pueblo, ya que, así como muchos granos reunidos y molidos juntos hacen un solo pan, así sabemos que en Cristo sólo hay un cuerpo con el que nosotros estamos unidos y fundidos. SAN CIPRIANO DE CARTAGO, *Cartas*, 291-301. Esta enseñanza de san Cipriano encuentra eco también en santo Tomás de Aquino, que puntualiza: «Cuando el agua se une al vino en el cáliz, el pueblo se une a Cristo» (*S. Th.*, III, q. 74, a. 6). Cf. G. MERCIER, *Cristo y la liturgia*, 134.

<sup>104</sup> Sobre la doble consagración del pan y del vino, Pedro Lombardo tiene una interpretación *sui generis*: «El pan se refiere a la carne y el vino al alma» porque el vino se hace la sangre, en la cual, «según los físicos, se asienta el alma» (sic). La doble consagración significa, para Lombardo, la doble liberación alcanzada por el sacrificio de Cristo: del cuerpo y del alma, la carne para la salud del cuerpo y la sangre para la del alma. Sin embargo, afirma claramente que en cada una de las especies se recibe a Cristo entero (*Sent. IV, XI, 6.7*).

<sup>105</sup> Cf. J.A. ABAD IBÁÑEZ – M. GARRIDO BONAÑO, *Iniciación a la liturgia de la Iglesia*, 317.

<sup>106</sup> Con el nombre «*fermentum*» se designó el trozo de pan eucarístico que el Papa, desde su misa, enviaba a otras iglesias «titulares de Roma». A partir del quinto siglo, en Roma, la misa dejó de ser única y se pasó a celebrar en las periferias de la ciudad, a partir de entonces, como un gesto simbólico, desde la misa presidida por el Papa, se enviaba a esas iglesias, por medio de los acólitos, un trozo de Pan eucarístico, para que lo mezclaran en el cáliz de las respectivas misas, subrayando la unidad con el obispo. El papa Inocencio I, en 416, afirma que este nombre indicaba bien el carácter de «algo añadido» a la Eucaristía de la iglesia periférica para unirla a la celebrada por el Papa. Cf. J. ADAZÁBAL, «Fermento, Fermentum», *Vocabulario básico de liturgia*, 154

sufrimiento, como el pan es masticado por los dientes. *La parte que permanece en el altar hasta el final de la misa significa el cuerpo de Cristo yacente en el sepulcro.* [...] El cáliz puede tener un doble significado. Primero, la pasión misma, representada en este sacramento. Y en conformidad con este significado, la parte echada en el cáliz significa a aquellos que todavía participan en los sufrimientos de Cristo. Segundo, puede significar también la fruición beatífica, prefigurada también en este sacramento. En cuyo caso, la parte de la hostia echada en el cáliz significa a aquellos que con su cuerpo disfrutaron ya plenamente de la bienaventuranza<sup>107</sup>.

### 4.3. Sacerdocio ministerial y asamblea litúrgica

El carácter humano y divino, visible e invisible de la Iglesia, conlleva a considerar la antropología litúrgica en el equilibrio de los aspectos que entran en juego en esta acción en que Cristo es el actor principal y la Iglesia es actor asociado, poniendo de manifiesto la *synergía* o potencia de la capacidad humana del poder divino transformante. La *synergía*, término clásico entre los Padres de la Iglesia, significa energía conjuntada, poder, capacidad; denotando la misión de Dios y del hombre en Jesucristo y de la energía del Espíritu Santo que colma desde dentro la energía del hombre y lo conforma a Cristo. Hay entonces una unión entre la energía del hombre, suscitada por el Espíritu y la energía de Dios, comportando así un misterio que dificulta distinguir cuál es la parte de Dios y cuál es la parte del hombre. Las respuestas extremas van desde la afirmación agustiniana de que «todo viene de Dios» hasta la teoría pelagiana de que «todo viene del hombre». Sin embargo, la matización del tema muestra que junto al «sin mí nada podéis hacer» (Jn 15,5) está la afirmación de que «yo concederé todo lo que pidáis en mi nombre para que el Padre sea glorificado en el Hijo» (Jn 14,13; cf. 15,7). Con la Encarnación y el consecuente misterio de la unión hipostática, la persona de Cristo, con su doble naturaleza es no solamente la revelación de la *synergía* sino la fuente de toda acción *teantrópica*, en las cuales el hombre «participa» en la acción divina por el poder del Espíritu Santo. Así, en esta realidad sinérgica y teantrópica radica toda la eficacia salvífica de la liturgia cristiana en la cual Dios ha concedido a los hombres realizar su filiación divina y su configuración con Cristo para ser una sola cosa con Él: su Cuerpo místico eclesial. De este modo la energía divina que se une al acto humano, encontrando en la *epiclesis* la expresión de la presencia pneumática en la acción litúrgica, conforma la unión del hombre con Dios y permite hablar del *homo liturgicus*<sup>108</sup> como criatura e imagen de Dios, que es actor y sujeto no solamente pasivo de las acciones litúrgicas, capaz de relacionarse con Dios y con los demás hombres e inmerso en el universo cósmico como unidad consustancial alma-cuerpo, capaz, también, de ser mediador y al mismo tiempo necesitado de la mediación.

La primera mediación humana es la Iglesia misma, manifestada en dos aspectos que presentan diferencia de esencia<sup>109</sup> y semejanza de raíz: el sacerdocio ministerial y la

<sup>107</sup> S. Th. III, 83, a. 5, ad. 8-9.

<sup>108</sup> Para Julián López Martín, el *homo liturgicus* es el bautizado (y confirmado), configurado y asimilado a Cristo para la liturgia «en el Espíritu y la verdad».

<sup>109</sup> Son precisas las palabras de *Lumen gentium* (10): «El sacerdocio común de los fieles y el sacerdocio

asamblea litúrgica, con una integración del aspecto sacral-religioso — el concepto de lo sagrado como poder o hierofanía — de los signos litúrgicos, manteniendo la relación entre la acción de Cristo que concede la potestad espiritual por el sacramento del Orden y la asamblea que constituye la Iglesia, a la cual pertenecen, en igualdad radical todos los bautizados. Así la liturgia es un verdadero cauce para el diálogo del hombre con Dios y de Dios con el hombre en el horizonte de la celebración, condicionado por las actitudes personales de los que participan en el acto litúrgico, no para los efectos *ex opere operato*, mas para todos los efectos *ex opere operantis* de los cuales resultarán los frutos de la acción litúrgica que pueden ser mayores o menores, aunque la *res tantum* sacramental sea siempre eficaz<sup>110</sup>.

A partir del sacrificio redentor de Cristo el culto divino pasa a ser celebrado no como figura, sombra o representación, sino como sacramento perfecto y solemne, no más en un templo específico localizado en Jerusalén, sino en todas partes y por todos los pueblos de la tierra. La dignidad sacerdotal ya no es un derecho hereditario o una dádiva política, sino un inmerecido don recibido sacramentalmente por la más santa unción originada en la cruz y en la ofrenda sacrificial hecha por el Hombre-Dios en la Última Cena. Finalizado su sacrificio y resucitando en gloria, Jesucristo se sometió a las leyes del túmulo y esta sumisión, radicalmente opuesta a la rebeldía del primer Adán, destruyó el poder de la muerte rompiendo su perpetuidad, transformándola de eterna en temporal, de modo que, así como en Adán todos morían, en Cristo todos reviven para la eternidad (cf. 1Co 15,22)<sup>111</sup>.

La muerte-resurrección del Señor establece un orden sacramental a través del cual la Iglesia, además de su dimensión invisible, se constituye, por participación en la acción de Cristo, en una estructura visible conformada por los sacramentos del Bautismo y del Orden. El primero es la condición básica y radical de todos sus miembros, por la cual su estructura es esencialmente sacerdotal, profética y regia, participante de la *tria munera* de Cristo, «columna vertebral» del cuerpo eclesial. Por otro lado, la potestad espiritual del sacerdocio es el aspecto que expresa de modo más perfecto la misión mediadora de Cristo, de modo que el profetismo y la realeza en Él pueden ser consideradas sacerdotales y su sacerdocio se ejerce por acciones proféticas y reales. Así, la estructura orgánica de la Iglesia es también vertebrada por la acción de aquellos que reciben, por el sacramento del Orden, la configuración ontológica con Cristo-Cabeza y por ende la potestad de actuar *in persona Christi Capitis* y celebrar, con esta potestad, los sacramentos que permiten la comunión de cada hombre con Cristo y de la Iglesia con Él, haciendo posible la presencia sacramental y real en la historia e insertando en el misterio Pascual a los hombres en la Iglesia, conformando ésta como una «comunidad sacerdotal orgánicamente estructurada» en la cual no se deben separar

---

ministerial o jerárquico, aunque diferentes esencialmente y no solo en grado, se ordenan, sin embargo, el uno al otro, pues ambos participan a su manera del único sacerdocio de Cristo».

<sup>110</sup> Cf. J. LÓPEZ MARTÍN, *En el espíritu y en la verdad (2): Introducción antropológica a la liturgia*, 47-51; 53-55.

<sup>111</sup> Cf. SAN LEÓN MAGNO. *De Passione Domini VIII*, 8: PL 54, 342.

las partes diversas en la única acción litúrgica, aunque en la misma cada uno de sus miembros actúe mediante distintas formas de participación<sup>112</sup>.

La actuación sacerdotal *in persona Christi* encuentra una excelente explicación en las palabras del Santo Padre Juan Pablo II:

El sacerdote ofrece el santo sacrificio «*in persona Christi*», lo cual quiere decir más que «en nombre» o también «en vez» de Cristo. «*In persona*», es decir, en la identificación específica, sacramental, con el sumo y eterno Sacerdote, que es el autor y el sujeto principal de su propio sacrificio, en el que verdaderamente no puede ser sustituido por nadie [...]. La toma de conciencia de esta realidad arroja una cierta luz sobre el carácter y sobre el significado del sacerdote-celebrante que, llevando a efecto el santo sacrificio y obrando «*in persona Christi*», es introducido o insertado, de modo sacramental y al mismo tiempo inefable, en este estrictísimo «*sacrum*», en el que, a su vez, asocia a todos los participantes en la asamblea eucarística<sup>113</sup>.

La relación orgánica y jerárquica entre el sacerdocio bautismal de los fieles y el ministerial no es una novedad creada por el Concilio Vaticano II<sup>114</sup>, sino un tema siempre vivo en la Iglesia, como señala Odo Casel, citando a Clemente Romano, uno de los más antiguos sucesores de Pedro:

Dentro de la estructuración de la Iglesia coopera a la realización de la liturgia cada miembro en su lugar y en su puesto, como nos declara san Clemente Romano (*I Clem.* 31,3).

Para Casel, esta afirmación significa que los *christifideles*, gracias a su entroncamiento objetivo en el Cuerpo de Cristo, son miembros necesarios y esenciales<sup>115</sup> de la comunidad litúrgica. Sin embargo, para que esta participación sea perfecta se requiere que este sacerdocio común se actualice con la vivencia personal y mantenga siempre prendida la llama de su vitalidad, por la participación y unión en la ofrenda sacramental<sup>116</sup>.

<sup>112</sup> Cf. C.A. ROSELL DE ALMEIDA, «Apuntes sobre el sacerdocio común de los fieles y el sacerdocio ministerial», 39-47.

<sup>113</sup> JUAN PABLO II, «Carta *Dominicae Cena*, sobre el misterio y el culto de la Eucaristía, n. 8», 128-129.

<sup>114</sup> Como resalta Vagaggini, hay que poner de lado, cuando se trata del tema de la relación armónica entre el sacerdocio común y el ministerial, todas las desviaciones netamente heréticas que desde Tertuliano, pasando por Lutero y llegando hasta teólogos modernos que se dicen católicos, procuran quitar cualquier distinción esencial entre los mismos, o toman una postura minimalista, que interpreta la palabra sacerdocio referida a los fieles en orden al sacerdocio jerárquico en sentido puramente metafórico, incluso en sentido equívoco. Por este motivo la Encíclica *Mediator Dei* puso en guardia la teología católica contra semejantes tendencias. Cf. C. VAGAGGINI, *El sentido teológico de la liturgia. Ensayo de liturgia teológica general*, 150.

<sup>115</sup> No para la validez, sino para proporcionar el clima ideal de la celebración litúrgica. Evidentemente, entre los fieles no ordenados, no existe sacerdocio ni sacrificio sino en dependencia y unión con el sacerdote jerárquico, en último término con la misa, porque entre los *christifideles* todos los actos sacerdotales, fuera del que ellos ejercen participando en la misa, no son tales sino en cuanto son preparación y consecuencia de aquél. Por ende, el ejercicio del sacerdocio de los fieles en la misa implica necesariamente la unión y dependencia con el sacerdocio que Cristo ejerce en la misma por medio del sacerdocio jerárquico. Cf. C. VAGAGGINI, *El sentido teológico de la liturgia. Ensayo de liturgia teológica general*, 157.

<sup>116</sup> Cf. O. CASEL, *El misterio del culto cristiano*, 123-124.

Se comprende así que el sacerdote se identifica sacramentalmente con Cristo, representando al Redentor en la condición de víctima que se ofrece por la salvación de la humanidad. Esta identificación con Cristo sacerdote constituye el centro neurálgico del sacramento del Orden. El ministerio conferido permite eficazmente la posibilidad de renovar este acto por el cual Cristo entrega su Cuerpo y derrama su Sangre, realizando la función mediante la cual Él mismo «sirve» incesantemente al Padre en la obra de nuestra salvación<sup>117</sup>. Este servicio es constituyente de la edificación de la Iglesia, que se configura con su Fundador a través de la celebración de la eucaristía<sup>118</sup>, considerada, sobre todo, en su modalidad de sacrificio<sup>119</sup>.

El binomio armónico formado por el sacerdocio ministerial y el bautismal permite comprender que cuando la comunidad eclesial celebra los sacramentos, y en especial la Eucaristía, la Iglesia no sólo actúa *in persona Christi*, sino que se podría decir que es la persona de Cristo quien obra, ya que en su grado máximo de actuación la Iglesia expresa y es el actuar de Cristo. Por esto ella encuentra su máxima plenitud sacerdotal a través de los ministros ordenados, cuya mediación es una con la de Cristo, única profesada y vivida por la misma Iglesia. Esta mediación única de Cristo determina que el ministro no pueda ser concebido fuera de la referencia de la Iglesia creyente, que incluye la colaboración del sacerdocio común como expresión del pueblo sacerdotal (cf. 1P 2,9). Así, ministro y pueblo fiel se complementan mutuamente para realizar el culto verdadero, de modo que el sujeto integral de la acción litúrgica es siempre toda la Iglesia, compuesta de cabeza y de miembros. Es exactamente aquí que se hace claro que los planos diferentes del sacerdocio ministerial y del sacerdocio común no se oponen, sino que se complementan en la constitución de la asamblea litúrgica conformada por ambos, en toda su integridad y radicalidad. La expresión tan común «presidente de la asamblea» deja claro que todos la constituyen pero uno la preside, de modo que toda la asamblea es partícipe de la acción litúrgica, pero la asamblea sin el presidente es incapaz de producir el sacramento, mientras que el presidente, sin los demás componentes de la asamblea lo puede hacer, por actuar *in persona Christi*. La Última Cena fue compuesta por una asamblea en que todos participaron, pero si Cristo hiciera su ofrecimiento a solas con el Padre, tendría igual valor, mientras si todos los apóstoles la hubieran hecho sin Cristo, no alcanzaría ningún significado salvífico vinculante.

En los Hechos de los Apóstoles encontramos la elogiosa descripción lucana de la asamblea que se reúne, perseverante en la oración, en la comunión y en la fracción del pan (cf. Hch 2,42), hecho que se repite ininterrumpidamente, haciendo de nuevo presentes la victoria y el triunfo de Cristo por la fuerza del Espíritu Santo (Cf. SC 6). En esta primitiva asamblea, Lucas presenta cuatro grupos de personas reunidas en el mismo lugar: los apóstoles, un grupo de mujeres, los parientes de Jesús y María (la única que el

---

<sup>117</sup> Cf. JUAN PABLO II, «Carta del 8 de abril de 1979 a los sacerdotes, por ocasión del Jueves Santo, 4», 399.

<sup>118</sup> Cf. JUAN PABLO II, «Carta Encíclica *Redemptor hominis*, del 04 de marzo de 1979, 20», 311.

<sup>119</sup> Cf. A. BANDERA, *La vida religiosa en el misterio de la Iglesia. Concilio Vaticano II y santo Tomás de Aquino*, 132-134.



hagiógrafo menciona con su nombre propio, indicando su cualificación determinante: «la Madre de Jesús»). A modo de prólogo, Lucas traza una expresión sumaria de la que se vale para concatenar las sucesivas escenas de los hechos, con base en la primitiva asamblea reunida, en función de Cristo, alrededor de María, caracterizando a la Iglesia, desde sus inicios, como una comunidad fundamentalmente mariana<sup>120</sup>. La asamblea es la comunidad que se reúne y se siente convocada para el culto, como signo sagrado y epifanía de la Iglesia que ejerce una función sacerdotal en medio del mundo y a favor de todos los hombres<sup>121</sup>, jerárquicamente constituida, legítimamente congregada en un determinado lugar para una acción litúrgica y altamente cualificada por la presencia salvífica particular de Cristo<sup>122</sup>. La asamblea responde a la llamada del Señor, escucha su palabra y participa en actividades simbólicas que manifiestan su presencia y su acción.

Prefigurada en la asamblea cultural de Israel, la asamblea cristiana desempeña un papel decisivo en la experiencia pascual y eucarística de la Iglesia, no confundándose con la misma Iglesia, puesto que la asamblea existe en el momento de la celebración y se disuelve cuando termina, mientras que la Iglesia permanece también fuera de la celebración y la comunidad tiene otros modos diversos de realización y expresión. La asamblea se reúne en virtud de la fe, pero también en orden a la fe, en tensión a la realidad teológica del cuerpo de Cristo, lo que hace que esta asamblea pueda ser considerada santa, aunque reúna personas pecadoras, expresando una profunda dialéctica entre unidad y pluralidad, no como una amalgama de individuos anónimos e impersonales, sino como una comunidad dotada de carismas y de dones, estructurada con una jerarquía de servicio y de caridad, como una realidad local, circunscrita y particular, que refleja la totalidad de la Iglesia en el momento litúrgico específico, en que concelebra con Cristo, en cuya persona actúan los ministros ordenados<sup>123</sup>, configurados con Aquel que es la «piedra angular» (1P 2,7). Sólo desde Cristo es posible entender el verdadero y profundo sentido del ministerio ordenado, que es una prolongación del ministerio del mismo Cristo y que, por tanto, exige una relación de amistad con Él: «Ya no os llamo siervos, porque el siervo ignora lo que hace su señor; yo los llamo amigos, porque les he dado a conocer todo lo que oí de mi Padre» (Jn 15,15). En estas palabras, afirma Benedicto XVI, se podría ver incluso la institución del sacerdocio.

El Señor nos hace sus amigos: nos encomienda todo; encomienda a Sí mismo, de forma que cada sacerdote pueda usar con propiedad el «yo» de Cristo, pueda actuar *en su Persona*. Cristo se ha puesto con total confianza en manos del sacerdocio ministerial por Él instituido. En todos los signos de la ordenación sacerdotal es posible encontrar un factor de analogía teológica que los relaciona íntimamente: Cristo transmite su

---

<sup>120</sup> Cf. MC 28.

<sup>121</sup> Cf. LG 1.8; SC 2.5.26; GS 40.

<sup>122</sup> Cf. A. CUVA, «Asamblea», NDL, 167.

<sup>123</sup> Cf. M. AUGÉ, *Liturgia. Historia. Celebración. Teología. Espiritualidad*, 57-64.

misterio más profundo y personal, confiando al sacerdote personalmente lo que es suyo, poniendo en sus manos las llaves para abrir la puerta de la casa del Padre<sup>124</sup>.

Esta experiencia de inserción en la comunidad de los amigos de Cristo permite al sacerdocio ministerial la característica de estar ontológicamente injertado en Cristo para que, partiendo de Él y actuando, con propiedad, en su nombre y en su Persona el sacerdote sea capaz de decir (y vivir), las palabras de María: «Hágase en mí según tu palabra» (Lc 1,38) y de identificarse con Cristo en su entrega sacrificial por todos, hasta el *Consummationem est*. Este hacerse uno con Cristo, *crisificarse*, es lo que se ofrece, se pide y se exige al sacerdote, de modo que el sacramento que lo diferencia esencialmente en medio a la asamblea litúrgica puede convertirse para él en juicio de loor o de condena<sup>125</sup>.

#### 4.4. Relación intrínseca entre la liturgia y la salvación cristiana

En su sacrificio redentor, Cristo determina el único medio de salvación por lo cual el hombre puede alcanzar la comunión con Dios. Antes y después de su muerte en el Gólgota, Él instituye los medios por los cuales los seres humanos pueden participar de esta salvación alcanzada por el único hombre capaz de ofrecerse en sacrificio «de agradable olor a Dios». Con esta institución divina de la liturgia cristiana se establece, en el ámbito de la fe, de las palabras y de los hechos salvíficos obrados por Cristo, el camino único e indispensable para la participación en los frutos de ellos derivados, de modo especial de su muerte y resurrección, que une, por el misterio pascual, la existencia terrena de Jesús con su vida gloriosa, determinando que la celebración debidamente vivida y comprendida sea el camino seguro para alcanzar la unidad con Dios.

Como persona indivisa, el Verbo encarnado obra la salvación de modo único, en el cual no se puede insertar una separación entre la acción del Verbo y de Jesucristo hombre. Juan Pablo II afirma que «Cristo no es diferente de Jesús de Nazaret»<sup>126</sup>, por eso no es posible hacer de la cristología una *jesuología*<sup>127</sup>, puesto que es imposible separar en dos sujetos una sola persona, como deseaban las herejías de corte nestoriano<sup>128</sup>. Esta centralidad y unicidad de la mediación salvífica que nace de la Encarnación implica también la unicidad del sacrificio redentor de Cristo, sumo y eterno Sacerdote (cf. Hb 6,20; 9,11; 10,12-14), que en su evento de encarnación, muerte

<sup>124</sup> Cf. BENEDICTO XVI. *Homilias sobre el año litúrgico. Homilias de Benedicto XVI en el primer año de su pontificado*, «Homilía en la Misa Crismal del Jueves Santo del 13 de abril de 2006», 46.

<sup>125</sup> P. HIDALGO DÍAZ, *Reflexiones sobre la Iglesia y el ministerio ordenado*, 204-210.

<sup>126</sup> RMI 6.

<sup>127</sup> Eloy Bueno de la Fuente explica que en la Iglesia, icono de la Trinidad, debe reflejarse la identidad personal del Hijo y la peculiaridad de su misión. Por eso advierte para el riesgo de las disociaciones (cristología/neumatología, unidad/pluralidad, jesuología/cristología, institución/carisma...) o la relativización del pasado y de la tradición. Cf. E. BUENO DE LA FUENTE, *Eclesiología*, 47, 288.

<sup>128</sup> Para Schillebeeckx existe el riesgo de que los cristianos olviden la *teocentricidad* de la venida de Cristo, cayendo en una *jesuología* de escaso contenido. Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Los hombres relato de Dios*, 195-196.

y resurrección ha llevado a cumplimiento la historia de la salvación, que tiene en Él su plenitud y su centro<sup>129</sup>.

Después de la Ascensión y de modo especial con el evento de Pentecostés, la liturgia es el elemento esencial instituido por Cristo para hacer actual su acción salvífica y realidad histórica en la Iglesia para todo creyente, de modo que se puede decir que la liturgia es «historia de la salvación en acto»<sup>130</sup>. En esta comunidad primitiva que acaba de recibir el Espíritu Santo, la presencia de María era única e indispensable. Por su fe y confianza ella había atraído al Espíritu Santo como un espejo que focaliza los rayos del sol, desencadenando lo que se puede llamar el «incendio de Pentecostés»<sup>131</sup>, convirtiéndose en el modelo de la Iglesia suplicante, como lo afirma con seguridad el ya mencionado prefacio de María, Madre de la Iglesia<sup>132</sup>.

A partir de este momento estructurante de la eclesiogénesis<sup>133</sup>, reunidos con María, la Iglesia pasa a ejercer su función ya anteriormente instituida, de ser vehículo de los sacramentos, siendo ella misma sacramento de su Fundador, no constituyendo una simple asamblea reunida, sino una realidad material que contiene en sí el misterio de Cristo, constituida por Él en garantía sacramental de la salvación. Lo esencial en la Iglesia es comunicar la salvación en Cristo, verificada en la historia real de la humanidad, no añadiendo su misión a la de Cristo y del Espíritu, sino siendo su sacramento. No es difícil entonces percibir la continuidad entre salvación y liturgia, salvación e Iglesia; puesto que no es posible encontrar a Cristo sin el Espíritu y sin la Iglesia, como tampoco es posible encontrar a la Iglesia sin Cristo y sin el Espíritu. La salvación de Dios tiene un rostro sacramental que es Cristo, en el cual Dios muestra al hombre su rostro. Si Cristo es el rostro de Dios, el rostro eclesial de Cristo es la Iglesia, puesto que Cristo es el sacramento del Padre y la Iglesia es el sacramento de Cristo, que la fundó con la misión especial de ser instrumento de salvación.

La doble dimensión interior y exterior de todo acto litúrgico no limita la acción divina en los casos excepcionales en que no existe la posibilidad de la acción ritual de acuerdo con los cánones litúrgicos, como es, por ejemplo, el caso del bautismo de deseo, sea implícito o explícito. En estos casos, sin embargo, la gracia salvífica producida por Cristo y transmitida por el acto sacramental, no deja de ser eficaz, aunque esté exenta de los actos exteriores instituidos por Cristo y por la Iglesia<sup>134</sup>. Fuera de esas situaciones extraordinarias, la participación litúrgica es la situación concreta en la cual

---

<sup>129</sup> DI 13.

<sup>130</sup> Cf. J. CASTELLANO, *Liturgia y vida espiritual. Teología, celebración, experiencia*, 223.

<sup>131</sup> Cf. J. LAFRANCE, *En oración con María, la Madre de Jesús*, 14.

<sup>132</sup> MR, 490.

<sup>133</sup> Citando a Yves Congar, Eloy Bueno sustenta que «el envío del Espíritu, vinculado al envío apostólico, es un momento estructurante de la eclesiogénesis. El Espíritu es cofundador de la Iglesia y ésta recibe desde un principio una dimensión pneumatológica esencial». E. BUENO DE LA FUENTE, *Eclesiología*, 67. El texto de Congar referido por Eloy Bueno es el capítulo I del Libro II de la obra: Y-M. CONGAR, *El Espíritu Santo*, 207ss.

<sup>134</sup> La *Sacrosanctum concilium* (33) afirma claramente: «Los mismos signos visibles que usa la sagrada Liturgia han sido escogidos por Cristo o por la Iglesia para significar realidades divinas invisibles».

la dimensión interior, unida a la exterior, promueve la ocasión propicia para la recepción de la gracia santificante. Las oraciones que dirige el sacerdote en representación del Señor se dice en nombre de todo el pueblo, por tanto, cuando la Iglesia ora, canta, o actúa, la fe de los participantes se alimenta y sus almas se elevan a Dios a fin de tributarle un culto racional y recibir la gracia emanada de Cristo, que les llega a través de la Iglesia, por la cual brilla la luz divina<sup>135</sup>. Por eso la patrística utiliza la expresión *mysterium lunae* para referirse a ella, dejando claro que la fuerza de la gracia santificante viene de Cristo, es creada por Dios, pero, en la oscuridad de la noche del pecado llega al hombre por su reflejo en la Iglesia, como la luz del sol rompe las tinieblas de la noche a través de su reflejo en la luna. Como epifanía de Cristo y lugar en el tiempo en que los hombres pueden encontrarse con Dios, la Iglesia tiene el deber de establecer la salvación en este mundo concreto, no sólo de modo invisible, sino visiblemente, como afirma *Lumen gentium* (n. 2). En la medida en que la Iglesia ofrece la salvación que es don y lucha, es presente gratuito y compromiso, o, por omisión de sus miembros, deja de ofrecerla, ella podrá ser instrumento o impedimento de salvación, puesto que es a través de las mediaciones sacramentales que llegan a los hombres los dones salvíficos.

En función del eje central de la liturgia, que es la salvación, ella se hace momento síntesis de toda la historia salvífica y, consecuentemente, de todo el misterio de Cristo que se inicia en la Encarnación. Por ello, la Constitución *Sacrosanctum concilium* (103) afirma que «En María la Iglesia admira y ensalza el fruto más espléndido de la redención». En María acontece la Encarnación, en la cual, afirma san Pablo, el Hijo de Dios, nació «de» María (Ga 4,4). Esta importante precisión paulina deja claro que María es instrumento utilizado por Dios, pero en cierto sentido también actúa en el «drama» de la salvación humana. Es decir, su rol no es de medio, sino de co-protagonista del hecho central de esta historia, que es la Encarnación. Exactamente por este motivo conviene recordar el discurso de Pablo VI en la promulgación de la Constitución *Lumen gentium*, en el cual invocó a María con el título de *Mater ecclesiae*. El pontífice presentó tres motivos para esta invocación:

- En cuanto Madre divina del Verbo encarnado, cabeza del Cuerpo místico que es la Iglesia;
- En virtud de su cooperación al misterio redentor de la cruz y por razón del título que el mismo Cristo le dio en esa ocasión;
- En virtud de la maternidad espiritual que ejerce hoy respecto de la constitución (nacimiento) y del crecimiento de la Iglesia de Dios, Cuerpo de Cristo y Templo del Espíritu Santo.

Con esta precisión teológica, Pablo VI presenta la razón de ser del culto litúrgico no sólo privado, sino oficial, que la Iglesia tributa a la Virgen María, relacionando los

---

<sup>135</sup> Cf. SC 33.

eventos salvíficos iniciados con la Anunciación y compartidos por ella en toda la vida con Cristo, como fundamentos del culto eclesial a la Madre del Redentor<sup>136</sup>.

Ahora bien, en sentido histórico la encarnación, la pasión, la muerte y la resurrección de Jesucristo son hechos que pertenecen al pasado, pero entre el pasado y el presente no existe un vacío, sino una presencia real y perpetua de los hechos salvíficos actualizados en la liturgia. La consecuencia lógica de esta premisa es que la salvación en el presente y en el futuro está intrínsecamente unida a la liturgia y por tanto a la Iglesia. La salvación se alcanza por Cristo, por la gracia santificante y por la misericordia divina, evidentemente correspondidos por la aceptación libre de la voluntad humana. Si la liturgia es el acueducto de las gracias salvíficas, ella es indispensable y está intrínsecamente ligada a la salvación cristiana. En este sentido, puesto que la salvación es fruto del «acontecimiento de Cristo», el cual está intrínsecamente ligado a la acción litúrgico-sacramental y, tanto la liturgia cuanto los sacramentos son corolario de la presencia histórica de Cristo como Dios y hombre, no se puede negar la estrecha relación que existe entre la salvación cristiana y el medio por el cual el Hijo de Dios se hizo «Hijo del hombre»: María.

Encontramos aquí tres puntos relacionados que proponen una reciprocidad en esta relación: la salvación es obra de Cristo y se hace presente por la liturgia; Cristo hace posible la salvación y la liturgia naciendo «de María»; María es el eslabón que une Cristo, liturgia y salvación.

La obra de la salvación se realizó primero en María, anticipando en ella los frutos del misterio pascual y luego fue participada por ella. Por eso, teniendo al Autor de la vida en su interior, aunque no podría describir con palabras exactas lo que estaba en sus entrañas, cantó en acto de auténtica profecía el *Magnificat*, exponiendo en un cántico nuevo la imagen del culto verdadero que el ser humano debe prestar a su Creador<sup>137</sup>.

Es evidente el paralelismo entre la presencia de Cristo en la liturgia de la Iglesia, y la presencia de María, fundamento de su actual e indisoluble comunión con la salvación alcanzada por su Hijo. Este paralelismo entre historia de la salvación en la que María está presente y celebración de esta historia en la que María es evocada en el memorial de Cristo, fundamenta el misterio de comunión inescindible de la Madre de Dios con la obra del Hijo, como afirma LG 65:

María, en efecto, ha entrado profundamente en la historia de la salvación y en cierta manera reúne en sí y refleja las exigencias más radicales de la fe. Al honrarla en la predicación y en el culto, atrae a los creyentes hacia su Hijo, hacia su sacrificio y hacia el amor del Padre.

La liturgia es, por tanto, una realidad de salvación sujeta a la economía divina revelada, que se cumple en la vida y en la historia de la Iglesia, constituyéndose como realidad que involucra a los hombres con Dios y a los hombres entre sí. Su punto de partida es la fe y su punto de llegada es Dios. Consecuentemente, es en la liturgia que se encuentra la comunión de los santos en forma plena, con la unión y prefiguración de la

<sup>136</sup> Cf. J. LAFRANCE, *En oración con María, la Madre de Jesús*, 164.

<sup>137</sup> A. IVORRA, *Compendio de liturgia fundamental. Lex credendi – Lex orandi*, 225.

liturgia celestial, constituyendo un camino perfecto, y necesario para el hombre llegar a esta liturgia preparada por el Padre para sus elegidos<sup>138</sup>.

En **síntesis**, la salvación cristiana sólo puede ser alcanzada por la participación en los méritos del sacrificio de Cristo actualizado y aplicado a los hombres por los actos litúrgicos (Bautismo, Penitencia, Eucaristía, etc.), trazando una relación intrínseca entre la liturgia y la salvación humana. Por otro lado, la pasibilidad de Cristo al sacrificio, así como toda la sacramentología antropológica, se hace realidad a partir del hecho histórico de la Encarnación, en el cual el «sí» de María ejerce una participación activa y fundante. Consecuentemente, la salvación cristiana está intrínsecamente ligada a la liturgia y a la decisión de María, por ser total y esencialmente derivada del misterio pascual de Cristo, consecuente de su Encarnación.

## 5. PRESENCIA DE MARÍA EN LA LITURGIA

La presencia de María en la liturgia cristiana no es una novedad en la Iglesia, como en cierto sentido lo es la reflexión teológica sobre el tema. Esta presencia forma parte de la estructura misma del culto católico como elemento intrínseco (MC 56); asimismo, toda su vida y privilegios están presentes en el ciclo litúrgico de la Iglesia, de modo resumido, pero al mismo tiempo completo. Su primera manifestación bíblica se puede encontrar en la perícopa en la que Isabel proclama su profético loor a los privilegios con que Dios ha colmado a esta mujer elegida (cf. Lc 1,42-45) y es aprobado por la misma Virgen que profetiza<sup>139</sup> la perpetuidad de dicho culto por todas las generaciones, en el cual se ensalzan las maravillas que ha obrado Dios en su persona (cf. Lc 1,48-49).

Este culto se inicia en los primeros tiempos de la Iglesia: Cristo confió a su Madre al cuidado de san Juan y ella estuvo en el centro de la primitiva comunidad en actitud orante; de ella los apóstoles han aprendido mucho de lo que está incorporado en los evangelios de san Mateo y san Lucas. Los apóstoles, discípulos de Cristo llenos del Espíritu Santo recibido en Pentecostés, conocían la santidad de María y su participación en la obra de su Maestro. Por estos datos se puede figurar de qué modo se veneraba a la Madre de Dios en la Iglesia primitiva. Sin embargo, resulta difícil, si no imposible, determinar cuándo se incorporó la devoción a la Virgen María al culto litúrgico de la Iglesia, sobre todo antes del Concilio de Éfeso (431)<sup>140</sup>.

La antigüedad de esta devoción hace difícil precisar históricamente cada momento de su evolución. La misma liturgia atestigüa este hecho presentando a María unida a la primitiva comunidad orante, en la cual, ella «perseveró con los apóstoles en la plegaria

---

<sup>138</sup> Cf. J. CASTELLANO, *Liturgia y vida espiritual. Teología, celebración, experiencia*, 208-209.

<sup>139</sup> El sentido profético de las palabras de María se desprende del propio texto bíblico. Considerando el concepto de carisma profético en las Sagradas Escrituras, se comprende que es Dios quien habla por ella al darle aquella visión del futuro que sólo Él posee. Nos encontramos, por tanto, con un testimonio de la divinidad que quiere para María esa alabanza universal y perenne. Cf. J.M. CASCANTE, *El culto debido a María. Razón de ser, características*, 53-54.

<sup>140</sup> Cf. C. GUMBINGER, «María en las liturgias orientales», 182.

mientras esperaban el Espíritu Santo»<sup>141</sup>. Este texto eucológico se basa en la perícopa bíblica en que María es presentada en un acto litúrgico *lato sensu*, en decir, en espíritu litúrgico, en oración con la primera comunidad, en la cual el hagiógrafo la menciona por su calificación determinante: *la Madre de Jesús*. (cf. Hch 1,14).

La Iglesia primitiva ha encontrado en la devoción mariana la ayuda para la fidelidad a la voluntad de Dios, aumentando orgánicamente la veneración e imitación de las virtudes marianas — aspecto importante del culto — en que los fieles, como el discípulo amado, reciben a María «en sus cosas» y en su vida, naciendo una actitud relacional de la Iglesia con María que se expandirá siempre hasta que «todas las generaciones la reconozcan y la llamen bienaventurada» (cf. Lc 1,48)<sup>142</sup>.

La recitación de la primera parte del Avemaría y del *Magnificat*, así como la memoria de María durante la celebración eucarística, ha sido una práctica habitual de la Iglesia desde los primeros tiempos. El cántico del *Magnificat* no se restringe a una alabanza y reconocimiento de los bienes que Dios le ha concedido, es decir, a su autorrevelación personal<sup>143</sup>; sino también, en sentido de ejemplaridad de María a los fieles, como se puede observar a partir de la hermenéutica del prefacio II de santa María Virgen, donde su cántico de alabanza inspira a exaltar especialmente la generosidad de la Madre de Dios. El prefacio utiliza las palabras de María para agradecer a Dios por mantener su misericordia de generación en generación y, por medio de ella, darnos el Autor de la vida<sup>144</sup>. Además de los cantos de inspiración netamente bíblica, las verdades de fe han sido expresadas también en otras «fórmulas» como el himno *Akathistos*. En las oraciones que ensalzan su Maternidad Divina como el *Sub tuum praesidium*, letanías, rosario, etc. Estas oraciones han quedado plasmadas en fórmulas litúrgicas y en devociones populares. En la liturgia la presencia de María se inserta en el proceso de *comunión* trinitaria, que es la quintaesencia de la vida espiritual: en el Espíritu Santo, por Cristo, al Padre (Ef 2,18)<sup>145</sup> y, por tanto, respeta el justo equilibrio del culto debido a Cristo, que se traduce, también, en una especial veneración a aquella que es su Madre.

En las diversas actitudes efectivas del culto litúrgico, la Iglesia entrecruza los múltiples lazos que unen a la Madre del Redentor a los actos salvíficos de su Hijo y a su relación con la Santísima Trinidad: María es Madre del Verbo encarnado, por obra del Espíritu Santo y madre de todos los miembros del cuerpo místico de Cristo, además de

<sup>141</sup> *Prefacio IV de santa María Virgen (María, signo de consuelo y de esperanza)*. MR, 491.

<sup>142</sup> Recibir María en su vida no fue una misión exclusiva del *discípulo amado*, sino de todos los que por él son representados; es necesario hacer de la devoción y entrega a Jesucristo, a través de ella, el sentido de nuestra existencia. Este es exactamente el significado más profundo de la consagración propuesta por san Luis María Grignón de Montfort, por la cual el fiel da a María todo poder sobre su propia persona para que ella la consagre totalmente a su Hijo Jesucristo. Cf. J. LAFRANCE, *En oración con María, la Madre de Jesús*, 195.

<sup>143</sup> Cf. J.A. PASCUAL DÍAZ DE AGUILAR, *Manifestación de María a través de la liturgia*, 18.

<sup>144</sup> Cf. *Prefacio II de santa María Virgen (La Iglesia alaba a Dios inspirándose en las palabras de María)*. MR, 489.

<sup>145</sup> Cf. J. ESQUERDA BIFET, *Espiritualidad Mariana de la Iglesia: María en la vida espiritual cristiana*, 100-102.

humilde esclava del Señor, reina de misericordia y madre de la gracia, modelo a lo que debe llegar a ser todos los miembros de la Iglesia (SC 103); asociada al Redentor, participando plenamente de los frutos del misterio pascual renovado en la acción litúrgica. Esta idea se encuentra presente en diversos textos eucológicos de la liturgia actual, como, por ejemplo la oración colecta de la solemnidad de la Anunciación del Señor, compuesta a partir de fragmentos de la Carta 123 de san León Magno<sup>146</sup>:

Señor, tú has querido que la Palabra se encarnase en el seno de la Virgen María; concédenos, en tu bondad, que cuantos confesamos a nuestro Redentor, como Dios y como hombre verdadero, lleguemos a hacernos semejantes a él en su naturaleza divina. Por nuestro Señor Jesucristo<sup>147</sup>.

De este modo, la liturgia se propone ser, tanto a nivel de la fe profesada cuanto de la fe vivida, «una regla de oro para la piedad cristiana» (MC 23) y, al mismo tiempo, la fuente, cumbre, escuela y experiencia real de nuestra comunión con la Madre del Redentor, cotidianamente inmolado en la acción litúrgica. Así, en la liturgia, en sus contenidos doctrinales y en sus actitudes culturales, el cristiano encontrará un criterio válido de discernimiento en relación a la piedad mariana (cf. MC 38-39)<sup>148</sup>, encontrando siempre esta realidad cultural profundamente anclada en el principio teológico de la relación de la misión de María con la de Cristo como camino elegido por Dios para llegar a Él, único Salvador y único Mediador entre Dios y los hombres. Consecuentemente, la presencia mariana en la liturgia encuentra históricamente un crecimiento armónico con la conciencia y el conocimiento de su participación en el misterio de la salvación y de la consiguiente celebración de su participación en el misterio de Cristo, que la liturgia actualiza<sup>149</sup>. Este principio básico y radical evita el aislamiento parcial de una verdad particular frente a la principal, de modo que la armonía presente en el culto litúrgico evidencia que la Santísima Virgen es cada vez más honrada cuanto más Cristo ocupa el primer lugar en la piedad cristiana, puesto que a la más perfecta de las creaturas redimidas no cabe aceptar un culto desordenado que le ascendería a un lugar indebido. En el culto litúrgico este peligro está descartado. En él no hay confusión, sino jerarquía y equilibrio perfectos<sup>150</sup>. Sin embargo, del mismo modo que no sería aceptable una disminución del culto a Cristo a favor de María, tampoco es posible aceptar que se eclipse la persona María, «para que aparezca la de Cristo», puesto que María no oscurece a Cristo, sino que da a luz a Él, manteniendo con su Hijo una unión intrínseca y total unión. El culto a María o es culto a Cristo o no es verdadero culto a ella, que es camino para Cristo: con este principio firme en la raíz del culto litúrgico mariano recomendado por la Constitución *Lumen gentium* (n. 67), no hay peligro de desviación. Es precisamente la cooperación de María en toda la obra de Cristo lo que determina su presencia en el culto debido a las acciones salvíficas del

---

<sup>146</sup> Cf. M. GARRIDO BONAÑO, «La Virgen María y la Santísima Trinidad en la liturgia romana», 213.

<sup>147</sup> MR, 644.

<sup>148</sup> Cf. J. ALONSO, – A. LARROCCA, *Temas fundamentales de Mariología*, 170-171.

<sup>149</sup> Cf. J. CASTELLANO, *Liturgia y vida espiritual. Teología, celebración, experiencia*, 206-207.

<sup>150</sup> Cf. G. MERCIER, *Cristo y la liturgia*, 180.



Redentor. María estuvo junto a la cruz, indicando que no se ha separado de su Hijo en ningún momento, creando una unión total entre los dos ofrecimientos: el del Verbo encarnado y el de la Madre de la cual Él nació. La sangre de Cristo y las lágrimas de María — afirma noblemente D. Próspero Gueránguer — corren juntas para la redención de la humanidad<sup>151</sup>.

Al considerar la presencia de María en la liturgia, Jesús Castellano puntualiza que la palabra *presencia* puede tener un doble significado:

El primero, más obvio, es el que parece supeditado a la línea seguida por Pablo VI en la *Marialis cultus*, números 2-5, es decir: señalar la *presencia de María en los libros litúrgicos de la Iglesia* — desde el Año litúrgico hasta el Misal, desde el Leccionario hasta los diversos ritos sacramentales — para manifestar el sentido teológico y espiritual de esa intensa comunión de la Iglesia con la Madre de Dios.

[...] El segundo significado que puede tener la palabra presencia es precisamente el que podríamos llamar más teológico, misterioso: *el hecho de la misteriosa presencia personal de María en la Iglesia* cuando ésta celebra los divinos misterios<sup>152</sup>.

En el primer sentido encontramos a María presente en la liturgia en diversos textos, lo que se ha enriquecido con la publicación de la *Colección de Misas de la Virgen María*. Estos formularios contemplan la presencia de María no sólo en lo relacionado a la Encarnación y al nacimiento del Mesías, sino en todos los eventos salvíficos de su vida, y muy especialmente en los relacionados al misterio pascual, además de poner de relieve también la ejemplaridad de María para la Iglesia.

En el segundo sentido, tomando como base SC 8 y recordando la doctrina de la Comunión de los Santos, la Constitución *Lumen gentium* (50) afirma de modo claro esta presencia constante de María en el contexto litúrgico:

La más excelente manera de unirmos a la Iglesia celestial tiene lugar cuando — especialmente en la sagrada liturgia, en la cual «la virtud del Espíritu Santo actúa sobre nosotros por medio de los signos sacramentales» — celebramos juntos con gozo común las alabanzas de la Divina Majestad. [...] Así, pues, al celebrar el sacrificio eucarístico es cuando mejor nos unirmos al culto de la Iglesia celestial, *entrando en comunión y venerando la memoria, primeramente, de la gloriosa siempre Virgen María*.

En continuidad con las enseñanzas de *Sacrosanctum concilium* y *Lumen gentium*, al considerar la presencia mariana en el culto de la Iglesia y analizando sus expresiones y causas más profundas, la Exhortación Apostólica *Marialis cultus* encuentra ahí un innegable hecho eclesial de relevancia universal, afirmando que la devoción mariana y especialmente el Rosario es «casi un vástago germinado sobre el tronco secular de la liturgia cristiana»<sup>153</sup>.

La presencia mariana en el centro del misterio de Cristo alcanza históricamente una percepción cada vez más creciente de la misión salvífica que Dios ha confiado a la *doncella de Nazaret*, tema que se encuentra magistralmente resumido en la oración

<sup>151</sup> Cf. P. GUÉRANGER, *El año litúrgico*, II. *Septuagésima, Cuaresma y Pasión, con la Semana Santa instaurada*, 494.

<sup>152</sup> J. CASTELLANO, *Liturgia y vida espiritual. Teología, celebración, experiencia*, 210-211.

<sup>153</sup> Cf. MC 48.

colecta del cuarto domingo de Adviento, que entrecruza el evento de la Encarnación con los misterios pascuales de Cristo:

Derrama, Señor, tu gracia sobre nosotros, que por el anuncio del ángel hemos conocido la Encarnación de tu Hijo, para que lleguemos por su pasión y su cruz a la gloria de la resurrección [...] <sup>154</sup>.

Esta asociación íntima de María con el misterio pascual celebrado en la liturgia sacramental muestra que su verdadera fisionomía trasciende a su constitución ontogénica de *mujer* para la condición de Madre del Redentor y, en el plano de la gracia, Madre de todos los hombres y de la misma Iglesia. María está así para la humanidad, no sólo «en» Cristo, en el orden de la unión hipostática, sino, «para» nuestra salvación, «para» los hombres, «para» la Iglesia y esta percepción suscita la respuesta filial del pueblo de Dios, reconocida por el Magisterio.

No falta quienes piensan que la piedad mariana es expresión de la carencia afectiva o fruto de la conmoción que produce en los corazones femeninos la cercanía a una mujer elegida o en los corazones masculinos una reproducción de los sentimientos de amor filial, representando regresiones infantiles o transferencias de afectos. Sin embargo, la presencia de la devoción mariana es afirmada en la liturgia y defendida por sólidos argumentos de carácter teológico así como por importantes documentos del Magisterio eclesiástico. Iluminando el valor de esta devoción, afirma Joseph Ratzinger:

Existe una especie de purismo cristiano, una racionalización, que puede producir un poco de frío. Como es lógico, el sentimiento necesita ser controlado y purificado una y otra vez, y ello deberíamos encomendárselo a los catedráticos [...] desde la época de la Ilustración — y hoy estamos inmersos en una nueva ilustración — experimentamos una tendencia tan masiva a la racionalización y al puritanismo, si me permite expresarlo así, que el corazón de las personas se opone a esta evolución aferrándose a la mariología <sup>155</sup>.

Efectivamente, la religión no puede degenerar en mero sentimentalismo, pero es teológicamente indiscutible que existe una relación vital indisoluble entre el Hijo de Dios y la Madre de Dios, que determina el reconocimiento de los fieles — y del Magisterio — a esta maternidad extendida a los que son salvados por Cristo, que quiso unir inescindiblemente esta salvación a la aceptación mariana, en todo el desarrollo de los eventos salvíficos por Él obrados. En este sentido, esclarece el *Directorio sobre la piedad popular y la liturgia*, de la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos (2002):

[Los fieles] Entienden fácilmente la relación vital que une al Hijo a la Madre. Saben que el Hijo es Dios y que ella, la Madre, es también madre de ellos. Intuyen la santidad inmaculada de la Virgen, y venerándola como reina gloriosa en el cielo, están seguros de que ella, llena de misericordia, intercede en su favor, y por tanto imploran con confianza su protección <sup>156</sup>.

---

<sup>154</sup> MR, 149.

<sup>155</sup> Cf. J. RATZINGER, *Dios y el mundo. Creer y vivir en nuestra época. Una conversación con Peter Seewald*, 281.

<sup>156</sup> DSPPL 183.

La Iglesia exhorta a todos sus hijos a fomentar la piedad mariana, la aprueba y recomienda su culto, particularmente el litúrgico (LG 67), de tal modo que «la liturgia debe aparecer como “forma ejemplar”, fuente de inspiración, punto de referencia constante y meta última de la piedad mariana»<sup>157</sup>. Este culto litúrgico, por su importancia objetiva y por su insustituible valor, no agota todas las posibilidades de expresión de la veneración del pueblo de Dios a María. Sin embargo, la Congregación para el culto divino enfatiza que este culto litúrgico debe expresar:

La dimensión trinitaria que distingue y caracteriza el culto al Dios de la revelación neotestamentaria, el Padre, el Hijo y el Espíritu; la dimensión cristológica, que subraya la única y necesaria mediación de Cristo; la dimensión pneumatológica, porque toda auténtica expresión de piedad viene del Espíritu y en el Espíritu se consuma; el carácter eclesial, [...] y en el espacio vital de la Comunión de los Santos<sup>158</sup>.

Esta enseñanza de la Congregación para el culto divino se basa en el principio fundamental de que la vocación, misión y privilegios de María provienen de su relación con el misterio de Cristo, y consecuentemente con la Trinidad, de modo que se podría aplicar a la Santísima Virgen la afirmación de san Agustín sobre la relación entre signo y palabra en el Bautismo: «Quita la palabra: ¿qué es el agua sino agua?»<sup>6</sup>. Mirando «al otro lado de la medalla», ¿qué es el agua bautismal para un cristiano? El elemento material, infrahumano, pasivo, que sirve de instrumento necesario — por voluntad divina — que lo hizo pasar del *status naturae lapsae* para la condición de hijo de Dios. Por eso, afirmó Joseph Ratzinger:

Dado que María anticipa la Iglesia en cuanto tal y, por así decirlo, es la Iglesia en persona, ese «con» se consuma en ella de manera ejemplar. Pero ese «con» no debe hacernos olvidar que el «primero» es Cristo: todo procede de Él, como dicen sobre todo las epístolas a los Efesios y a los Colosenses; *María es lo que es gracias a Él*<sup>159</sup>.

Esta relación subordinada, pero esencial, está en la raíz de la directriz fundamental del Magisterio respecto al ejercicio de piedad mariana, sobre todo en el ámbito litúrgico:

Que ellos puedan reconducir al cauce del único culto que justa y merecidamente se llama cristiano, porque en Cristo tiene su origen y eficacia, en Cristo halla plena expresión y por medio de Cristo conduce en el Espíritu al Padre<sup>160</sup>.

De este modo, el culto litúrgico mariano debe recurrir de manera continua a la Sagrada Escritura, entendida en el sentido de la sagrada Tradición, manteniendo íntegra la confesión de fe de la Iglesia; debiendo considerar también los aspectos antropológicos de las expresiones culturales, de manera que reflejen una visión adecuada del hombre y respondan a sus exigencias; hacer patente la tensión escatológica, elemento esencial del mensaje cristiano; explicitar el compromiso misionero y el deber

---

<sup>157</sup> DSPPL 184.

<sup>158</sup> DSPPL 186.

<sup>159</sup> Cf. J. RATZINGER, *Dios y el mundo. Creer y vivir en nuestra época. Una conversación con Peter Seewald*, 187-188.

<sup>160</sup> DSPPL 186.

de dar testimonio, que son una obligación de los discípulos del Señor<sup>161</sup>. Esta es exactamente la orientación que María muestra en toda su vida: en las bodas de Caná indicó: «hagan todo lo que Él os diga» (Jn 2,5), atrae a los creyentes a su Hijo, a su sacrificio y al amor al Padre en el Espíritu Santo (LG 65). Centrado en esta afirmación fundamental, puntualiza Stefano de Fiores:

La razón del llamamiento de María a la Trinidad, en particular al sacrificio de la cruz, se actualiza en la celebración eucarística ya que María es una *persona esencial y totalmente relacional*<sup>162</sup>.

La presencia de María en la liturgia es real y consecuencia de su presencia en el evento salvífico, además es camino y modelo del comportamiento con el que la Iglesia celebra y vive los misterios celebrados en la Eucaristía, como afirma el papa Pablo VI:

María es la *Virgen oyente*, que acoge la palabra de Dios con fe: ésta fue para ella la premisa y el camino a la maternidad divina [...] es además, la *Virgen orante*. De esta manera aparece en la visita a la madre del Precursor, en la que abre su espíritu con expresiones de glorificación a Dios, de humildad, de fe, de esperanza: tal es el «*Magnificat*» (cf. Lc 1,46-55), la oración por excelencia de María, el canto de los tiempos mesiánicos, en el que confluyen la exultación del antiguo y del nuevo Israel [...] María es también la *Virgen-Madre*, es decir, aquella que «por su fe y obediencia engendró en la tierra al mismo Hijo del Padre, sin contacto con hombre, sino cubierta por la sombra del Espíritu Santo» (LG 63) [...] María es, en definitiva, la *Virgen oferente*. En el episodio de la Presentación de Jesús en el Templo (cf. Lc 2,22-35), la Iglesia, guiada por el Espíritu, ha vislumbrado, más allá del cumplimiento de las leyes relativas a la oblación del primogénito (cf. Ex 13,11-16) y de la purificación de la madre (cf. Lv 12,6-8), un misterio de salvación relativo a la historia salvífica: esto es, ha notado la continuidad de la oferta fundamental que el Verbo encarnado hizo al Padre al entrar en el mundo (cf. Hb 10,5-7)<sup>163</sup>.

Por tanto, María pertenece, como presencia activa, con su cooperación materna, al misterio actualizado litúrgicamente, por su unión total a la obra salvífica del Redentor, de la cual la liturgia es memorial, presencia y actualización en la historia humana, hasta el retorno parusíaco del Señor, como señala el intenso anhelo de los orantes de compartir con la Madre la herencia de hijos, presente en el Canon II, como recuerda *Marialis cultus* (10):

«Que Él nos transforme en ofrenda permanente, para que gocemos de tu heredad junto con tus elegidos: con María, la Virgen, Madre de Dios». Dicha presencia cotidiana de María en el rito litúrgico debe ser tenida como una forma particularmente expresiva del culto que la Iglesia rinde a la «Bendita del Altísimo» (cf. Lc 1,28).

### 5.1. Aspectos históricos

Como se ha visto, el primer registro histórico de la alabanza a María es testimoniado en las Sagradas Escrituras: «Bendita tú entre las mujeres y bendito el fruto

<sup>161</sup> Cf. DSPPL 186.

<sup>162</sup> S. DE FIORES, *La Santísima Trinidad misterio de vida: experiencia trinitaria en comunión con María*, 229.

<sup>163</sup> MC 16-20.

de tu seno» (Lc 1,42). En esta corta perícopa se puede observar un detalle digno de nota: la madre del Precursor, que habla proféticamente por acción del Espíritu Santo, primero alaba a María: «Bendita tú entre las mujeres» y luego alaba a Jesús: «y bendito el fruto de tu seno». El mismo Espíritu que inspiró a Isabel y a Lucas quiso dejar claro que la alabanza a María no es desviación, sino camino de la alabanza a Cristo, por lo cual inspira a Isabel a alabar primero a María y después a su Hijo, motivo final de la primera alabanza. Isabel no se calla, sigue en su discurso de loor: «¡Feliz la que ha creído que se cumplirán las cosas que le fueron dichas de parte del Señor!». Isabel, que bien conoce la centralidad cristológica de la «Madre de mi Señor» que le viene a visitar, no teme en alabar directamente a aquella que ha creído y aceptado ser madre. Antes de conocer su misión, María no sabía que se encontraba en el centro de la historia humana, pero mirando ahora a las grandezas de la misericordia divina, alaba a Dios por haber «puesto los ojos en la pequeñez de su esclava», a la cual está determinado que «todas las generaciones la llamen bienaventurada». Nuevamente, la mirada a Jesús pasa primero por María: «porque ha hecho en mi favor cosas grandes el Poderoso».

Existe en la economía divina, en sus obras *ad extra*, una ley de crecimiento que se percibe de modo claro en la comprensión de la verdad revelada desde la época apostólica hasta la actualidad. Esta misma ley se aplica al culto litúrgico mariano sobre el cual se puede constatar un desarrollo y una evolución que nacen del germen primitivo presente en las páginas de las Escrituras, que contiene en sí lo básico de todo culto, que aparece manifestado de forma simple y esencial, conteniendo la incoación de todo su devenir<sup>164</sup>. A partir de este criterio se hace posible rastrear el culto mariano desde los primeros siglos de la Iglesia, encontrando algunos signos dejados en la historia. En la comunidad primitiva, no existiendo una clara separación entre lo estrictamente litúrgico y no litúrgico, se tenía como centro de la celebración dominical el misterio pascual que, al mismo tiempo, era celebrado con mayor solemnidad en el domingo de Pascua, centralizando las fiestas litúrgicas que compondrían posteriormente el ciclo eortológico católico. Según Ignacio Calabuig en las primeras comunidades cristianas se usaba en abundancia himnos y cánticos, entre ellos el *Magnificat* y el *Benedictus*, además de los himnos cristológicos de las cartas paulinas<sup>165</sup>, de las cartas católicas<sup>166</sup> o del Apocalipsis<sup>167</sup>, siendo muy probable que otros himnos compuestos en los siglos II y III tuvieran un origen y un destino cultural, como las *Odas de Salomón*<sup>168</sup>, constituidas por una colección de 42 himnos compuestos según el modelo de algunos salmos,

<sup>164</sup> Cf. J.M. CASCANTE, *El culto debido a María. Razón de ser, características*, 117.

<sup>165</sup> Flp 2,6-11; Col 1,13-20; 1Tm 3,16.

<sup>166</sup> 1P 2,21-25.

<sup>167</sup> Ap 5,9-10.12-13; 11,15.17-18; 15,3-4; 19,1-2.6-8.

<sup>168</sup> Estos poemas cristianos están compuestos principalmente en siríaco, algunos en copto y uno en griego, habiendo un fragmento latino. La procedencia es cierto que es de Siria, probablemente de la mitad del siglo II. Se trata de textos de carácter litúrgico, en los cuales el orador a veces es un fiel, otras veces la comunidad y algunas otras se presentan como si fueron de Cristo mismo, llevando al creyente a identificarse místicamente con el Salvador. Cf. E. DAL COVOLO – A. SERRA, (a cura di) *Storia della mariologia*, 1. *Dal modelo bíblico al modelo letterario*, 189.

probablemente en la primera mitad del siglo II, que hablan de María, del contrastante paralelismo entre ella y la primera mujer, del parto sin dolor y otros temas marianos, compuestos en el contexto de las asambleas cristianas. Por otro lado, también los *Oráculos sibilinos*, compuestos antes del año 180, hacen una paráfrasis libre y delicada del anuncio de Gabriel a María, escrita con una transparente veneración hacia la Madre de Jesús. Sin embargo, no es cierto el uso cultural de estos textos<sup>169</sup>.

Para Jesús Castellano, basta sólo una ojeada a la historia para encontrar el punto central de la presencia de María en la liturgia católica: los primeros documentos sobre la presencia mariana en el culto litúrgico de la Iglesia están vinculados directamente a la memoria del misterio de Cristo:

María es recordada en la *Homilía pascual* de Melitón de Sardes (siglo II), en la plegaria eucarística de la *Tradición Apostólica* de Hipólito y en la profesión de fe que precede el bautismo (siglo III). Y las primeras alusiones marianas en el ámbito del año litúrgico están todas ligadas a la celebración de la Navidad, de la Presentación del Señor, de la Anunciación, incluso antes de que existieran fiestas litúrgicas marianas<sup>170</sup>.

El proceso de desarrollo histórico de la himnología de la Iglesia primitiva enriqueció la liturgia y el culto cristiano con odas en honor a la Madre de Dios, que muchas veces la historia no ha alcanzado transmitirnos, sino por las resonancias en himnos posteriores como el *Akathistos*<sup>171</sup>, célebre poema mariano de la Liturgia Bizantina del siglo V, donde se reconoce y se exalta a la Madre de Dios<sup>172</sup>. La estructura del himno, la originalidad de su composición, la metodología laudatoria y profundamente simbólica — casi una propuesta viva del contenido dogmático — proporcionaba una participación activa de la asamblea en la celebración, siendo muchas veces considerado la obra maestra de la himnografía griega y el documento más noble y expresivo de la fe y de la piedad mariana de los Padres de la Iglesia Bizantina<sup>173</sup>. La mencionada *homilía* del obispo de Sardes ocupa la última parte de un manuscrito en papiro del siglo IV<sup>174</sup>, considerado como homilía pascual, por ser una explicación de Ex 12,3-32 y que tiene mucho de *praeconium paschale*, lleno de entusiasmo profético y

<sup>169</sup> Cf. I. CALABUIG, «Liturgia», NDM, 1133-1134; J. ALONSO, – A. LARROCCA, *Temas fundamentales de Mariología*, 171-172.

<sup>170</sup> J. CASTELLANO, *Liturgia y vida espiritual. Teología, celebración, experiencia*, 208.

<sup>171</sup> En realidad éste no es un título originario, sino una rúbrica: *A-kathistos*, del griego, no sentados, porque era recitado de pie, en señal de reverencia a María, como se escucha el Evangelio. Se trata de una serie de himnos con ocho odas, acrecido de 24 estrofas llamadas «monumentos de loores», que empieza cada una con una letra del alfabeto griego, además de una de introducción y una invocación final. Las doce primeras narran la vida de la Virgen y las otras doce ensalzan su figura y sus hazañas, al tiempo que enuncian diversos privilegios marianos. Su origen es discutido, pero se cree que fueron compuestos en acción de gracias por las tres liberaciones de Constantinopla, invadida por los bárbaros. Se canta, completo, el quinto domingo de Cuaresma, en las iglesias bizantinas, o se anticipa al viernes por la tarde. Se canta también una cuarta parte del himno durante los cuatro viernes precedentes. Cf. C. GUMBINGER, «María en las liturgias orientales», 193.

<sup>172</sup> Cf. A. FERNÁNDEZ, *Teología Dogmática: Curso fundamental de la fe católica*, 406.

<sup>173</sup> Cf. E. TONIOLO, «L'inno "Akathistos" alla Madre di Dio», 314.

<sup>174</sup> Publicado en 1940 y otro más completo en 1960, que han permitido conocer y fechar este escrito entre 160 y 170 de la era cristiana, bien como reconocerlo en traducciones latina, siríaca, copta y georgiana.

poético<sup>175</sup>. En ella está claro el concepto de la divinidad y preexistencia de Cristo cuando habla de la Encarnación:

Éste es el que se hizo carne en una virgen, cuyos [huesos] no fueron quebrantados sobre el madero, quien en la tumba no se convirtió en polvo, quien resucitó de entre los muertos y levantó al hombre desde las profundidades de la tumba hasta las alturas de los cielos. Éste es el cordero que fue inmolado, éste es el cordero que permanecía mudo, éste es el que **nació de María, la blanca oveja**<sup>176</sup>.

Para indicar la pureza inmaculada de María en una época en la cual no estaba definida la Inmaculada Concepción, ni la ausencia de pecados en ella, ni dogmáticamente la triple virginidad<sup>177</sup>, Melitón utiliza la figura de la «blanca oveja»<sup>178</sup> para simbolizar la pureza de la Madre del Cordero. Esta tipología une el misterio de la Encarnación al misterio pascual, reuniendo los sentidos de «buena», «inocente», «inmaculada», «virginal», en expresa aplicación a la Madre de Cristo del título que la Primera Carta de san Pedro (1,19) da al Cordero Pascual «sin defecto ni mancilla». La realidad de este misterio no sería tal si el Hijo de Dios no hubiese nacido verdaderamente de María. Por eso, afirma con seguridad Julián López:

La mención de María en este texto litúrgico ha brotado conscientemente en los labios de su autor desde el momento en que ha unido la Encarnación al misterio de la Pascua<sup>179</sup>.

La oración encontrada en el desierto de Al Fayum en Egipto, traducida al latín con el título «*Sub tuum praesidium*», es considerada «la oración más antigua a la Virgen» que llega hasta nuestros días y su texto se halla con ligeras variantes en la liturgia bizantina, en la ambrosiana de Milán y entre los sirios, llegando hasta nuestros días, donde está presente, incluso, en la Liturgia de la Horas<sup>180</sup>. Dirigida directamente a la Virgen, la oración es una llamada ardiente a la Madre de Dios, que brota de la comunidad cristiana que vive en un momento de graves peligros. Se reconocen en esta oración, que Giamberardini afirma no poder ser posterior al siglo III, los principales privilegios marianos: Maternidad Divina (*Theotokos*), perpetua virginidad (*oh sola*

<sup>175</sup> Cf. R. TREVIJANO ETCHEVERRÍA, *Patrología*, 103.

<sup>176</sup> MELITÓN DE SARDES. *Homilía sobre la pascua*, 70-71, en J. QUASTEN, *Patrología I: Hasta el concilio de Nicea*, 241.

<sup>177</sup> Proclamada oficialmente para la Iglesia universal en el II Concilio de Constantinopla (553) (DS, 427) y en otros documentos, como se encuentra en el CEC n. 499: «[...] Incluso en el parto [...]» (cf. San León Magno, c. *Lectis dilectionis tuae*: DS, 291; Ibid., 294; Pelagio I, c. *Humani generis*: Ibid. 442; Concilio de Letrán, año 649: Ibid., 503; Concilio de Toledo XVI: Ibid. 571; Pío IV, con. *Cum quorundam hominum*: Ibid., 1880). En efecto, el nacimiento de Cristo “lejos de disminuir consagró la integridad virginal” de su Madre (LG 57). La liturgia de la Iglesia celebra a María como la *Aeiparthénon*, la “siempre-virgen” (cf. LG 52)».

<sup>178</sup> La expresión «blanca oveja», o «hermosa cordera» como traducen otros, era bastante común en la antigüedad y se halla todavía hoy en la liturgia bizantina, en los *Enkomia* del Viernes Santo, que se refiere a María como «Madre del cordero inmolado». Quizá la expresión «hermosa cordera» haga alusión a la pureza inmaculada de María, como Madre del Cordero sin mancha. Cf. J. CASTELLANO, *El año litúrgico. Memorial de Cristo y mistagogía de la Iglesia*, 290.

<sup>179</sup> Cf. J. LÓPEZ MARTÍN, *En el Espíritu y la verdad. Introducción teológica a la liturgia*, 430.

<sup>180</sup> Cf. J.M. CASCANTE, *El culto debido a María. Razón de ser, características*, 190.

*casta*), su elección (*oh sola bendita*) y su intercesión (*bajo tu protección nos refugiamos... libranos*)<sup>181</sup>.

Es importante también en esta perícopa histórica el epitafio de Abercio (siglo II-III)<sup>182</sup>, que une en su lenguaje simbólico la mención de la Eucaristía a la de la Virgen:

En todas partes me guiaba la fe y en todas partes me servía en comida el pez del manantial [...] puro, que cogía una virgen casta y lo daba siempre a comer a los amigos, teniendo un vino delicioso y dando mezcla de vino y agua con pan<sup>183</sup>.

Gran número de invocaciones y oraciones se hallan también en las inscripciones de las catacumbas. Es interesante atestiguar en una vetusta pintura del cementerio de Priscila, en Roma, una muestra de manifestación del culto mariano de imitación, en el cual María aparece como modelo de virginidad para las doncellas que se consagraban al Señor<sup>184</sup>.

En este tiempo ya se pedía la intercesión de los mártires junto a Cristo, pero es a partir del Concilio de Éfeso que se percibe perfectamente que María es la primera en este orden y se comienza a descubrir las verdaderas proporciones de su rol en el plan de salvación y en la mediación junto a su Hijo. Es por este motivo que la memoria de María comienza a hallar un puesto de mayor importancia en la liturgia dentro de las celebraciones destinadas a conmemorar la encarnación y el nacimiento del Salvador<sup>185</sup>, componiendo un ciclo de fiestas marianas que se va enriqueciendo de modo progresivo y al mismo tiempo paralelo al conocimiento teológico y dogmático de la participación de María en el misterio celebrado litúrgicamente. Por este motivo, cada fiesta mariana obedece a un aspecto de la participación de María en la *historia salutis* y su conjunto forma un verdadero ciclo eortológico correlativo al de los misterios del Señor. Por eso, en su expresión litúrgica, desde los primeros siglos la veneración a María estuvo unida a la conmemoración de los misterios centrales de la vida de Cristo, especialmente la

<sup>181</sup> Cf. I. CALABUIG, «Liturgia», NDM, 1144-1145. La traducción presentada por el autor es recogida de G. GIAMBERARDINI, *Il culto mariano in Egitto* I, Jerusalén 1975, 74.

<sup>182</sup> Según Johannes Quasten, este epitafio podría ser considerado «la reina de todas las inscripciones cristianas antiguas». Comprende 22 versos, un dístico y 20 hexámetros. Narra brevemente la vida y acciones de Abercio. El texto fue compuesto hacia finales del siglo II, ciertamente antes del 216, fecha del epitafio de Alejandro, que es considerado una imitación de la inscripción de Abercio. El autor de la inscripción es Abercio, obispo de Hierópolis, que lo compuso a la edad de setenta y dos años. La inscripción está redactada en un estilo místico y simbólico, según la disciplina del arcano, para ocultar su carácter cristiano a los no iniciados. La importancia teológica de este texto es manifiesta. Es el más antiguo monumento en piedra que habla de la Eucaristía. Cf. J. QUASTEN, *Patrología I: Hasta el concilio de Nicea*, 173-174.

<sup>183</sup> J. QUASTEN, *Patrología I: Hasta el concilio de Nicea*, 174.

<sup>184</sup> En una cámara sepulcral de esas catacumbas se encuentra la pintura de dos escenas íntimamente conexas entre sí. De un lado aparece un obispo sentado en su trono pontifical, mientras ante él una doncella hace su consagración como virgen. El obispo recibe el voto apuntando a la otra escena a su derecha, donde se encuentra una representación de la Santísima Virgen sentada obre una cátedra de honor, mirando con atención al grupo representado en la escena de la izquierda como respondiendo a la señal indicativa que hace el obispo indicando a María como modelo de virgen a la joven que prometía a Dios su total consagración. Cf. J.M. CASCANTE, *El culto debido a María. Razón de ser, características*, 183-184.

<sup>185</sup> Cf. J. CASTELLANO, «Virgen María», NDL, 2037.



Pascua y la Navidad. Las primeras referencias históricas a Nuestra Señora en la liturgia las encontramos en la *Traditio apostolica* de Hipólito<sup>186</sup>, que es la fuente más rica para el estudio de la liturgia primitiva en el centro de la cristiandad y de la vida interior de la Iglesia antigua<sup>187</sup>.

### 5.1.1. La *Traditio Apostolica* de san Hipólito de Roma

En el proceso de fijación de la doctrina cristiana es fundamental la expresión de las profesiones de fe que representaban núcleos *kerigmáticos* que luego se expandieron en forma de tradiciones hermenéuticas, o al revés, las condensaron. Su estructura primitiva más escueta existe ya a principios del siglo III como una fórmula «trinitaria»<sup>188</sup> en la cual se encuentra una sólida definición cristológica, que ha recibido un desarrollo más amplio por la mención que se hace de los principales misterios de la vida y obra de Cristo<sup>189</sup>. Una de estas formas primitivas de *símbolo de fe* la encontraremos en los escritos del presbítero Hipólito de Roma<sup>190</sup>.

Hipólito era contemporáneo de Orígenes, que lo conoció el año 212 y fue el primer antipapa de la historia<sup>191</sup>, venerado como santo por su martirio en 235. Es considerado un escritor erudito, transmitiendo sus conocimientos sin citar las fuentes. El bibliófilo y patriarca bizantino Focio lo describe en su *Bibliotheca* (cód. 121) como un discípulo de Ireneo<sup>192</sup>. Es citado como obispo de Roma, también como de la Diócesis de

<sup>186</sup> Cf. J. LÓPEZ MARTÍN, *La Liturgia de la Iglesia: Teología, historia, espiritualidad y pastoral*, 276.

<sup>187</sup> Cf. J. QUASTEN, *Patrología I: Hasta el concilio de Nicea*, 468.

<sup>188</sup> Cf. M.M. GONZÁLEZ GIL, *Cristo, el misterio de Dios. Cristología y soteriología*, 75.

<sup>189</sup> Cf. E. VILANOVA, *Historia de la teología cristiana*, I. *De los orígenes al siglo XV*, 118.

<sup>190</sup> Cf. J.A. DE ALDAMA, *María en la patrística de los siglos I y II*, 8.

<sup>191</sup> Hipólito se consideraba a sí mismo como un gran teólogo, el único capaz de confundir a los herejes. Su ambición era ser papa, pues únicamente la autoridad suprema sobre la Iglesia podría garantizar el triunfo de su doctrina. Cuando el papa san Calixto, que había sido un esclavo fugitivo de su amo Carpóforo (o Carcóforo) y había sido elegido por una gran mayoría frente a Hipólito, en 217, mitigó la disciplina para los penitentes culpables de pecado mortal, Hipólito lo reprochó y acusó de hereje y discípulo de Sabelio, haciéndose elegir obispo de Roma por un círculo reducido, pero influyente, convirtiéndose en el primer antipapa, postura que mantuvo incluso en su destierro a Cerdeña, junto a san Ponciano, quien renunció al pontificado el 28 de septiembre del 235, siendo imitado por Hipólito, permitiendo la elección del papa Anteros (235-236). Hipólito y Ponciano murieron poco después, siendo considerados mártires y como tal venerados en la Iglesia. Cf. J. PAREDES, (dir), «Ceferino, san (198-271)», *Diccionario de los Papas y Concilios*, 19; J. QUASTEN, *Patrología I: Hasta el concilio de Nicea*, 468-469; L.S. GONZÁLEZ-CARVAJAL, *Esta es nuestra fe. Teología para universitarios*, 179. El juicio de Hipólito sobre san Calixto al acusarlo de sabelianismo se muestra como inválido, producto del apasionamiento, puesto que fue precisamente el mismo Calixto quien expulsó a Sabelio de la Iglesia. Cf. H. JEDIN, *Manual de historia de la Iglesia*, I. *Introducción a la historia de la Iglesia*, 382. Además, las dos afirmaciones que Hipólito atribuye a san Ceferino como heréticas («yo sólo conozco a un solo Dios, Cristo Jesús, y ninguno fuera de él, que nació y padeció») y «no fue el Padre quien padeció sino el Hijo») demuestran claramente que no hubo ninguna concesión al modalismo aunque faltasen las explicaciones amplias y matizadas que la teología reclamaba. Cf. J. PAREDES (dir), «Ceferino, san (198-271)», *Diccionario de los Papas y Concilios*, 19-20.

<sup>192</sup> Gracias a la utilización masiva de los textos de san Ireneo por Hipólito y Epifanio, se consiguió recuperar 74% de su obra *Adversus Haeresis* en griego. Cf. R. TREVIJANO ETCHEVERRÍA, *Patrología*, 81.

Porto — próxima de Roma — y hasta de la metrópolis de Arabia<sup>193</sup>. Su postura teológica y el parentesco que se advierte entre su doctrina del *Logos* y la de los teólogos griegos demuestran sorprendentes conocimientos de la filosofía helénica y familiaridad con los misterios griegos, indicando que procedía del Este y que había recibido una formación de estilo helenístico relacionada con Alejandría, puesto que es griego en su expresión y en su pensamiento, siendo considerado el último autor cristiano de Roma que emplea este lenguaje<sup>194</sup>.

Hipólito intenta reconstruir una «Tradición apostólica»<sup>195</sup> fijando los recuerdos y costumbres de los seguidores de Cristo, cuyas fórmulas han sido escritas en Roma a comienzos del siglo III; pero no representan textos oficiales fijos, sino que se ofrecen como modelos que se destinan a recordar la disciplina de la Iglesia y dar directivas no sólo a la comunidad sino también a los jefes de otras comunidades<sup>196</sup>. En la *Traditio apostolica* de Hipólito encontramos una expresión compendiada de la primera mariología cristiana, tal como existía a principios del siglo III. En ella, se introduce a María como Madre de Jesús; del mismo Jesús que es el Hijo de Dios, que fue crucificado por nuestra salvación en tiempos de Poncio Pilato y que se presenta como verdadero hombre en los Evangelios:

*¿Crees en Jesucristo, Hijo de Dios, que nació de María Virgen por el Espíritu Santo y fue crucificado bajo Poncio Pilato [...]?*<sup>197</sup>.

En esta primitiva profesión de fe se descubre inmediatamente que María tiene un puesto fundamental precisamente por su vinculación a la salvación alcanzada por su hijo Jesucristo, presentando dos características concretas:

– María es la Madre de Jesús, verdadera madre de la que Él procede: «nació de María».

– María es al mismo tiempo la Madre-Virgen, lo que se sustenta positivamente en la intervención del Espíritu Santo, además de la clara afirmación de su virginidad: «nació de María Virgen por el Espíritu Santo».

El símbolo expresa, por tanto, de modo claro tanto la maternidad cuanto la virginidad de María, como signo de la filiación divina y de la filiación humana de Jesús,

<sup>193</sup> Johannes Quasten explica que Orígenes fue a Roma durante el pontificado de Ceferino y se encontró allí con el más renombrado teólogo de la época, el presbítero romano Hipólito. «Poco antes del año 215 — dice Orígenes — le hallamos en Arabia, adonde había ido a instruir al gobernador romano, a petición suya». Cf. J. QUASTEN, *Patrología I: Hasta el concilio de Nicea*, 352.

<sup>194</sup> Cf. J. QUASTEN, *Patrología I: Hasta el concilio de Nicea*, 468.

<sup>195</sup> El original griego de la obra de Hipólito ya no existe, pero Bernard Botte ha intentado reconstruir su texto a partir de fragmentos en otras lenguas (sirio, árabe, copto, latín), que se van descubriendo a partir de 1879. Últimamente se está desarrollando una discusión sobre la autoría de Hipólito e incluso sobre la existencia de tal libro. Botte y Martimort son defensores de la autoría de Hipólito, mientras Metzger, Magne y otros la niegan. Esta discusión no disminuye la importancia del documento como testimonio de la vida sacramental de la época, del mismo modo que la duda sobre la autoría de la Carta a los Hebreos, no disminuye la precisión de su doctrina. Cf. J. ALDAZÁBAL, *La Eucaristía*, 142-143.

<sup>196</sup> Cf. R. TREVIANO ETCHEVERRÍA, *Patrología*, 141.

<sup>197</sup> HIPÓLITO DE ROMA, *La Tradición Apostólica*, 37.

relacionada con la obra salvífica que será llevada a cabo por el sacrificio redentor de la humanidad<sup>198</sup>.

En el capítulo sobre el Bautismo, después de explicar quiénes pueden acceder al sacramento y las etapas de preparación, Hipólito indica los ritos del día anterior y el exorcismo:

En el momento en que el gallo cante se orará primero sobre el agua. [...] les ordenará renunciar diciendo: «Yo renuncio a ti, Satán, y a toda tu pompa y a todas tus obras» [...] Cuando aquél que será bautizado hubiera descendido al agua, el que lo bautiza, imponiéndole la mano, preguntará: «Crees tú en Dios Padre Todopoderoso?» Y él responderá: «Yo creo». Seguidamente, (aquél que bautiza), teniendo la mano puesta sobre su cabeza lo hará por primera vez. A continuación dirá: «Crees tú en Jesucristo, Hijo de Dios, que nació por el Espíritu Santo **de la Virgen María**, que fue crucificado bajo Poncio Pilato, que murió y al tercer día resucitó de entre los muertos; que subió a los cielos y está sentado a la diestra del Padre; que vendrá a juzgar a los vivos y a los muertos?» Y cuando él haya dicho: «Yo creo», será bautizado por segunda vez. Se le preguntará a continuación: «¿Crees en el Espíritu Santo, en la santa Iglesia?». Y él responderá: «Yo creo», y así será bautizado por tercera vez<sup>199</sup>.

Esta profesión de fe afirmada por san Hipólito está de acuerdo con el Credo Romano o *Symbolum Apostolicum*, anterior al siglo IV. Tertuliano conocía ya esa profesión a finales del siglo II y hay razones para creer que fue compuesta mucho antes del tiempo en que se encuentran registros históricos. Las investigaciones refuerzan que esta fórmula del símbolo debe ser considerada la madre de todos los credos occidentales<sup>200</sup>. A una sencilla confesión trinitaria inicial se le fueron añadiendo afirmaciones cristológicas hasta llegar a las fórmulas consagradas en la Iglesia. Este proceso de perfeccionamiento de las profesiones de fe ha presentado matices diferentes en Oriente y Occidente: mientras el primero se ha preocupado más en afirmar la existencia eterna del Verbo, en Occidente se dio más importancia al nacimiento de Jesús de la Virgen María<sup>201</sup>, quien lo engendró y le dio una carne verdadera y real, pasible, capaz de sufrir y morir<sup>202</sup>.

<sup>198</sup> Cf. Existen también fórmulas independientes de profesión de fe que afirman la maternidad y la virginidad de María, como las encontradas por ejemplo en Tertuliano, san Ireneo, san Justino y algunos textos de san Ignacio de Antioquía. J.A. DE ALDAMA, *María en la patristica de los siglos I y II*, 9, 26-29.

<sup>199</sup> Cf. M.G. NOVAK (trad.), *Tradição Apostólica de Hipólito de Roma: Liturgia e Catequese em Roma no século III*, 51-52.

<sup>200</sup> Según Joseph Ratzinger, probablemente a partir del siglo II la fórmula triple sufrió un desdoblamiento en su parte sobre Jesucristo y su importancia para los cristianos, además de la explicitación sobre la fe en el Espíritu Santo. Hacia el siglo IV ya se encuentra un texto continuo, apareciendo en esta época una versión latina, imponiéndose rápidamente en todo el Occidente, pasando por alteraciones de pequeña monta, hasta que Carlomagno presentó para el uso en todo su imperio un texto uniformizado, aceptado en el siglo IX. Según Ratzinger, desde el siglo V, o tal vez ya desde el IV, ha surgido la leyenda del origen apostólico de ese formulario, basada en la suposición de que cada uno de los doce artículos representaba la contribución de uno de los doce apóstoles. Cf. J. RATZINGER, *Introdução ao Cristianismo. Preleções sobre o Símbolo Apostólico*, 48-49.

<sup>201</sup> Cf. J. QUASTEN, *Patrología I: Hasta el concilio de Nicea*, 34-35.

<sup>202</sup> Postura defendida por los Padres del siglo II, especialmente san Ignacio de Antioquía, san Ireneo, san Hipólito y Tertuliano. Cf. J.C-R. GARCÍA PAREDES, *Mariología*, 250.

Jungmann considera un error querer ver en el texto presentado por Hipólito la misa romana del siglo III, puesto que tal concepción no corresponde al estadio de evolución litúrgica de su época, en que no se podía contar con un texto fijo para la celebración eucarística, sino únicamente un molde que el celebrante debía llenar con palabras de inspiración propia, como insiste expresamente el mismo Hipólito<sup>203</sup>. Su obra expresa, por tanto, el intento de fijar en la liturgia las adquisiciones tradicionales contra las innovaciones heréticas y de hacer de la liturgia un instrumento para defender la fe ortodoxa y la organización eclesiástica<sup>204</sup>, como explica el mismo Hipólito en el prólogo de su tratado:

Pasamos, de la caridad que Dios ha testimoniado a todos los santos, a lo esencial de la tradición que conviene a las Iglesias, a fin de que los que han sido bien instruidos guarden la tradición que se ha mantenido hasta el presente, según la exposición que de ella hacemos<sup>205</sup>.

Hipólito se proponía mencionar solamente las formas y los ritos que eran ya tradicionales y las costumbres establecidas ya de antiguo, presentando la oblación litúrgica en el contexto eclesiástico:

A fin de que te alabemos y glorifiquemos por tu Hijo Jesucristo, por quien te sea dada la gloria y el honor, con el Espíritu Santo, en tu santa Iglesia, ahora y por los siglos de los siglos<sup>206</sup>.

Este modo de orar refleja el orden de la *historia salutis* (cf. Ef 2,18) y supone la experiencia de la salvación según este mismo orden, para convertirse en regla litúrgica oficializada en los concilios de Hipona (393) y de Cartago (397) que prescribían: «Cuando se esté en el altar, la plegaria sea siempre dirigida al Padre»<sup>207</sup>. Esta fórmula, sin embargo, podría dar paso al pensamiento arriano y por eso se introduce en Antioquía la doxología «Gloria al Padre y al Hijo y al Espíritu Santo», que el XI Concilio de Toledo (675) confirmará afirmando claramente:

Confesamos y creemos que la santa e inefable Trinidad, el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo, es naturalmente un solo Dios de una sola sustancia, de una naturaleza, de una sola también majestad y virtud<sup>208</sup>.

Esta insistencia sobre la igualdad de naturaleza de las tres personas trinitarias impulsará la plegaria directa a Cristo y al Espíritu, no sólo en la vida personal sino también en la liturgia. La legitimidad de la oración a Cristo y al Espíritu Santo llevan al necesario puente entre los hombres y Dios que será la Persona de Cristo, con doble naturaleza, consecuente de su encarnación en el seno de María, aumentando la presencia de la Madre del Redentor y de los santos en el culto litúrgico y en el desarrollo de la plegaria a María. La relación hecha por Melitón de Sardes en su *Homilía sobre la*

<sup>203</sup> Cf. J.A. JUNGMANN, *El sacrificio de la Misa. Tratado histórico-litúrgico*, 57-58.

<sup>204</sup> Cf. S. DE FIORES, «Iglesia», NDE, 676.

<sup>205</sup> Cf. J. QUASTEN, *Patrología I: Hasta el concilio de Nicea*, 492.

<sup>206</sup> HIPÓLITO DE ROMA, *La Tradición Apostólica*, 27.

<sup>207</sup> Cf. S. DE FIORES, *La Santísima Trinidad misterio de vida: Experiencia trinitaria en comunión con María*, 98.

<sup>208</sup> XI CONCILIO DE TOLEDO (675), *Símbolo de fe*, Canon 1. DH 525.

*Pascua* (hacia el 160-170) entre la Encarnación y el sacrificio de Cristo se prolonga en la anáfora eucarística de Hipólito, que es de clara impostación trinitaria, haciéndose común en los ritos de Oriente y Occidente, encontrando una fórmula definitiva en el Canon Romano: «[...] venerando ante todo la memoria de la gloriosa siempre Virgen María, Madre de Dios [...]»<sup>209</sup>.

En el capítulo sobre la Eucaristía, Hipólito describe el ritual en uso por los apóstoles, transmitiendo textos donde ya se encuentra una mención de la Virgen María, como por ejemplo en la liturgia de la misa que sigue a la consagración del obispo, en que se encuentra el más antiguo canon o plegaria eucarística que tenemos<sup>210</sup>, la cual ha dado origen a la Plegaria Eucarística II, que en la práctica es la más utilizada en la actualidad. La mención a María en esta fórmula litúrgica es muy breve y de carácter puramente cristológico, estando fundamentada en su participación en la concepción y obra salvífica de Cristo:

Cuando se haya convertido en obispo [...] Que los diáconos le presenten la oblación y que él, imponiendo las manos sobre ésta con todo el presbiterio diga, dando gracias: [...] Nosotros te damos gracias, oh Dios; por tu Hijo bien amado, Jesucristo, que nos enviaste en estos últimos tiempos como salvador, redentor [...] el cual, en tu beneplácito, enviaste desde el cielo en el seno de una **virgen**, habiendo sido concebido se encarnó y manifestó como tu Hijo, nacido del Espíritu Santo y de **la Virgen** [...].

En esta anáfora de Hipólito la Encarnación es presentada como envío (*missio*) del Verbo, desde el cielo al seno virginal de María. Esta mención, por su propia característica, se reviste más de un carácter doctrinal que propiamente cultural, recogiendo el eco del símbolo bautismal que dirá: «nacido del Espíritu Santo y de la Virgen». Sin embargo, este texto está insertado en el contexto del culto litúrgico y cristológico, puesto que la Santísima Virgen es recordada aquí por haber ejercido una función esencial en la economía de la salvación, que es la aceptación de cooperar con la obra divina de la Encarnación del Redentor de la humanidad. Es una plegaria que se presenta con una estructura independiente del esquema judío, compuesta de dos momentos: acción de gracias y petición. Su desarrollo no presenta dependencias en relación a las oraciones «eucarísticas» de la *Didaché*, conteniendo un matiz claramente cristológico en su primera parte, con dos epiclesis posteriores al relato y al memorial sacrificial<sup>211</sup>, estando ausentes algunos elementos añadidos posteriormente, como por ejemplo el «sanctus»<sup>212</sup>. A pesar de algunas alteraciones, la arcana mención a la Virgen

<sup>209</sup> Cf. S. DE FIORES, *La Santísima Trinidad misterio de vida: Experiencia trinitaria en comunión con María*, 97-100.

<sup>210</sup> Cf. J. QUASTEN, *Patrología I: Hasta el concilio de Nicea*, 494.

<sup>211</sup> La liturgia romana ha preferido, desde el principio, distanciándose del modelo presentado por Hipólito, posicionar la primera epiclesis antes del relato de la institución, dando a toda la plegaria un tono más «epiclético», quedando el relato de la institución enmarcado dentro de la sección epiclética. Cf. J. ALDAZÁBAL, *La Eucaristía*, 244.

<sup>212</sup> Cf. J. ALDAZÁBAL, *La Eucaristía*, 226-227. El autor explica (239), que el *sanctus* no se encuentra en la plegaria presentada por Hipólito, pero sí en la anáfora de Teodoro, en la de Serapión y en las catequesis mistagógicas de san Cirilo de Jerusalén. El texto probablemente es tomado de Is 6,3 y de Mt 21,9. Aldazábal indica la posibilidad de que haya sido introducido en Alejandría o en Jerusalén, con la

a cuyo seno fue enviado Jesucristo y de la cual ha nacido, permanecerá en la anáfora, estando presente hoy en la plegaria eucarística propuesta por la reforma conciliar.

El texto de Hipólito es un precioso testimonio de la presencia de María en el culto litúrgico de la primitiva Iglesia, puesto que él busca transmitir las más antiguas fórmulas utilizadas para la celebración eucarística, manteniendo una visión cristológica; aunque, en la apreciación de Johannes Quasten, su doctrina en este aspecto sea influenciada por un acentuado subordinacionismo, enseñando que el *Logos* como persona no apareció hasta más tarde, en el tiempo y en la forma determinada por el Padre. En su obra *Philosophumena*, Hipólito propone la generación del Verbo como un acto libre del Padre como el de la creación, sosteniendo que Dios, de haberlo querido así, podría haber hecho de un hombre Dios:

El hombre no es ni Dios ni ángel. No hagáis confusiones. Si Él hubiese querido hacerte Dios, lo habría podido: tienes el ejemplo del Verbo; pero porque quería hacerte hombre, te hizo lo que eres (*Philosophumena*, 10, 33, 7)<sup>213</sup>.

Para Hipólito, sólo a partir de la Encarnación el *Logos* se vuelve *perfecto* Hijo de Dios, puesto que esta «perfecta filiación», según su parecer, requería la filiación divina según el Espíritu y la humana según la carne:

Sin carne y en Sí mismo, el *Logos* no era Hijo perfecto, siendo como era *Logos* perfecto podía subsistir, por tener en el *Logos* la subsistencia. Así pues, se ha manifestado un único perfecto Hijo de Dios (*Contra Noetum*, 15, 7)<sup>214</sup>.

A pesar de su cuestionable cristología, calificada por el papa Calixto de *diteísta*, la soteriología de Hipólito estaba inspirada en la sana doctrina de Ireneo<sup>215</sup>, sobre todo en su teoría de la recapitulación, afirmando que al tomar la carne de Adán, en el seno de María, el *Logos* restituyó al hombre la inmortalidad. Según Hipólito, Dios, el Verbo, descendió del cielo [y entró] en la santa Virgen María, a fin de que, tomando carne de ella, y asumiendo también un alma humana, pudiera salvar al hombre caído y conferir la inmortalidad a los hombres que creyeron en su nombre. Este hombre fue formado por tanto de la misma materia de la humanidad, porque, de no ser Él de la misma naturaleza que nosotros, en vano nos ordenaría que imitáramos al Maestro. Siguiendo a Ireneo, Hipólito concibe la redención como deificación de la humanidad<sup>216</sup>.

Resaltando el carácter sacrificial de la Eucaristía, Hipólito hará especial hincapié en la dimensión encarnacional del sacrificio, resaltando por una parte el valor de la

influencia de la sinagoga judía, que tenía formulaciones parecidas «santificando» o glorificando el nombre de Dios.

<sup>213</sup> Cf. J. QUASTEN, *Patrología I: Hasta el concilio de Nicea*, 503-505.

<sup>214</sup> Cf. J.C-R. GARCÍA PAREDES, *Mariología*, 244.

<sup>215</sup> Los escritos de Hipólito suponen el conocimiento de Ireneo, pero el presbítero romano presenta un nuevo punto de vista en la discusión, en cuanto se propone demostrar que las tesis de los gnósticos no están tomadas de la Sagrada Escritura, sino de las obras de los filósofos griegos, de los misterios, de la astrología y de la magia; es decir, que proceden de fuentes extracristianas. Cf. H. JEDIN, *Manual de historia de la Iglesia*, 299.

<sup>216</sup> Cf. J. QUASTEN, *Patrología I: Hasta el concilio de Nicea*, 505-506.

oblación sacrificial de la «carne» realizada por el *Logos* y por otra la importancia de la oblación material en la que aquella oblación del *Logos* se plasma:

Esta es la carne que fue presentada por el *Logos* al Padre como una oblación; carne nacida del Espíritu Santo y la Virgen que mostró ser el *Hijo perfecto* de Dios. Es evidente por ello que Él se ofreció a Sí mismo al Padre (*Contra Noetum* 4)<sup>217</sup>.

Por tanto, para Hipólito, al hacerse hombre, el *Logos* lleva a cumplimiento para Dios al Hijo único, se realiza a Sí mismo, para Dios Padre, como Unigénito, y se realiza también en lo humano. En este sentido, la Virgen no perfecciona al *Logos* por hacerlo Hijo, sino por manifestarlo en su identidad de Hijo, que entraña la concepción y nacimiento humanos<sup>218</sup>.

En su *Traditio apostolica*, Hipólito resalta la relevancia de la idea de la Eucaristía como sacrificio, al destacar la función del obispo como oferente principal de la oblación realizada por el pueblo, lo que indica una mayor acentuación del sacrificio cultural o ritual<sup>219</sup>. Esta visión de la Eucaristía como sacrificio dependiente de la Encarnación del Verbo en María, relacionando la maternidad y la virginidad con la participación en la obra redentora de Jesucristo, en paralelo antitético con la acción pecaminosa de Eva, ha sido la base de la mayoría de las doctrinas presentes en las homilías marianas de los primeros siglos de la Iglesia, que han permitido la formación posterior de los textos litúrgicos, en los cuales se encontrará, cada vez con más frecuencia, la presencia de María.

### 5.1.2. Homilías marianas en la patrística

La doctrina mariana en los inicios de la Iglesia no se ha estructurado de modo sistemático como en la escolástica medieval y en los períodos posteriores a ella, sino principalmente a través de la apologética, de la heresiología, así como de la himnología oriental y de las homilías de los Padres de la Iglesia, auténticos reflejos de la Tradición, que junto con las Sagradas Escrituras constituyen las fuentes de las cuales han brotado los textos litúrgicos y las bases para la mariología sistemática, como por ejemplo, la inclusión de textos neotestamentarios en la homilética primitiva, como el *Magnificat* (Lc 1,46-55), que recuerda a María en su asociación con Cristo y ejemplaridad para la Iglesia. Este fenómeno natural de formación de la eucología litúrgica mariana se ha iniciado en Oriente, apareciendo las primeras señales de comprensión de los temas que, incorporados a los textos litúrgicos, se fueron diseminando por toda la Iglesia universal y tornándose *lex orandi*, que con el pasar de los siglos se consolidó formalmente en *lex credendi*. La liturgia ha sido, de modo especial, el *humus* en el cual la Iglesia ha visto florecer la expresión de las verdades de fe por medio de un valioso patrimonio de símbolos, ritos, imágenes y gestos. El rico simbolismo de la liturgia, unido al lenguaje

<sup>217</sup> Citado por M. GESTEIRA GARZA, *La Eucaristía, misterio de comunión*, 305, nota 83.

<sup>218</sup> Cf. A. ORBE, *Introducción a la teología de los siglos II y III*, II, 522.

<sup>219</sup> Cf. M. GESTEIRA GARZA, *La Eucaristía, misterio de comunión*, 305.

del arte, ha encontrado siempre en la Iglesia una fuerza comunicativa muy particular<sup>220</sup>, como puntualiza Benedicto XVI en la audiencia general del 18 de noviembre de 2009:

Cuando la fe, especialmente celebrada en la liturgia, se encuentra con el arte, se crea una sintonía profunda, porque ambas pueden y quieren hablar de Dios, haciendo visible al Invisible.

Como se ha mencionado anteriormente, uno de los primeros textos litúrgicos que recuerdan a María se encuentra en la homilía pascual de **Melitón de Sardes**, quien precisa que la perdición heredada por la humanidad, de aquel que fue el primero en la serie de los hombres, es debida a la tiranía del pecado, del cual nos libera la Pascua del Señor. Los elementos más interesantes de la reflexión teológica de Melitón sobre la herencia del pecado original y no solamente de una pena, se encuentran en sus consideraciones sobre la tiranía del pecado que oprime al hombre, cuya regeneración sólo puede ser alcanzada por Cristo que se ofrece como el Cordero de Dios revestido de la naturaleza humana en el vientre virginal de María, la «blanca oveja»<sup>221</sup>.

Al tratar de la influencia de la homilética patrística en la formación de la eucología de cuño mariano, es necesario considerar de modo especial al diácono **san Efrén de Siria**<sup>222</sup>, quien merecidamente fue llamado «el arpa del Espíritu Santo», pues cantó con su arpa las glorias de Jesús y de María, apartando así a muchos de la herejía de los arrianos, como el joven David, apartaba los malignos espíritus que asolaban el alma de Saúl. Sus himnos y cánticos eran conocidos en todas las regiones de Oriente, desde monasterios hasta las mujeres que trabajaban los hilos en las lanzaderas de los telares. Sus cánticos infundían tanto entusiasmo en el pueblo de Edesa — donde vivió desde la invasión de Nísibis por los persas en 363 — que el emperador Valente tuvo que suspender la persecución contra los cristianos en aquella ciudad<sup>223</sup>. Muchos de sus himnos forman parte de diversas liturgias orientales desde el siglo V. Gracias a la presencia de su himnología en los textos litúrgicos, se ha conservado gran parte de su obra. Sobre él afirma san Jerónimo en su *De viris illustribus*:

Su fama se ha divulgado tanto entre los griegos que, en algunas iglesias, leen sus escritos en público después de recitar la Sagrada Escritura. Yo mismo he leído la traducción de un libro suyo sobre el Espíritu Santo y he podido comprobar que es una obra maestra<sup>224</sup>.

Efrén supo exponer con sólida doctrina y suave poesía los principales misterios del cristianismo: la Santísima Trinidad, la Encarnación del Verbo, las prerrogativas de

<sup>220</sup> Cf. J. ALONSO, «La belleza de creer», 142.

<sup>221</sup> Cf. B. SESBOUÉ (dir.), *Historia de los Dogmas*, II. *El hombre y su salvación*, 146-148.

<sup>222</sup> Nacido en Nísibis hacia el año 306 y fallecido en Edesa (hoy Urfa), en junio de 373. Efrén ocupa un lugar privilegiado entre los Padres de la Iglesia sobre todo en relación a la devoción a la Santísima Virgen, siendo declarado Doctor de la Iglesia por el papa Benedicto XV en 5 de octubre de 1920. Cf. J. FÁBREGAS - A. OLIVAR, *La voz de los Padres en la Liturgia de las Horas. Los autores eclesiásticos del Oficio de lectura*, 99-100.

<sup>223</sup> Cf. C. BOVO, *365 días, 365 historias*, 197.

<sup>224</sup> Cf. J.A. LOARTE, *El tesoro de los Padres. Selección de textos de los Santos Padres para el cristiano del tercer milenio*, 145.



Santa María<sup>225</sup>, habiendo escrito centenares de himnos para el uso litúrgico y popular. En Occidente sus escritos se difundieron de modo especial, siendo reconocido sobre todo como cantor de las prerrogativas de la Santísima Virgen.

El diácono Efrén traza también el paralelo entre María y la Iglesia, cuando afirma que ella es «la tierra en la que ha sido sembrada la Iglesia». Comentando este texto de san Efrén, Juan Pablo II enseña que desde el momento en que la Virgen, aceptando libremente la Encarnación, se convierte en Madre del Verbo encarnado, la Iglesia se encuentra constituida de manera secreta, pero germinalmente perfecta, en su esencia de cuerpo místico<sup>226</sup>.

Además del paralelo con la Iglesia, Efrén da continuidad a la comparación tan presente en la patrística, entre la virgen Eva y la Virgen María. Comentando poéticamente este paralelismo, afirma:

Su Hijo aplastó la serpiente maldita y destrozó su cabeza. Curó a Eva del veneno que el dragón homicida, por medio del engaño, le había inyectado, arrastrándola a la muerte<sup>227</sup>.

Tanto la liturgia antioquena como la caldea se glorían en los escritos del ilustre doctor sirio, encontrándose sus poemas y sermones sobre las glorias y el poder de María en muchos formularios litúrgicos de todo el mundo. Una de las oraciones compuestas por él se lee en el breviario seráfico romano en la fiesta de María, mediadora de todas las gracias:

Reina de todas las cosas después de la Trinidad, Consoladora después del Paráclito y Mediadora de todo el mundo después del Mediador [...] de ti viene toda gloria, honor y santidad; nos ha venido y nos vendrá desde Adán hasta el fin del mundo<sup>228</sup>.

Un personaje de gran peso en ese período fue **san Cirilo de Alejandría**, que estudió retórica y luego teología en la escuela que Orígenes había dirigido casi dos siglos antes, y se destacó como intrépido defensor de la Maternidad Divina en el Concilio de Éfeso. En sus homilias marianas, así como en sus comentarios exegéticos y escritos doctrinales, Cirilo defendió de forma apasionada la verdadera fe, frente a las diversas herejías que proliferaron en su época, de modo especial al nestorianismo, contribuyendo decididamente con la declaración del dogma de la Maternidad Divina de María. Son muy claras sus expresiones: «El Hijo es de la misma naturaleza que el Padre, eterno, consustancial»<sup>229</sup>. Cirilo defiende la unión hipostática en la única Persona del Verbo y consecuentemente la Maternidad Divina de María, verdadera Madre de Dios, puesto que engendró al Verbo según la naturaleza humana. Entre los preciosos

<sup>225</sup> Muchos siglos antes de la proclamación del Dogma de la Inmaculada Concepción, san Efrén ya propone la total exención de pecado en María por su unión con Cristo, afirmando que Satanás hirió a Eva en el talón, pero el pie de María lo rechazó. Cf. E.T. BETTENCOURT, *Curso de Mariología*, 37-38

<sup>226</sup> Cf. JUAN PABLO II, «Homilía en la misa celebrada en la casa de la Virgen en Éfeso, del 30 de noviembre de 1979, 3», 1609-1610.

<sup>227</sup> J.A. LOARTE, *El tesoro de los Padres. Selección de textos de los Santos Padres para el cristiano del tercer milenio*, 149.

<sup>228</sup> Cf. C. GUMBINGER, «María en las liturgias orientales», 223.

<sup>229</sup> Cf. J.A. LOARTE, *El tesoro de los Padres. Selección de textos de los Santos Padres para el cristiano del tercer milenio*, 250.

escritos de Cirilo, citamos como ejemplo el *Encomio a la Santa Madre de Dios*, en que presenta de manera poética toda la solidez de su teología sobre la participación de María en la obra salvífica de Cristo, que mucho se asemeja con la doctrina mariológica del Concilio Vaticano II:

Dios te salve, María, Madre de Dios, Virgen Madre, Estrella de la mañana, Vaso virginal. Dios te salve, María, Virgen, Madre y Esclava: Virgen, por gracia de Aquél que de ti nació sin menoscabo de tu virginidad; Madre, por razón de Aquél que llevaste en tus brazos y alimentaste con tu pecho; Esclava, por causa de Aquél que tomó la forma de siervo [...] Has concebido virginalmente, y divinamente has dado a luz [...] <sup>230</sup>.

El siglo VI dio para la Iglesia bizantina su más grande poeta litúrgico, con importante influencia en la eucología: **Romano el Cantor**<sup>231</sup>. Nunca en la literatura bizantina se había derribado como aquí las barreras entre discurso y poesía, y lo que más tarde produce la Iglesia bizantina en punto a poesía litúrgica, vive de la amplificación de esta creación temprana<sup>232</sup>. Más conocido como Romano el Meloda, el teólogo, poeta y compositor sirio pertenece al gran grupo de teólogos que transformó la teología en poesía. Explica el papa Benedicto XVI<sup>233</sup> que san Romano recibió el don del carisma poético en una aparición de la Madre de Dios en sueños<sup>234</sup>. Al despertar, se puso a declamar el Himno sobre la Natividad. Romano el Meloda es uno de los más representativos autores de himnos litúrgicos y sus homilias eran verdaderas enseñanzas catequéticas. Pronunciaba homilias métricas cantadas, llamadas *Kontákia*, de las cuales se han conservado ochenta y nueve.

Recordando el paralelismo Eva-María, Romano imagina Adán y Eva acercándose al portal de Belén para rogar a María que defienda su causa, poniendo en labios de Adán el reconocimiento de que María, a quien llama hija y madre, viene a alcanzar el perdón de la culpa adquirida por la mujer que lo ha seducido:

Cuando Adán oyó las palabras que habían urdido la esposa, rechazando repentinamente el peso de los párpados que lo oprimía, como quien sale de un sueño, y abriendo los oídos que la desobediencia había taponado, exclamó lo siguiente: «Oigo que alguien grita de manera dulce, alguien que gime encantadoramente, sin embargo el rumor del cantor ahora

<sup>230</sup> Cf. J.A. LOARTE, *El tesoro de los Padres. Selección de textos de los Santos Padres para el cristiano del tercer milenio*, 251-252.

<sup>231</sup> Son escasos los datos biográficos sobre Romano, según algunos textos, nació de una familia judía hacia el año 490 en Emesa, Siria. Fue ordenado diácono en Beirut, trasladándose después a Constantinopla, donde se entregó a una vida de oración y mortificación, caracterizada por su devoción a la Virgen. La fecha de su muerte es incierta, siendo considerada entre 555 y 562. Cf. J.A. LOARTE, *El tesoro de los Padres. Selección de textos de los Santos Padres para el cristiano del tercer milenio*, 336.

<sup>232</sup> Cf. H-G. BECK, *La primitiva Iglesia Bizantina*, en H. JEDIN (dir.), *Manual de historia de la Iglesia*. Tomo II, parte II. Barcelona: Herder, 1980, 677.

<sup>233</sup> Cf. BENEDICTO XVI, *Los Padres de la Iglesia II: De León Magno a Juan Damasceno*, «San Romano el Cantor. Audiencia general del 21 de mayo de 2008», 42.

<sup>234</sup> Cuenta la tradición que una noche de Navidad se le apareció la Virgen y le entregó un rollo para que lo masticara y engullera. Apenas cumplió su mandato, subió al ambón e improvisó un himno en alabanza del Nacimiento del Señor. Se dice que compuso un millar de himnos, aunque son muchos menos los que han llegado a nosotros. Cf. J.A. LOARTE, *El tesoro de los Padres. Selección de textos de los Santos Padres para el cristiano del tercer milenio*, 336.

no me divierte, porque es una mujer, de cuya voz estoy espantado. Tengo experiencia y desconfío de las mujeres. Ciertamente el rumor me encanta, como tierno que es, pero el instrumento me turba, como si tratara de engañarme otra vez la que ha traído la injuria. [...] El pasado pasó y Cristo, el Hijo de María, ha declarado todas las cosas nuevas. [...] Sígueme junto a María, y cuando vea a los postrados a sus pies, al momento tendrá piedad la llena de gracia [...] Oh Virgen, me encuentro a tus pies, Madre inmaculada, y conmigo toda mi raza se postra ante tus huellas. No desprecies a tus progenitores, puesto que tu parto ahora ha regenerado a los que se encuentran en corrupción. Oh Hija, compadécete de mí, que me encuentro en el infierno, de Adán, la primera criatura, del gemido de tu padre»<sup>235</sup>.

Su himno más conocido es dedicado a María y los Reyes Magos, cuyo proemio y la primera estrofa se cantan todavía hoy en la liturgia bizantina de Navidad. En este precioso texto Romano invita a los fieles a acercarse a Belén, para ver el jardín reabierto del Edén:

Belén ha destapado el Edén, vayamos a ver. Encontraremos el alimento en un lugar oculto; vayamos a recibir las cosas del paraíso en el interior de la cueva. Allí se ha manifestado una raíz que no se ha vengado, que ha hecho nacer el perdón; allí se ha encontrado un pozo, no excavado, del que antes deseó beber David. Allí una Virgen dio a luz un Niño, que en seguida calmó la sed de Adán y de David. Por eso debemos ir a donde ha nacido un nuevo Niño, el Dios anterior a los siglos<sup>236</sup>.

Romano alaba a la Virgen al final de casi todos sus himnos y le dedica sus *kontákia* más hermosos: *Natividad, Anunciación, Maternidad Divina, Nueva Eva*<sup>237</sup>.

A estos privilegios de María y, en especial, a su total santidad, se refería también el obispo **Theoteknos de Livias**, que vivió entre los años 550 y 650, presentando a María como «santa y toda hermosa», «pura y sin mancha», atribuyendo al nacimiento de María las características de un origen *puro e inmaculado*. El obispo de Livias compara a María con los querubines y reafirma la excelencia de la santidad que ha caracterizado la vida de la *Theotokos*, desde su concepción hasta su ascensión a los cielos. Esta afirmación fue el marco de una importante etapa del desarrollo teológico sobre el misterio de María, toda vez que la doctrina no estaba perfilada por los teólogos anteriores que habían admitido la purificación de María antes de la Encarnación, mientras Theoteknos afirma su origen perfectamente santo y sin mancha alguna<sup>238</sup>.

En el siglo VIII encontramos a **san Andrés de Creta**<sup>239</sup>, cuyas homilias cristológicas y marianas fueron incluidas en diversos textos litúrgicos por su profundidad teológica y bello tenor poético. Compuso numerosas homilias, de las cuales se conservan unas veinte, que gozaron de mucha popularidad en las colecciones

<sup>235</sup> ROMANO EL CANTOR, «Himno IV, 5-8. Adán y Eva en el portal», 80-81.

<sup>236</sup> ROMANO EL CANTOR, «Himno III, 1. María y los Reyes Magos», 69-70.

<sup>237</sup> Cf. BENEDICTO XVI, *Los Padres de la Iglesia II: De León Magno a Juan Damasceno*, «San Romano el Cantor. Audiencia general del 21 de mayo de 2008», 46.

<sup>238</sup> Cf. JUAN PABLO II, *Catequesis sobre el Credo, V. La Madre del Redentor*, «La santidad perfecta de María. Audiencia general del 15 de mayo del 1996, 3», 124-125.

<sup>239</sup> Conocido también como Andrés de Jerusalén, fue obispo de Gortina en la isla de Creta. Parece haber nacido en Damasco, alrededor del año 660, habiendo fallecido el 4 de julio del año 740. Cf. J. SENDÍN BLÁZQUEZ, «San Andrés de Creta», 92-93.

de la Iglesia bizantina para el uso en los textos y cánticos litúrgicos. Él será el primer teólogo que ve en el nacimiento de María una nueva creación, argumentando:

Hoy la humanidad, en todo el resplandor de su nobleza inmaculada, recibe su antigua belleza. Las vergüenzas del pecado habían oscurecido el esplendor y el atractivo de la naturaleza humana; pero cuando nace la Madre del Hermoso por excelencia, esta naturaleza recupera, en su persona, sus antiguos privilegios, y es formada según un modelo perfecto y realmente digno de Dios. (...) Hoy comienza la reforma de nuestra naturaleza, y el mundo envejecido, que sufre una transformación totalmente divina, recibe las primicias de la segunda creación" (*Sermón I, sobre el nacimiento de María*).

Utilizando la misma imagen de la primitiva arcilla, en el *sermón sobre la dormición de María*, el obispo de Creta sustenta que el cuerpo de la Virgen es una tierra en la cual Dios ha trabajado las primicias de la masa adamítica divinizada en Cristo, imagen realmente semejante a la belleza primitiva<sup>240</sup>.

La Iglesia ortodoxa bizantina profesa de manera especial su fe en la santidad de María siguiendo a san Andrés de Creta que afirma su pureza total, que sobrepasa en santidad a toda criatura del cielo y de la tierra, donde tiene el primer lugar después de Dios<sup>241</sup>.

La mariología del prelado cretense es muy avanzada, casi la misma de nuestro tiempo, habiendo sido utilizadas sus homilias en la composición de muchas doctrinas presentes en la Constitución Dogmática *Lumen gentium* (ns. 56, 59, 62).

Son importantes para la correcta comprensión de la doctrina mariana las connotaciones eucarísticas con las cuales san Andrés hace una perfecta reversibilidad de María hacia la Eucaristía, como, por ejemplo, cuando afirma que Cristo es levadura que nos llega a través de María hasta el punto de convertirse en pan para la restauración del género humano<sup>242</sup>.

La vasta mariología presente en el patrimonio homilético de san Andrés de Creta ha influenciado decididamente en el desarrollo de la devoción a María en la Iglesia en dos aspectos: la mayor comprensión de sus virtudes y privilegios personales y, sobre todo, en su presencia más marcada primero en la liturgia oriental y posteriormente en la occidental. Muchos son los himnos o doctrinas del santo absorbidos por la liturgia, pero sólo una parte de su rica himnografía se halla incorporada en los libros oficiales y se utiliza regularmente. La masa principal de textos litúrgicos de los libros oficiales de la Iglesia se forman aun hoy en día por escritos de Andrés, bien como de muchos otros como Cosme el Melodo, hermano de leche del Damasceno, José, hermano de Teodoro Studita, etc<sup>243</sup>.

Este resumen de algunas perícopas homiléticas o himnológicas de los Padres de la Iglesia que colaboraron para la formación de los textos litúrgicos, demuestra como la

---

<sup>240</sup> Cf. JUAN PABLO II, *Catequesis sobre el Credo*, V. *La Madre del Redentor*, «La santidad perfecta de María. Catequesis de 15 de mayo del 1996, n. 4», 125.

<sup>241</sup> Cf. SAN ANDRÉS DE Creta, *Oratio II, In Natalem diem santissimae Dominae nostrar Deiparae*: PG 97, 831.

<sup>242</sup> Cf. J. SENDÍN BLÁZQUEZ, «San Andrés de Creta», 95-96.

<sup>243</sup> Cf. H. JEDIN, *Manual de historia de la Iglesia III*, 121.

inserción de María en la liturgia eclesial fue fruto de una elaboración constante y suave, al ritmo y bajo la guía del Espíritu Santo que fue inspirando en el alma de los Padres la comprensión de los misterios de María en relación a los misterios de Cristo y posteriormente dirigiendo la inserción de estas enseñanzas doctrinales en la eucología católica, consolidando la doctrina por su uso litúrgico, en perfecta correlación entre la *lex orandi* y la *lex credendi*.

### 5.1.3. Formación de los textos litúrgicos

Una breve introducción sobre la formación de los textos litúrgicos en general abre camino para comprender que los textos específicamente marianos han seguido un ritmo semejante, de acuerdo con cada periodo histórico.

Al principio, las comunidades cristianas no tenían más libro litúrgico que el Antiguo Testamento. Se supone que su lectura en las celebraciones seguía el mismo ritual y, probablemente, el mismo orden que en la sinagoga judía. Poco a poco se fueron escribiendo unas anotaciones en el margen de los libros sagrados para indicar el comienzo y el final de cada lectura, así como el día correspondiente a su uso litúrgico, promoviendo lentamente una sistematización de lecturas bíblicas y selección de textos de acuerdo con los tiempos litúrgicos, dando origen posteriormente a los textos propios de la liturgia eucarística. Los primeros indicios de un ordenamiento fijo de lecturas nos han llegado a través de san Ambrosio (340-397) y de san Agustín (354-430), a partir de cuyas homilías se hizo posible reconstruir el Leccionario utilizado por la iglesia del norte de África en su tiempo<sup>244</sup>. En todos los textos litúrgicos hay siempre un elemento inmutable compuesto por fórmulas litúrgicas originarias, fijadas ya en el tiempo del Nuevo Testamento y que, por eso, deben ser consideradas de institución divina, además de otros elementos que están sujetos a cambios, añadidos posteriormente<sup>245</sup>. Entre éstos, ocupa un lugar de primordial importancia al inicio de la Iglesia, la *Doctrina de los doce apóstoles*, del siglo I, que contiene preciosos informes sobre el bautismo, la Eucaristía y la sinaxis dominical. Posteriormente se encontrarán las descripciones de san Justino y de san Hipólito de Roma. En el siglo siguiente, sobre todo en la liturgia de Milán, se encuentran obras de san Ambrosio que están recogidas en el opúsculo *De mysteriis*, del cual poseemos una amplificación en los seis libros *De sacramentis*, que son de gran importancia para la historia del Canon Romano, atribuidos antes a san Nicetas de Remesiana (†414), pero que hoy son considerados de autoría de san Ambrosio. En ámbito oriental, se encontrará abundantes materiales en Eusebio de Cesarea (†340), san Efrén (†373), san Basilio Magno (†379), san Juan Crisóstomo (†407), las catequesis de san Cirilo de Jerusalén (†386), etc. Es importante mencionar también la *Constitución apostólica*<sup>246</sup>, sin olvidar el *Eucologio* de Serapión Thmuis (†362), con su importantísima anáfora eucarística.

<sup>244</sup> Cf. J. LÓPEZ MARTÍN, «Leccionario de la misa», NDL, 1105

<sup>245</sup> Cf. J. LÓPEZ MARTÍN, *En el Espíritu y la verdad. Introducción teológica a la liturgia*, 113.

<sup>246</sup> La *Constitución apostólica* es una reminiscencia, en parte, de la *Didascalia de los Apóstoles* y de la *Didaché*, pero más rica en elementos litúrgicos (ritos y fórmulas), compilados en la región de Antioquía

Los contornos de los ritos litúrgicos comienzan así a precisarse en los siglos IV y V, con la creación de textos que cada iglesia compone y va fijando por escrito, de modo informal<sup>247</sup>. En este siglo se empiezan a componer textos eucológicos en latín, idioma que sustituye al griego como lengua litúrgica. En esta época se van desarrollando ritos y fórmulas litúrgicas cada vez más precisas y definitivas, encontrándose una serie de oraciones latinas sobre el misterio de la Encarnación, conocidas con el nombre de *Rotulus de Ravenna*<sup>248</sup>, de gran importancia para el conocimiento de la presencia de María en los textos litúrgicos. Sólo a finales del siglo X comienzan a aparecer libros que contienen todos los elementos para la celebración eucarística, conocido como *Missale*, *Liber missalis*, o *Missale plenarium*<sup>249</sup>.

Las fuentes de las cuales fueron sacados los textos litúrgicos se pueden resumir en cuatro: la Sagrada Escritura, los «monumentos de la tradición eclesiástica», la inspiración privada y los textos preexistentes. La primera, evidentemente la más importante por su carácter de revelación divina, constituye en todo tiempo la principal fuente de inspiración y de composición litúrgica.

Las referencias ofrecidas por las Sagradas Escrituras sobre el papel de María en los misterios de la Encarnación y de la Pascua la unen totalmente a las manifestaciones del culto litúrgico en la conmemoración de los misterios centrales de la vida Cristo<sup>250</sup>. Además de los textos del Nuevo Testamento que hablan directa o indirectamente de María, se utilizan textos proféticos del Antiguo Testamento que se cumplen en ella, o a través de ella; como las profecía de Isaías (7,14; 11,1), presente, por ejemplo, en el formulario antiguo de la misa de la Maternidad de María:

*Introito*: «Sabed que una Virgen concebirá y dará a luz un hijo».

*Gradual*: «Brotará un tallo de la raíz de Jesé y ascenderá una flor de su raíz».

Se utilizan también algunos textos de los salmos mesiánicos y proféticos aplicados en sentido acomodado, así como el Cantar de los Cantares, el libro de Judit, etc., habiendo pasajes de la Sagrada Escritura que se refieren a la Sabiduría increada,

alrededor del año 380 bajo el pseudónimo del papa Clemente, de donde nace el apelativo que se les ha dado muchas veces a estos escritos de *clementinas*. Cf. M. RIGHETTI, *Historia de la Liturgia*, I. *Introducción general. El año litúrgico. El Breviario*, 71-72.

<sup>247</sup> Cf. I. SCICOLONE, «Libros litúrgicos», NDL, 1128.

<sup>248</sup> Documento de la Italia septentrional que parece representar antes del influjo romano un término medio entre el Adviento de Oriente y Occidente. Cf. J.A. ABAD IBÁÑEZ – M. GARRIDO BONAÑO, *Iniciación a la liturgia de la Iglesia*, 763. Los estudios demuestran que cierto número de oraciones presentes en este documento fueron compuestas bajo la influencia de la predicación de san Pedro Crisólogo, obispo de Ravenna entre los años 432 y 450. Esta constatación retrocede la fecha del documento que algunos autores ubicaban en el siglo VII, para el siglo V. En muchas de sus oraciones se encuentran reflejadas las doctrinas de los concilios de Éfeso (431) y Calcedonia (451). Once de esas oraciones han entrado, con algunos retoques, en el Misal promulgado por Pablo VI. Cf. M. GARRIDO BONAÑO, «La Virgen María y la Santísima Trinidad en la liturgia romana», 195.

<sup>249</sup> Cf. I. SCICOLONE, «Libros litúrgicos», NDL, 1132.

<sup>250</sup> Cf. J. LÓPEZ MARTÍN, *En el Espíritu y la verdad. Introducción teológica a la liturgia*, 428.

aplicando su origen eterno al origen de María, el cual fue ordenado por el mismo decreto de la encarnación de la divina Sabiduría<sup>251</sup>:

Bendita eres por el Señor, Dios excelso, tú, Virgen María, sobre todas las mujeres de la tierra. Tú eres la gloria de Jerusalén, tú la alegría de Israel, tú la honra de nuestro pueblo. Toda hermosa eres, María, y mancha original no hay en ti<sup>252</sup>.

En el misal actual se encuentra este reflejo de las profecías isaíticas, por ejemplo, en la segunda opción de la antífona de entrada de la misa para la solemnidad de la Maternidad de María, que basada en Is 9,2.6, así como en Lc 1,33:

**Is 9,2:** Multiplicaste la alegría...

**Is 9,6:** Llevará su nombre: «Maravilla de Consejero», «Dios Fuerte», «Siempre Padre», «Príncipe de Paz». Grande es su señorío y la paz no tendrá fin.

**Lc 1,33:** Reinará sobre la casa de Jacob por los siglos y su reino no tendrá fin.

Hoy brillará una luz sobre nosotros, porque nos ha nacido el Señor; y es su nombre: Admirable, Dios, Príncipe de la paz, Padre perpetuo, y su reino no tendrá fin<sup>253</sup>.

Al segundo grupo pertenecen los textos tomados de las vidas de santos y de los escritos de los Padres y Doctores de la Iglesia, muchas veces presentes en homilias y tratados de los Padres del siglo IV y del V<sup>254</sup>. Algunas antífonas, como por ejemplo *Salve sancta parens*, de la misa votiva de Santa María, son sacadas de textos métricos de poetas cristianos o de antiguas inscripciones.

Al tercer grupo pertenecen los textos recogidos por la Iglesia en todo tiempo con su autoridad e incorporados a su patrimonio litúrgico. Desde los inicios hasta el siglo IV el texto de la plegaria eucarística se mantiene oscilante, dependiendo en gran parte de la improvisación del celebrante, evidenciándose en los textos formulados en este período la comprensión de que la encarnación del Verbo es una de las más extraordinarias intervenciones salvíficas de Dios y, por tanto, que la *anámnesis* ritual del *acontecimiento Cristo* implica la memoria de la Madre del Salvador. La consideración de María como «la Virgen», muy presente en el conjunto de la literatura patrística prenicena, será la primera a insertarse en el ámbito litúrgico, en consecuencia de la relación intrínseca entre la liturgia y la Encarnación: «lo que no ha sido asumido no ha sido redimido»<sup>255</sup>. Esta comprensión de la unión inescindible de María con la obra salvífica de Cristo llevó a una relectura del Antiguo Testamento, encontrando diversas

<sup>251</sup> Afirma Pío IX en la Epístola Apostólica *Ineffabilis Deus* (2): «Por eso acostumbró a emplear en los oficios eclesiásticos y en la sagrada liturgia aún las mismísimas palabras que emplean las divinas Escrituras tratando de la Sabiduría increada y describiendo sus eternos orígenes, y aplicarla a los principios de la Virgen, los cuales habían sido predeterminados con un mismo decreto, juntamente con la encarnación de la divina Sabiduría».

<sup>252</sup> Cf. S. DALY, «María en la liturgia occidental», 239; 243.

<sup>253</sup> MR, 171.

<sup>254</sup> Otras breves fórmulas son derivadas de los Santos Padres, como la antífona de *Sancta María, succurre miseris*, por ejemplo, sacada de la homilía *De sanctis* atribuida a san Agustín y muchos otros textos derivados de homilias de san Gregorio, san León Magno, etc.

<sup>255</sup> SAN GREGORIO NACIANCENO, *Carta 101*: PG 36,181, en J.C-R. GARCÍA PAREDES, *Mariología*, 246.

analogías tipológicas de María (*nueva Eva, tierra virgen, el Arca, etc.*), llevando a consecuencias culturales de gran importancia:

Cuanto más arraigada está María en el proyecto salvífico de Dios, tanto más *sagrada* aparece a los ojos de los padres prenicenos<sup>256</sup>.

Poco a poco, la orientación cultural que inicialmente se enfoca en la participación de María en el misterio de la Encarnación, se vuelve hacia su persona en cuanto tal, cuyos privilegios están siempre relacionados con su elección a la Maternidad Divina, motivo supremo de su veneración, dando lugar a la actitud de veneración hacia María y a las manifestaciones culturales a ella vinculadas, tales como: veneración, invocación e imitación, confirmando sus proféticas palabras: «Todas las generaciones me llamarán bienaventurada» (Lc 1,48)<sup>257</sup>.

Durante el siglo IV, con las definiciones cristológicas, la fijación del credo Niceno-constantinopolitano y la estructuración del culto católico, la presencia de María en la liturgia se va consolidando en la conmemoración de los eventos salvíficos que cuentan con su participación. En este sentido, con la fijación de las primeras fiestas del insipiente calendario litúrgico, se fueron elaborando textos específicos para su conmemoración y los obispos comenzaron a preparar homilías más sistematizadas para estas efemérides, de modo que, a finales del siglo IV, las conmemoraciones de Navidad y Epifanía daban lugar a una importante producción homilética en la que juegan un papel decisivo los *evangelios de la infancia de Jesús*. En este contexto emerge poco a poco una doctrina sobre la Virgen María, centrada en su vocación de cooperadora en la obra de Cristo<sup>258</sup>. Comienzan también a consolidarse las fiestas marianas relacionadas a la conmemoración de la Navidad y de la infancia de Jesús, encontrándose el revestimiento de un carácter mariano a la conmemoración de la Presentación del Señor en el Templo, donde la presencia de María en este episodio bíblico será conmemorada primero en la homilética, y más tarde en los formularios litúrgicos. El período preparatorio para el nacimiento del Redentor también pondrá en relieve el protagonismo de María en ese evento salvífico, dando origen a la celebración de la Anunciación del Señor, con la lectura del relato lucano (1,26-38), enmarcándose en este tiempo el nacimiento del *domingo mariano* prenatalicio, que en adelante se celebrará en diversas iglesias de Occidente, con la producción de comentarios homiléticos que han dado origen a la eucología propia a cada fiesta.

Otra fuente importante para la formación de los textos litúrgicos marianos en este período fue la interpretación mariológica de los salmos, cuya influencia en la liturgia es indiscutible. En la época prenicena ocurre un proceso de *cristologización del salterio*, obedeciendo a las palabras del Resucitado:

Era necesario que se cumpliera todo lo que está escrito acerca de mí en la ley de Moisés, en los Profetas y en los Salmos (Lc 24,44).

---

<sup>256</sup> I. CALABUIG, «Liturgia», NDM, 1147-1148.

<sup>257</sup> Cf. LG 66.

<sup>258</sup> Cf. J. LÓPEZ MARTÍN, *En el Espíritu y la verdad. Introducción teológica a la liturgia*, 431.



Como consecuencia natural, esa tendencia va a conducir también a una *mariologización* de los salmos, constituyéndose un verdadero «patrimonio» de interpretaciones mariológicas del Salterio y la formación de textos eucológicos a partir de ellos<sup>259</sup>, como por ejemplo la antifona de entrada de la memoria de María Reina, la cual adapta y remite directamente a María el texto del Salmo 44, que habla de la reina-esposa: «María, nuestra Reina, está de pie, a la derecha de Cristo, *enjoyada con oro, vestida de perlas y brocado*»<sup>260</sup>.

En el período pos-niceno han ocurrido numerosos cambios en la Iglesia, tanto por el aspecto social y político consecuente al Edicto de Milán (313), cuanto por la fijación de la doctrina cristológica y de la madurez doctrinal que siguió a la crisis arriana. La riqueza himnológica y homilética de este período constituye el fundamento de las oraciones, antifonas y otros textos litúrgicos que harán cada vez más presente a la Virgen, hasta cristalizarse en celebraciones de auténtico cuño mariano<sup>261</sup>. En este período inicial, ejercen influencia incluso algunos textos apócrifos, como el *Protoevangelio de Santiago*, en el cual María es constantemente presentada como objeto de bendición por parte de los sacerdotes y del pueblo, siendo perceptible el influjo de los textos de las bendiciones proferidas por los sacerdotes sobre la niña, que vendría a ser «benedicida por todas las generaciones de la tierra» (XII,1)<sup>262</sup>, siendo posible encontrar vestigios hasta en el formulario actual de la memoria de san Joaquín y santa Ana, nombres que llegaron a nosotros gracias a este apócrifo: «Recibieron la bendición del Señor, les hizo justicia el Dios de salvación» (*Ant com*)<sup>263</sup>. No hay duda — señala Ignacio Calabuig — de que el *Protoevangelio de Santiago* marca una etapa importante en la historia del culto mariano. De él proceden y en él se inspiran de algún modo varias fiestas marianas de Oriente, que pasan luego, no sin notables cambios, a la liturgia romana: la memoria de san Joaquín y santa Ana, 26 de julio; la Natividad de María, 8 de septiembre; la Presentación de la Virgen María en el Templo, 21 de noviembre; la Inmaculada Concepción, 8 de diciembre. Otro importante apócrifo para nuestro tema es el *Evangelio de la Natividad de María*, que en sus puntos esenciales presenta una adhesión firme a los Evangelios canónicos y cuya alabanza a la Santísima Virgen puede ser considerada plenamente *ortodoxa*<sup>264</sup>.

El factor más importante del cambio en el panorama litúrgico mariano en esta época será la declaración de la Maternidad Divina de María en Éfeso (431), que provocó un gran desarrollo en el culto a la Madre de Dios, siendo decisivo para la ampliación de la presencia de María en los textos litúrgicos tanto occidentales cuanto

---

<sup>259</sup> Este patrimonio tiende a enriquecerse en los siglos IV a VII, período en que existe una tradición literaria común y una relativa homogeneidad de vocabulario. En esta época, el lenguaje de las oraciones, aunque de origen diverso, tiene una fisonomía característica, y justamente ha sido llamado latín cristiano-litúrgico. Cf. I. CALABUIG, «Liturgia», NDM, 1138-1140; M. AUGÉ, «Eucología», NDL, 761.

<sup>260</sup> MR, 719.

<sup>261</sup> Cf. J. CASTELLANO, *El año litúrgico. Memorial de Cristo y mistagogía de la Iglesia*, 291.

<sup>262</sup> A. DE SANTOS OTERO, *Los evangelios apócrifos*, 65.

<sup>263</sup> MR, 698.

<sup>264</sup> Cf. I. CALABUIG, «Liturgia», NDM, 1132-138.

orientales, a nivel eucológico e himnográfico, con cánticos, oraciones y conmemoraciones en la celebración eucarística<sup>265</sup>. La plegaria litúrgica, los himnos, especialmente el célebre *Akathistos*, la dedicación de iglesias y la institución de fiestas propiamente marianas, son otros tantos testimonios del impulso que este Concilio dio al culto litúrgico de la Virgen María<sup>266</sup>, con la producción de numerosos textos eucológicos y la acomodación mariana de diversas perícopas escriturísticas para el uso en estas festividades. Pertenece a este período la fiesta de la memoria de la Virgen conmemorada el 15 de agosto en Jerusalén y se va difundiendo también una memoria de la Anunciación en el día 25 de marzo, especialmente en Constantinopla, extendida después a otras iglesias. Son también innumerables los testimonios himnográficos y las oraciones a Nuestra Señora en las liturgias orientales, especialmente en las bizantinas, sirias y etiópicas, con miles de cánones de formas variadas en honor a María<sup>267</sup>. Tres cuartas partes del oficio bizantino están compuestas de himnos, la mayoría de los cuales se refieren a los privilegios y oficios de María, ocurriendo algo semejante en las liturgias de Siria y Etiopía, colocando a María en un lugar eminente en los textos litúrgicos orientales<sup>268</sup>. Los momentos de la memoria de María en la liturgia oriental se hacen con un *theotokion* (antífona mariana) o con un *staurogheotokion*, memoria conjunta de la cruz y de María<sup>269</sup>. Los desarrollos continuarán concretizándose en fiestas marianas como la Dormición y la Natividad de María, surgidas en Oriente y transpuestas a Occidente a finales del siglo VII.

El periodo carolingio, cuyo desarrollo se produjo hasta el siglo XIII, fue fecundo en la producción de una rica eucología mariana, consolidándose en esta época las misas votivas, cuyos textos forman una gran parte de los sacramentarios medievales. Entran aquí los trabajos de las grandes escuelas, de los claustros, de las catedrales, etc. En ese período la presencia de María se hace de modo muy característico a través de los himnos y textos relacionados al paralelismo antitético Eva-María y a la Maternidad Divina, como manifestación de la asociación de la Virgen a la obra redentora de Cristo, en la calidad de socia del Redentor, con la certeza de que, por ser su Madre, ella nos salvó de la culpa y del castigo eterno y, por tanto, tiene poder intercesor para obtener de su Hijo el perdón de nuestros pecados y abrir las puertas de cielo, siendo reiterada la alusión a los méritos de la Virgen para la reconciliación de los hombres, tema que en épocas posteriores será motivo de discusiones teológicas<sup>270</sup>.

El periodo que medía entre el carolingio y la reforma de san Pío V (†1572), es de escasa composición litúrgica, comparado con los precedentes. En esa época, además de

<sup>265</sup> Cf. J. CASTELLANO, «Virgen María», NDL, 2037-2038.

<sup>266</sup> Cf. J. LÓPEZ MARTÍN, *En el Espíritu y la verdad. Introducción teológica a la liturgia*, 432.

<sup>267</sup> Sólo las bizantinas, por ejemplo, están recogidas en veinte grandes volúmenes, mientras los inéditos y los que se han perdido podrían llenar muchos más.

<sup>268</sup> Cf. C. GUMBINGER, «María en las liturgias orientales», 183.

<sup>269</sup> Cf. J. CASTELLANO, *El año litúrgico. Memorial de Cristo y mistagogía de la Iglesia*, 39.

<sup>270</sup> La reiteración de la alusión a los méritos de la Virgen María en orden a nuestra reconciliación actual es de gran valor para el tema de la *corredención* mariana. Cf. M. GARRIDO BONAÑO, «María reconciliadora, según sus himnos litúrgicos medievales», 146-147; 150; 154.

los mencionados temas, aparece con fuerza la controversia sobre la Inmaculada Concepción de María, puesta en tela de juicio a partir de la introducción de la fiesta ya existente en Oriente, que en el siglo IX comienza a pasar a Occidente a través de Irlanda, apareciendo himnos en defensa de la tesis. Dichas controversias se reavivan a partir de la aprobación de la fiesta por el papa franciscano Sixto IV en 1477 con la constitución *Cum praexcelsa*, en la cual adopta el texto para la misa compuesto por el también franciscano de Verona Leonardo Nogaroli<sup>271</sup>. En la oración colecta de esta misa se profesa sin ambigüedad la concepción inmaculada de Santa María<sup>272</sup>. Según Garrido Bonaño, éste es el siglo en que más himnos se encuentran alusivos a la participación de María en el sacrificio redentor de Cristo, siete de ellos pertenecen a la citada fiesta de la Inmaculada Concepción. En los himnos para la fiesta de la *Compasión de la Virgen* se encuentra, como es natural, más clara su participación reconciliadora en el sacrificio de la cruz, apareciendo los apelativos de *redentora* y *corredentora* en las estrofas sacadas de un oracional de la abadía benedictina de san Pedro de Salzburgo (s. XIV-XV)<sup>273</sup>. El siglo siguiente conoce el gran movimiento de reforma litúrgica promovido por el Concilio de Trento (1545-1563), con la unificación de la liturgia latina y la promulgación del Misal Romano por el papa san Pío V, a través de la Constitución Apostólica *Quo primum*, del 14 de julio de 1570, que indicaba su obligatoriedad, así como prohibía cualquier adición, disminución o modificación<sup>274</sup>, permitiendo la permanencia de algunos ritos que tenían más de doscientos años de antigüedad<sup>275</sup>. La rigidez de las nuevas reglas litúrgicas daban menos apertura a cambios e inserción de nuevos textos en los formularios ya fijados. Sin duda existen preciosos progresos en este período, pero su significado está más relacionado a situaciones específicas, sin ofrecer cambios profundos de alcance universal<sup>276</sup>.

Este panorama permanece con pocas alteraciones hasta el Concilio Vaticano II, del cual se origina el Misal promulgado por el papa Pablo VI que, con pequeñas alteraciones, permanece hasta nuestros días.

Como se evidencia en esta rápida visión de la formación de los textos eucológicos, la misma unidad encontrada en el período primitivo será perceptible también en lo que se refiere a la presencia de María en los textos litúrgicos, sobre todo en los primeros siglos, en que es difícil hacer una distinción entre *culto litúrgico* y *culto*

<sup>271</sup> Después de la proclamación del Dogma de la Inmaculada Concepción por Pío IX, en 1854, el formulario propio sólo fue publicado en 1863, enriquecido hoy con un hermoso prefacio mariano. Cf. J. CASTELLANO, *El año litúrgico. Memorial de Cristo y mistagogía de la Iglesia*, 293.

<sup>272</sup> Cf. F.A. MARTÍNEZ GARCÍA, *Venerantes Virginem Mariam*, 210.

<sup>273</sup> Cf. M. GARRIDO BONAÑO, «María reconciliadora, según sus himnos litúrgicos medievales», 163; 165.

<sup>274</sup> A pesar de la prohibición, las alteraciones comenzaron poco a poco. Las más importantes son las introducidas por Clemente VII (1592-1605), Urbano VIII (1623-1644) y León XIII (1878-1903). En el siglo XX el papa san Pío X promovió una reforma cuyo objetivo principal fue el Breviario, con alguna repercusión en el Misal y en 1920 el papa Benedicto XV codificó las modificaciones determinadas por la Sagrada Congregación de los Ritos, publicando una nueva edición típica del Misal.

<sup>275</sup> Cf. A. COELHO, *Curso de liturgia Romana*, II. *Liturgia sacrificial*, 78.

<sup>276</sup> Cf. M. RIGHETTI, *Historia de la Liturgia*, I. *Introducción general. El año litúrgico. El Breviario*, 180-189.

*no litúrgico*, puesto que las reuniones del pueblo sacerdotal estaban generalmente relacionadas a los actos litúrgicos.

Esta evolución suave y gradual de los textos litúrgicos marianos en el devenir de historia del culto litúrgico pone en evidencia cómo el Espíritu Santo ha guiado a la Iglesia en la formulación eucológica del culto a la Madre de Dios, en paralelo con el conocimiento de la participación de María en la obra salvífica de su Hijo, renovada sacramentalmente en el sacrificio eucarístico. En la actualidad esta riqueza eucológica ha crecido y desarrollado sobre todo en las conmemoraciones de las fiestas marianas y en las misas celebradas en los santuarios dedicados a la Madre de Dios, así como en las órdenes o institutos religiosos consagrados especialmente a la Virgen María. En este sentido, es de superior importancia la ya mencionada *Colección de Misas de la Virgen María*, en la cual se presenta al inicio de cada formulario un breve resumen histórico sobre el origen de la fiesta o invocación celebrada, además de referencias claras sobre la formación de los principales textos litúrgicos de sus formularios.

En el Misal Romano actual, María es presentada en su plenitud como un signo de consuelo, modelo de santidad para toda la Iglesia, de escucha fiel de la palabra de Dios, Reina, Madre que lleva a Cristo en sus entrañas y lo ofrece al Padre por la humanidad, estando libre de toda mancha de pecado y llena del Espíritu Santo<sup>277</sup>. El conjunto de textos del Misal incluye siete formularios para misas en honor a María, tres de los cuales están reservados, respectivamente, al tiempo de Adviento (el cuarto), de Navidad (el quinto) y de Pascua (el sexto). A partir de 1975 se añadió el formulario de *la Virgen María Madre de la Iglesia*, con el cual se enriquece el «*corpus marianum*» de la liturgia con profunda calidad doctrinal. En su oración *colecta* se recuerda a María a los pies de la cruz en el momento en que su Hijo le confía la misión de madre de los discípulos de Jesús y el prefacio propio se inspira ampliamente en el capítulo VIII de *Lumen gentium*<sup>278</sup>.

En la base de los textos marianos de la liturgia posconciliar está la doctrina enseñada por el mismo Concilio, en continuidad con toda la tradición litúrgica anterior. Los nuevos textos eucológicos marianos, o los tradicionales mantenidos, son más sensibles al dato bíblico y se sitúan dentro de una teología mariana que se podría sintetizar en una triple dimensión: la *trinitaria*, con especial atención a las relaciones Cristo-María y Espíritu Santo-María; la *eclesial*, que resalta la relación tipológica Iglesia-María y la *antropológica*, que propone a la Virgen Madre de Dios como modelo de santidad en total fidelidad a los datos de las Sagradas Escrituras. Cumpliendo una hermenéutica de continuidad, la liturgia posconciliar está enriquecida por la amplia contribución de la tradición antigua, con un notable enriquecimiento cuantitativo de lecturas patrísticas mariológicas en el ámbito de la Liturgia de las Horas, en el recurso a textos venerables como el *Rotulus de Ravenna* para algunos formularios del Adviento y de la himnología antigua, conservando en sus referencias a María todo lo esencial, sin

---

<sup>277</sup> Cf. M. AUGÉ, «Eucología», NDL, 768.

<sup>278</sup> Cf. J. CASTELLANO, *El año litúrgico. Memorial de Cristo y mistagogía de la Iglesia*, 316.

ceder al minimalismo y sin caer también en excesos que son ajenos a la tradición de la Iglesia<sup>279</sup>.

En la liturgia actual encontramos la presencia de textos eucológicos marianos en todo el año litúrgico, además de las menciones clásicas del ordinario de la misa. En el Adviento, la encontramos en el cuarto domingo y en los días 17, 19, 20 y 23 de diciembre. En el cuarto domingo, la antífona de entrada es tomada de Is 45,8, la oración colecta es la misma oración que se reza en el *Angelus*, la oración sobre las ofrendas relaciona la acción del Espíritu Santo sobre María descrita en Lc 1,35 con la santificación de los dones colocados sobre el altar y la antífona de la comunión está inspirada en la profecía de Is 7,14<sup>280</sup>. Las colectas de los días 17 y 19 tienen como tema central la perpetua virginidad de María. El día 20, la antífona de entrada, una oración colecta de profundo valor teológico<sup>281</sup>, tomada del *Rotulus de Ravenna*, y la antífona de comunión, tienen connotación mariana. Asimismo, son marianas las antífonas de comunión de los días 21 y 22, encontrándose también una alusión mariana en la colecta del día 23. En el tiempo de Navidad abundan los textos marianos, especialmente en la fiesta de la Sagrada Familia y en la octava de Navidad, que se ha convertido en solemnidad de Santa María, la Madre de Dios. En las ferias segunda y tercera, así como en el sábado anterior a la Epifanía, se alude a María en tres colectas, además de muchas lecturas bíblicas de carácter mariano. En el ciclo Pascual la presencia de María es menos perceptible, aunque no falten menciones explícitas y de gran interés, tanto en la Liturgia de las Horas, cuanto en los textos eucológicos y en las lecturas, especialmente la Pasión según san Juan, que da gran importancia a la presencia de María junto a la cruz del sacrificio<sup>282</sup>. Por otro lado, la liturgia bizantina resalta más la presencia de María en este período, especialmente con algunos textos del Sábado Santo, anticipados al Viernes en el oficio de los *Enkomia*<sup>283</sup>, cuando se hace patente el lamento y la esperanza de la resurrección del Hijo en el canto de la Madre<sup>284</sup>. En el tiempo común se recuerda que la experiencia de la Virgen en el misterio de Cristo no se limita a los grandes momentos de su protagonismo, sino que se amplía a los momentos ordinarios que han precedido estos eventos o los han seguido. María aparece principalmente en la Liturgia de las Horas, en las plegarias eucarísticas (especialmente el *Canon Romano*, y las plegarias II, III y IV),

<sup>279</sup> Cf. J. CASTELLANO, «Virgen María», NDL, 2031-2032.

<sup>280</sup> Cf. MR, 149.

<sup>281</sup> «Señor y Dios nuestro, a cuyo desigño se sometió la Virgen Inmaculada aceptando, al anunciárselo el ángel, encarnar en su seno a tu Hijo; tú que la has transformado, por obra del Espíritu Santo, en templo de tu divinidad, concédenos, siguiendo su ejemplo, la gracia de aceptar tus desigños con humildad de corazón. Por nuestro Señor Jesucristo». MR, 153.

<sup>282</sup> Cf. J.A. ABAD IBÁÑEZ – M. GARRIDO BONAÑO, *Iniciación a la liturgia de la Iglesia*, 771-774.

<sup>283</sup> Lamentaciones del Viernes Santo referidas a la Virgen María. Es el lamento de la Virgen junto al sepulcro de su Hijo, en el espíritu de las lamentaciones por la muerte de Jesús, que aparece primero en la liturgia del Sábado Santo con el título de *enkomia*, tan valiosos para la piedad de los fieles orientales y cantado todos los años en la tarde del Viernes Santo delante del sepulcro preparado para la ocasión, sobre el cual el sacerdote depone solemnemente el velo del *epitafio*. Cf. E. DAL COVOLO – A. SERRA (a cura di), *Storia della mariología*, 1. *Dal modelo bíblico al modelo letterario*, 26-27.

<sup>284</sup> Cf. J. CASTELLANO, *El año litúrgico. Memorial de Cristo y mistagogía de la Iglesia*, 205.

así como en los textos de las fiestas marianas ocurridas en este tiempo litúrgico, o en las misas votivas que se permiten celebrar con más facilidad en el tiempo ordinario, que en los llamados «tiempos fuertes»<sup>285</sup>. Los formularios de la *Colección de Misas de la Virgen María* presentan una excelente colaboración para este período litúrgico, con tres secciones: la primera con once formularios que celebran la memoria de María bajo títulos tomados de las Sagradas Escrituras, o que expresan la colaboración de María con la Iglesia; la segunda con nueve formularios en los cuales su veneración aparece bajo advocaciones que recuerdan su intervención en la vida espiritual de los cristianos y la tercera compuesta de ocho formularios que celebran la memoria de la Virgen María bajo títulos que evocan su intercesión en favor de los fieles<sup>286</sup>.

Todo esto ha hecho nacer, a través de múltiples factores históricos, los textos litúrgicos marianos y las festividades de su ciclo eortológico, de modo que, en la base de la formación de estos textos, desde los inicios de la Iglesia hasta la actualidad, está su unión con el misterio de Cristo y la ejemplaridad de María respecto a la Iglesia, colocando su persona en un lugar central de la liturgia junto con su Hijo, por su integración total en el misterio de Cristo y en sus acciones salvíficas revividas en el acto sacramental. De esta centralidad nace la teología del especial recuerdo «en primer lugar» de la veneración de María en la liturgia eucarística<sup>287</sup>.

#### 5.1.4. Ciclo eortológico mariano

Si se quisiese encontrar un «año litúrgico mariano» o un «ciclo mariano autónomo», a semejanza del «año litúrgico», se cometería un error metodológico. La Iglesia celebra el misterio de María en el amplio espacio del *kairós* sacramental que despliega toda su fuerza en el misterio de Cristo y halla lógicamente espacio central para la memoria de su Madre, por su indisoluble unión a la obra salvífica de su Hijo<sup>288</sup>. Esta relación de los misterios de Cristo con la presencia de María en los eventos salvíficos celebrados en el año litúrgico lleva a encontrar en este conjunto un ciclo propio referido a la Virgen-Madre, en primer lugar, por su presencia esencial en el misterio celebrado y en segundo lugar por sus privilegios, advocaciones, devociones y otras características propias de María — siempre dependientes de su relación con Cristo — que pueden ser contempladas en sí mismas, dentro de la armonía propia del año litúrgico. Es lo que se propone en este apartado, descubriendo que en un primer momento histórico la memoria de María está relacionada directamente con las fiestas cristológicas, pero con el correr de los tiempos surgieron fiestas marianas propiamente dichas.

Es importante considerar que la Iglesia ha reconocido siempre una gran importancia a las fiestas litúrgicas. Las fiestas culturales son una realidad siempre presente en las diversas religiones. En la Antigua Alianza, la fiesta principal era el

<sup>285</sup> Cf. J.A. ABAD IBÁÑEZ – M. GARRIDO BONAÑO, *Iniciación a la liturgia de la Iglesia*, 774-775.

<sup>286</sup> Cf. J. CASTELLANO, *El año litúrgico. Memorial de Cristo y mistagogía de la Iglesia*, 267.

<sup>287</sup> Cf. J. CASTELLANO, «Virgen María», NDL, 2035.

<sup>288</sup> Cf. J. CASTELLANO, *El año litúrgico. Memorial de Cristo y mistagogía de la Iglesia*, 300.

sábado, habiendo solemnidades particulares de gran importancia como la Pascua, Pentecostés y la fiesta de los Tabernáculos, además de otras de segunda orden, como de la Expiación, de la Dedicación, el *Purim* y otras. Dada la naturaleza de las fiestas, como anticipación de la eterna fiesta reservada a los justos en el cielo, no sería posible faltar su presencia en la religión cristiana, en la cual es natural que asuman un aspecto y un significado totalmente nuevo de acuerdo con el don divino de la presencia de Cristo en el seno de la humanidad, a partir de la encarnación del Verbo en María<sup>289</sup>. En el cristianismo, el ciclo de las fiestas litúrgicas encuentra su centro en la Pascua, a partir de la cual se celebran todos los misterios de Cristo consecuentes de su encarnación por obra del Espíritu Santo, trazando una relación intrínseca entre las fiestas de Cristo y las de su Madre, por su rol decisivo en este acontecimiento salvífico. De este modo, el ciclo eortológico mariano ha encontrado históricamente un desarrollo paralelo al conocimiento de la relación intrínseca entre la misión de Cristo y la vocación de María en la salvación de la humanidad irredenta. Es singular en ese sentido que la primera fiesta mariana históricamente considerada haya nacido de una fiesta cristológica: la ya mencionada fiesta litúrgica de la Presentación del Niño Jesús en el Templo, o la fiesta de *Hipapante*<sup>290</sup>, que ya es relatada por la peregrina Egeria en el cuadragésimo día después de la Epifanía, en la cual los sacerdotes predicaban el texto del Evangelio que relata a María y a José llevando al Niño al Templo, donde es alabado por Simeón y Ana<sup>291</sup>.

Un primer «germen» de las fiestas marianas parece ser el llamado *domingo de María* celebrado en la liturgia ambrosiana el último domingo del Adviento. En este día (que era el sexto domingo en el calendario Ambrosiano) se celebraba la «solemnidad de la Maternidad Divina de la Virgen María», que en la edición oficial del Misal Ambrosiano en lengua latina se denominada *Dominica VI adventus. Beatae Dei Genitricis semperque Virginis Mariae Solemnitas*<sup>292</sup>. El Prof. Karl Adam Heinrich Kellner, de la Universidad de Bonn, en su famosa obra *Eortología*, traducida a varios idiomas, explica que en el origen de las fiestas marianas el primer ejemplo seguro de la observancia de un día festivo en honor de la Virgen María es el *Panegírico de Teodoro*,

<sup>289</sup> Cf. E. CAMPANA, *Maria nel culto cattolico*, I. *Il culto di Maria in sè e nelle sue manifestazioni liturgiche*, 117-118.

<sup>290</sup> Fiesta de la Purificación en el rito bizantino. El nombre proviene de la reunión del Niño Jesús y su Madre con Simeón y Ana. La conmemoración está atestiguada en Jerusalén hacia 380-385, de donde pasó a Antioquía y Asia Menor a finales del siglo IV, a Egipto al inicio del siguiente siglo y en la segunda mitad del siglo VI a Constantinopla, extendiéndose a todo el Imperio por influencia de Justiniano, llegando poco más tarde a Roma. En Oriente era una solemnidad cristológica, mientras que en Occidente se convirtió en la fiesta de la Purificación de María, con un carácter marcadamente mariológico, que estaba latente en la celebración jerosolimitana donde se ha originado, pues María se encuentra incluida en el relato lucano (2,22-38), del que la solemnidad es propiamente una proyección litúrgica y da una preeminencia discreta a la persona de Virgen que presenta a su Hijo en el Templo. Cf. J.A. ABAD IBÁÑEZ – M. GARRIDO BONAÑO, *Iniciación a la liturgia de la Iglesia*, 762-763.

<sup>291</sup> Cf. EGERIA, *Pellegrinaggio in Terra Santa*. 2 ed. Roma: Città Nuova, 2008, 146. La española Egeria, emprendió una peregrinación a Tierra Santa entre los años 381 y 383, escribiendo un minucioso relato de su periplo a una comunidad de mujeres Cf. A. CLERICI, «Introduzione», en EGERIA, *Diario di Viaggio*, 5.

<sup>292</sup> Cf. A. M. TRIACCA, «Ambrosiana, liturgia», NDL, 68.

relativo a san Teodosio, en el cual se cuenta que en los monasterios palestinenses se celebraba con suma solemnidad todos los años, un aniversario conmemorativo de la Santa Madre de Dios al cual comparecía todo el claustro monástico<sup>293</sup>. Según Emilio Campana, varios autores del siglo IV hablan claramente de una fiesta mariana que debía tener como objeto la dignidad de María elevada al honor de la Maternidad Divina, sin detrimento de su virginidad, celebrada en el domingo antecedente a la Navidad, ya existente en el calendario siríaco de 412<sup>294</sup>. Esta costumbre se encuentra presente desde la primera mitad del siglo V en varias iglesias de Oriente, estando atestiguada hacia el 430 en Constantinopla por una homilía sobre la Encarnación, pronunciada por san Proclo en presencia de Nestorio entre los años 428 y 429<sup>295</sup>. En Jerusalén no hay constancia histórica de un domingo mariano durante el Adviento; pero sí existió un día mariano especial semejante a ese domingo: el llamado *domingo mariano prenatalicio*, que tuvo una enorme importancia por estar centrado en la maternidad virginal, dentro del trasfondo navideño, confiriendo un papel de primordial importancia a la participación de María en el misterio de la Encarnación<sup>296</sup>. Sin embargo, como fue mencionado anteriormente, la primera fiesta mariana de la cual tenemos noticia es la de la *Presentación de Jesús en el Templo*, también conocida como *Candelaria*, que se celebraba ya en el siglo IV, una «cuadragésima» después de la Epifanía (14 de febrero). Con la fijación de la Navidad a 25 de diciembre, la fiesta de la Presentación fue trasladada para el 2 de febrero, cuarenta días después del nacimiento de Cristo<sup>297</sup>. La acción oferente de María en la escena de la Presentación y su relación con el ciclo natalicio justifica que, a pesar del carácter cristológico de la fiesta, asumiese también un sentido mariano confirmado en Roma por el papa Sergio I (687-701), manifestándose sobre todo en la procesión que comenzaba en la basílica de Santa Martina, rumbo a la

<sup>293</sup> Cf. K.A.H. KELLNER, *L'Anno Ecclesiastico e le feste dei Santi nel loro svolgimento storico (EOPTOΛOΓIA)*, 202.

<sup>294</sup> Cf. E. CAMPANA, *Maria nel culto cattolico, I. Il culto di Maria in sè e nelle sue manifestazioni liturgiche*, 124.

<sup>295</sup> El objeto de esta fiesta se puede concluir de las palabras del discurso pronunciado por san Proclo por invitación del propio Nestorio, en esta época Patriarca de Constantinopla: «La presente *festividad* suministra una feliz y justa ocasión de hacer oír útiles verdades a este auditorio. La materia versa [...] sobre la justa gloria de la mujer que mereció este inaudito prodigio de ser Virgen-Madre. [...] las mujeres reciben honor [...] la Virgen es glorificada, la santísima *Madre de Dios*, María, nos reúne a todos en un mismo entusiasmo...». Señalamos aquí la palabra *festividad*, que dice respecto a nuestro tema, comprobando tratarse no de una misa normal, sino de una festividad dedicada a María, y la expresión *Madre de Dios*, declarada en la propia iglesia de la cual Nestorio era cabeza; doctrina que fundamenta y es defendida en toda la homilía de san Proclo, desatando la oposición de Nestorio. Por instigación de éste, el obispo de Marcianople, Doroteo, intentó «reparar el agravio» recibido por el Patriarca y elevando la voz a la asamblea declaró: «¡Anatema a aquel que dice que María es Madre de Dios!». A esta imprecación del secuaz de Nestorio, «todo el pueblo da un grito y huye de la iglesia a la cual no vuelve más». Cf. A. NICOLAS, *La Virgen María viviendo en la Iglesia. Nuevos estudios filosóficos sobre el cristianismo*, II, 113-114.

<sup>296</sup> Cf. J.A. ABAD IBÁÑEZ – M. GARRIDO BONAÑO, *Iniciación a la liturgia de la Iglesia*, 763-764.

<sup>297</sup> Cf. B. LORCA, *Manual de Historia Eclesiástica*, 238.



Basílica de Santa María la Mayor<sup>298</sup>, que se realizaba por la noche a la luz de antorchas, derivando de esta costumbre la invocación de Nuestra Señora de la Candelaria. Sin embargo, en su simplicidad primitiva, como era celebrada en Jerusalén el siglo IV, la fiesta era la conmemoración del misterio de la Presentación del Señor en el Templo, prescindiendo de connotaciones tomadas posteriormente. En la fiesta jerosolimitana de esta época aún no se conoce el simbolismo de la luz, del cual más tarde procederá el nombre Candelaria, ni está presente, sino indirectamente, el carácter mariológico del cual se revistió en el futuro<sup>299</sup>.

A partir del siglo IV comienzan a perfilarse los grandes ciclos de Navidad y Pascua en torno a las dos solemnidades que sirven de eje al año litúrgico. La primera fiesta registrada históricamente es la de la Navidad, presente en el *Calendario Filocaliano*<sup>300</sup> copiado el año 354, aunque remonte al menos al año 336<sup>301</sup>.

La figura de María pasará a primer plano en la primitiva liturgia del tiempo preparatorio de la celebración de la Navidad, lo que se podría llamar el *adviento primitivo*, cuyos gérmenes aparecen en Occidente hacia mediados del siglo IV. El *Rotulus de Ravenna* contiene en sus oraciones de Adviento frecuentes referencias a la Virgen, casi siempre orientadas a exaltar la Encarnación, su maternidad y parto virginales, su intervención para obtener la gracia del misterio de la Navidad, etc. Este periodo preparatorio del misterio de la Navidad posibilitó que el primer ciclo del año litúrgico pudiera desarrollar una rica doctrina mariológica que pone en evidencia la misión singular de María en la obra salvífica de Jesucristo<sup>302</sup>.

De la misma manera que se ha dado en la formación de los textos litúrgicos, el influjo del Concilio de Éfeso (431) en la *eortología* lleva a la celebración en Jerusalén del «día de la *Theotokos*», el 15 de agosto, instituida entre los años 431 y 434, bajo la jurisdicción del obispo Juvenal (422-458)<sup>303</sup>, centrada en la Maternidad Divina de

<sup>298</sup> Cf. G. MEAULO, «Presentación del Señor», NDM, 1658.

<sup>299</sup> Algunos han pensado erróneamente que la expresión de Egeria «*processio in Anastase*» pudiera aludir a la forma de procesión como conocemos actualmente, pero el concepto egeriano de «*processio*» es de «reunión de culto con oblación eucarística». Cf. C. GARCÍA DEL VALLE, *Jerusalén, un siglo de oro de vida litúrgica*, 196.

<sup>300</sup> Furio Dionisio Filocalo era calígrafo del papa Dámaso I y autor de un calendario romano que se acerca al actual. Es el más antiguo calendario cristiano conocido. Además de otras indicaciones de fechas civiles, contiene elementos cristianos, partiendo del nacimiento de Cristo (25 de diciembre). Cf. A. NOSSETTI – C. CIBIEN – J.M. CANALS, «Cronógrafo», NDL, 2092.

<sup>301</sup> Cf. J. LÓPEZ MARTÍN, *En el Espíritu y la verdad. Introducción teológica a la liturgia*, 431.

<sup>302</sup> Cf. J.A. ABAD IBÁÑEZ – M. GARRIDO BONAÑO, *Iniciación a la liturgia de la Iglesia*, 763-764.

<sup>303</sup> Juvenal (cuyo nombre latino sugiere su origen romano, o bien, cuando menos, occidental), se empeñó en promover la sede episcopal, elevándola a un *status* noble y prestigioso. Durante las discusiones entre el santo patriarca Cirilo de Alejandría y Nestorio, patriarca de Constantinopla, a partir del año 428, Juvenal se había inclinado del lado de Cirilo en la controversia sobre la Maternidad Divina de María. Posteriormente, de modo incoherente con su postura anterior, Juvenal fue favorable a Dióscoro en el llamado *Latrocinio de Éfeso*, teniendo que buscar refugio en Constantinopla, retornando posteriormente a Jerusalén, donde ha ocurrido graves conflictos, incluso con intervención de los soldados y muerte de disidentes, causando gran preocupación al papa san León Magno. Cf. G. TRAINA, *428 después de Cristo. Historia de un año*, 152; J.A. ABAD IBÁÑEZ – M. GARRIDO BONAÑO, *Iniciación a la liturgia de la Iglesia*,

María. Efectivamente, en el «Leccionario armenio» del siglo V ya se encuentra la mención a *día de María, la Madre de Dios*, celebrado el 15 de agosto en la iglesia de *Kathisma*<sup>304</sup>, a tres millas de Jerusalén en el camino de Belén; veneración litúrgica que puede ser considerada la más antigua<sup>305</sup> que se conoce y fácilmente fue instituida inmediatamente a continuación y a raíz del Concilio ecuménico de Éfeso (431)<sup>306</sup>. A finales del siglo VI esta conmemoración litúrgica se traslada a Getsemaní, convirtiéndose, paulatinamente en fiesta de la *Asunción*, por el influjo de los apócrifos, especialmente el ya citado *Protoevangelio de Santiago* y la *Narración del Tránsito de María*, celebrando su dormición y ascensión al cielo, como se celebra el natalicio de los mártires y santos, el día de su muerte, caracterizando una primera fiesta mariana *extranatalicia*.

Una segunda conmemoración mariana es conocida también en Jerusalén este mismo siglo V, con ocasión de la dedicación de una pequeña iglesia junto a la piscina de Betsaida, el 8 de septiembre, que posteriormente se relaciona con el nacimiento de la Virgen. Además, el 20 de noviembre se celebra una fiesta en que se recuerda la Presentación de la Virgen en el Templo, en claro paralelismo con la fiesta de *Hipapante*<sup>307</sup>.

La declaración de la Maternidad Divina de María, resaltando la grandeza de la misión que le es confiada, exalta el valor intrínseco de la Encarnación, dando origen en Constantinopla (entre 530 y 550), a la fiesta de la *Anunciación*, conmemorada nueve meses antes de la Navidad, el 25 de marzo, que pasa a Antioquía, Alejandría y Jerusalén a principios del siglo posterior y a Occidente en la segunda mitad del mismo siglo VII<sup>308</sup>. Esta fiesta marca una apertura del horizonte eortológico mariano, por separarse

765; C. PIFARRÉ, *Arnobio el joven y la cristología del «Conflictus»*, 29-30.

<sup>304</sup> El nombre griego *Kathisma* tiene el significado de detención o parada. Este monasterio en recuerdo de la Madre de Dios es uno de los testimonios de la devoción que suscitó la definición de la Maternidad Divina por el Concilio de Éfeso (431) y que en Roma dio origen a la Basílica de Santa María la Mayor. Cf. G. PONS PONS, «Introducción, traducción y notas», en EPIFANIO EL MONJE, *Vida de María*, nota 89, 89-90. Según el *Protoevangelio de Santiago*, la Virgen María descansó de las fatigas del viaje antes de llegar a Belén. Allí la matrona romana Icelia, durante el pontificado de Juvenal (417-458), había erigido una fundación, en la que se celebraba el culto de este día.

<sup>305</sup> Jesús Castellano puntualiza: «Sin duda podemos afirmar con M. Jugie que la fiesta más antigua en honor de la Virgen María en Oriente y Occidente es la que celebra su Maternidad Divina y se celebra en torno a la Navidad del Señor. Cf. J. CASTELLANO, *Santa María en Oriente y Occidente. Documentación y textos*, 13.

<sup>306</sup> Cf. C. GARCÍA DEL VALLE, *Jerusalén, un siglo de oro de vida litúrgica*, 276-279..

<sup>307</sup> Cf. J. LÓPEZ MARTÍN, *En el Espíritu y la verdad. Introducción teológica a la liturgia*, 433.

<sup>308</sup> El año 656, el X Concilio de Toledo planteó una fiesta similar a la del 25 de marzo, pero la liturgia hispana no aceptaba ninguna fiesta en el período cuaresmal, llevando a la institución de la conmemoración de Santa María el día 18 de diciembre, ocho días antes de Navidad, permaneciendo como única fiesta mariana del ciclo eortológico hispánico, hasta que tres siglos más tarde se introdujo la Asunción, el 15 de agosto. A partir de 1080 fue abolida la Liturgia Hispana y se implantaron los usos romanos. Cf. J. LÓPEZ MARTÍN, *En el Espíritu y la verdad. Introducción teológica a la liturgia*, 433; J.A. ABAD IBÁÑEZ – M. GARRIDO BONAÑO, *Iniciación a la liturgia de la Iglesia*, 767.

del ciclo estrictamente navideño, dejando claro que la figura de María no se centra en un momento de la historia salvífica, sino que se extiende a todo el plan redentor de Cristo. En este sentido, también en Constantinopla, se celebra ya en el siglo VI la *Natividad de María*, el 8 de septiembre y a finales de este mismo siglo, la fiesta de la *Dormición*, el 15 de agosto, caracterizando la celebración del comienzo y del final de su presencia en la tierra, confirmando el amplio panorama en que se comprende su participación en la obra de Cristo.

El Occidente, que ya conocía las fiestas marianas relacionadas al ciclo navideño, asume poco a poco las cuatro festividades orientales, gracias al Papa siro-siciliano Sergio I (687-701)<sup>309</sup>, quien quiso que en Roma estas conmemoraciones se revistiesen de un carácter al mismo tiempo solemne y popular, con procesión penitencial seguida de misa en la Basílica de Santa María la Mayor, el gran santuario de la Virgen en la Ciudad Eterna. Además de la introducción de la fiesta de la Presentación de Jesús en el Templo, este Papa tiene actuación decisiva para la extensión a la Iglesia Romana de las fiestas marianas de la Anunciación y de la Asunción. Esta última, ya prescrita por el Emperador Mauricio a finales del siglo VI, encontró dificultad de ser aceptada, por fundarse en narraciones apócrifas, siendo retirados de los textos litúrgicos para la celebración en Roma, las alusiones a estos escritos no canónicos<sup>310</sup>. De este modo, las fiestas que nos han conservado los antiguos sacramentarios romanos son cuatro: la Presentación del Señor, la Anunciación, la Asunción de la Virgen y la Natividad de María.

A partir del siglo IX, el *sábado*<sup>311</sup> se ha caracterizado en la liturgia latina como un día mariano, considerando, con base en la tradición, que el sábado siguiente a la muerte del Señor fue el momento en el cual la fe y la esperanza de la Iglesia estaban

---

<sup>309</sup> Según Abad Ibáñez y Garrido Bonaño (1988), «algunos autores han defendido la presencia de una fiesta mariana el día 1 de enero antes de la introducción de estas festividades indicadas, pero no parece posible probar la existencia de una solemnidad estrictamente mariana antes de la muerte de san Gregorio Magno, pues la ignoran los más antiguos sacramentarios y leccionarios». J.A. ABAD IBÁÑEZ – M. GARRIDO BONAÑO, *Iniciación a la liturgia de la Iglesia*, 766-767. Sin embargo, algunos años antes de esta obra (en 1983), uno de los autores de ella, Manuel Garrido Bonaño, había sustentado que Bernard Botte «mostró sólidamente, en 1933, la existencia en Roma, el 1 de enero, de una misa mariana anterior a la introducción de las cuatro fiestas orientales». Dom Botte — sigue Bonaño — apoyaba su argumentación en el testimonio concordante de tres antiquísimos antifonarios (de Monza, de Mont-Bladin y de Corbie), además de dos manuscritos para la lectura del Evangelio. Esta argumentación, continúa Bonaño, fue ampliamente confirmada en 1953 por A. Chavasse, que reconstituyó un buen número de fórmulas litúrgicas empleadas en ciertas iglesias de Roma antes de san Gregorio Magno. La conclusión de Bonaño en su artículo es que «la tesis de Dom Botte se mantiene en pie y ha sido lo que ha motivado que en la liturgia renovada y promulgada en el pontificado de Pablo VI se haya asignado la fiesta de Santa María, Madre de Dios, al 1 de enero». Cf. M. GARRIDO BONAÑO, «La primera fiesta litúrgica en honor de la Virgen María», 289. Julián López Martínez sustenta que en Roma, antes del siglo VII, «existen vestigios de una fiesta de Santa María el 1 de enero, a los ocho días de la Navidad». Cf. J. LÓPEZ MARTÍN, *En el Espíritu y la verdad. Introducción teológica a la liturgia*, 434.

<sup>310</sup> Cf. J. CASTELLANO, *El año litúrgico. Memorial de Cristo y mistagogía de la Iglesia*, 292.

<sup>311</sup> En Occidente la memoria semanal de la Virgen se celebra el sábado, mientras que en algunas liturgias orientales, como la bizantina, esta memoria se hace en los días miércoles. Cf. J. CASTELLANO, «Virgen María», NDL, 2038.

concentradas en María<sup>312</sup>. En el siglo XIV la fiesta de la *Visitación*, fundamentada en el Evangelio de san Lucas (1,39-56), y originaria de Constantinopla<sup>313</sup> (donde era celebrada el día 2 de julio), es introducida en Occidente por los franciscanos, que ya la conmemoraban desde 1263<sup>314</sup>, introducida en el Calendario universal por el papa Urbano IV, en 1389, con la intención de obtener de la Virgen el final del cisma de Occidente<sup>315</sup>. A partir de esta época, se celebra también en Occidente las fiestas de la Presentación de María<sup>316</sup> y de la Inmaculada Concepción, esta última presente en

<sup>312</sup> Cf. J. CASTELLANO, *El año litúrgico. Memorial de Cristo y mistagogía de la Iglesia*, 316. En *Marialis cultus*, n. 9, Pablo VI califica esta memoria sabatina de María de «antigua y discreta».

<sup>313</sup> En Constantinopla se celebraba el 2 de julio una fiesta del *Manto de la Madre de Dios* en el santuario de Blakhernes, que coincide con la fecha de la *Visitación* en Occidente. El santuario de Nuestra Señora de Blakhernes (el «*Lourdes bizantino*»), también llamado «*Nuestra Señora de la Fuente Viviente*», había albergado desde el siglo VI reliquias indirectas de la Virgen María, que fueron durante siglos poderosos defensores de la ciudad contra los asedios extranjeros y contra la violencia de los iconoclastas. La festividad pasó a las iglesias eslavas y rumanas, celebrándose el 31 de agosto para conmemorar la protección de María, que en los iconos llamados del *Procov* (o arropamiento), aparece extendiendo su manto sobre los fieles. Agosto era el mes mariano en la Iglesia bizantina, celebrado en Constantinopla con estaciones litúrgicas en diversas iglesias, que terminaban en el santuario de Blakhernes, el día 31, con la fiesta llamada de la *Sagrada Correa*, o del *cíngulo de María*. Las doncellas judías llevaban un cinturón, hasta que, estando casadas, y comenzando a demostrarse la preñez, iban a ofrecerlo a Dios en el Templo. Después del parto llevaban otro, ordinario para todas las madres, que se enterraba junto con ellas. Habiéndose encontrado esta reliquia en el sepulcro de la Santísima Virgen por el obispo Juvenal, patriarca de Jerusalén, hacia el año 450, fue llevada a Constantinopla y depositada en la iglesia de Nuestra Señora de Blakhernes, estableciéndose la fiesta del *cíngulo de la Santísima Virgen* en el día 2 de julio, que es el de la traslación del cíngulo a Constantinopla, y otra segunda el 31 de agosto, que se cree haber sido el día en que la Santísima Virgen fue a ofrecer a Dios su cíngulo de doncella en el Templo. Por una homilía del patriarca san Eutimio (†917) se puede tener una información cronológica, pues habla que «se conserva entero después de novecientos años». Según Gregorio Alastruey el cíngulo de la Virgen fue llevado de Jerusalén a Constantinopla por el hijo de Teodosio el Grande y depositado en la Basílica de Blankhernes. Después fue llevado a Roma cuando Constantinopla fue invadida por los turcos y depositado en la Basílica de Santa María la Mayor. La tradición manuscrita de las homilias mariológicas de san Germán de Constantinopla cuenta con una bellísima homilía pronunciada en la celebración anual de la Dedicación de la Basílica de Blakhernes, donde alaba con gran fervor el cíngulo de María. El santuario se hizo tan famoso que, en el siglo VIII san Andrés de Creta fundó un templo dedicado a María con el título de «*la Fuente Viva*», semejante al de Blakhernes en Constantinopla. Cf. C. GUMBINGER, «*María en las liturgias orientales*», 185; 190; G. ALASTRUEY, *Tratado de la Virgen Santísima*, 858; V. FAZZO, «*Introducción y notas*», en GERMÁN DE CONSTANTINOPLA, *Homilias Mariológicas*, 18-19, 150 (La íntegra del discurso se encuentra en esta misma obra, en las páginas 147 a 157); Cf. G. PONS PONS, «*Introducción, traducción y notas*», en EPIFANIO EL MONJE, *Vida de María*, 48; J. CASTELLANO, *El año litúrgico. Memorial de Cristo y mistagogía de la Iglesia*, 293; J. CROISSET, *Vida de Nuestro Señor Jesucristo y de su Santísima Madre*, 280-281; G. PONS PONS, «*Introducción, traducción y notas*», en ANDRÉS DE CRETA, *Homilias marianas*, 7.

<sup>314</sup> Cf. J. CASTELLANO, *El año litúrgico. Memorial de Cristo y mistagogía de la Iglesia*, 312.

<sup>315</sup> Cf. J. LÓPEZ MARTÍN, *En el Espíritu y la verdad. Introducción teológica a la liturgia*, 434.

<sup>316</sup> Esta fiesta fue incorporada por Gregorio XI en Avignon, siendo suprimida posteriormente por san Pío V y restituida por Sixto V, con carácter universal, el año 1585, teniendo como contenido esencial el gozo de la hija de Sión que se consagra totalmente al Señor. Cf. J.A. ABAD IBÁÑEZ – M. GARRIDO BONAÑO, *Iniciación a la liturgia de la Iglesia*, 768; J. CASTELLANO, *El año litúrgico. Memorial de Cristo y mistagogía de la Iglesia*, 315.

Oriente desde el siglo VIII como fiesta de la Concepción de santa Ana y reconocida oficialmente con oficios propios el siglo XV (1477) por Sixto IV.

En el siglo XVI san Pío V incorporó al Calendario universal la fiesta de *Nuestra Señora de las Nieves*, que se celebraba en Roma<sup>317</sup> el día 5 de agosto<sup>318</sup> en la Basílica liberiana construida en honor a la Virgen María y que el papa Sixto III embelleció con mosaicos que hacen memoria de la Maternidad Divina de la Santísima Virgen y de los episodios de la infancia de Jesús, transformándose posteriormente en la fiesta de la Dedicación de la Basílica de Santa María la Mayor<sup>319</sup>.

El mismo papa san Pío V, en conmemoración a la victoria decisiva de las fuerzas cristianas en la batalla de Lepanto, y por su gran devoción al Rosario, que rezaba mientras se desarrollaba la pelea, estableció la fiesta de Nuestra Señora de las Victorias (7 de octubre), por estar totalmente convencido de la intervención decisiva de María en este momento crucial para la cristiandad europea. El papa Gregorio XIII (1572-1585), su inmediato sucesor, convencido de que las súplicas del Rosario habían alcanzado la victoria, estableció perpetuamente la fiesta del Rosario, en el primer domingo de octubre<sup>320</sup> y Clemente XI la extendió para toda la Iglesia en virtud de la victoria de las tropas alemanas contra los Turcos en 1716<sup>321</sup>. Por fin, el papa san Pío X, en consecuencia de la reforma litúrgica que quiso descargar de fiestas los domingos, la fijó al 7 de octubre, de acuerdo con la institución original de san Pío V<sup>322</sup>.

A partir del siglo XVII se observa un gran incremento en el ciclo eortológico mariano, de modo que de las seis fiestas marianas contempladas en la primera edición del Misal de san Pío V, se llega a dieciocho en su última edición, realizada poco antes del Concilio Vaticano II. Las fiestas incorporadas en este período son:

1683 – Santo Nombre de María: Fiesta concedida inicialmente a la diócesis de Cuenca por Julio II (1503-1513) e introducida en el Calendario Romano por Inocencio XI en 1683, como fiesta de precepto en toda la Iglesia, celebrada en el domingo

<sup>317</sup> Cf. J.A. ABAD IBÁÑEZ – M. GARRIDO BONAÑO, *Iniciación a la liturgia de la Iglesia*, 765-768.

<sup>318</sup> Cf. Esta fiesta se inicia de un modo muy particular, a partir de la oración de una pareja romana de gran importancia, que ya teniendo muchos años de casados, no conseguía tener hijos, pidiendo la protección de la Virgen para alcanzar esta bendición. En la noche precedente al día 5 de agosto la Virgen María apareció en sueños a los dos en separado y dice que en la mañana siguiente fuesen a la colina de Esquilino y que en la parte de la colina que encontrasen cubierta de nieve, edificasen un templo donde ella fuese honrada por los fieles. Los dos comunicaron al papa Liberio lo ocurrido y éste, convocando al clero y al pueblo, hicieron una procesión hasta el lugar indicado. El mes de agosto se caracteriza por calores excesivos en Roma, pero cuando ahí llegaron, hallaron cubierto de nieve un espacio de tamaño muy propio para la construcción de una Iglesia. Esta fue la primera iglesia edificada en Roma con título y advocación de Nuestra Señora, siendo casi una réplica de la Basílica de la Natividad de Belén. Cf. P. DE RIBADENEIRA, *Flos Sanctorum de la vida de los santos*, II, 356.

<sup>319</sup> Cf. J. LÓPEZ MARTÍN, *En el Espíritu y la verdad. Introducción teológica a la liturgia*, 435.

<sup>320</sup> Cf. J. TORRAS I BAGES, *Obres completes*, III, 1987, 26.

<sup>321</sup> Cf. J. CROISSET, *Año Cristiano, o ejercicios devotos para todos los días del año*, 128

<sup>322</sup> Cf. F. FERNÁNDEZ-CARVAJAL, *Hablar con Dios. Meditaciones para cada día del año*, VII. *Fiestas y santos (2) Julio-Diciembre*, 272; L. DE ECHEVERRÍA, «Nuestra Señora del Rosario», 211.

siguiente al de la Natividad<sup>323</sup>, como acción de gracias por la victoria que liberó la ciudad de Viena cercada por los turcos otomanos. San Pío X la trasladó para el día 12 de septiembre, siendo actualmente memoria facultativa.

1696 – Nuestra Señora de la Merced: Creada en primer lugar para la Orden Mercedaria y extendida al Rito Romano por Inocencio XII.

1716 – La Virgen del Rosario: Instituida inicialmente como Nuestra Señora de la victorias (1571) y extendida a toda la Iglesia en 1716 por Clemente XI.

1726 – Nuestra Señora del Carmen: Instituida inicialmente por los carmelitas en 1380 y extendida por Benedicto XII a la Iglesia universal.

1727 – La Compasión de María: Este sentimiento se inicia con los primitivos monjes de Egipto, pero es la fundación de la Orden de los Siervos de María, en el siglo XIII, que dará cauces más definidos a esta devoción. Fue extendida a toda la Iglesia por el papa Benedicto XIII, el año 1727. El día de la celebración ha variado con el pasar de los años, permaneciendo siempre cercana a la Pasión, a diferencia de la fiesta de «los Siete Dolores de María», que se fijará para el día 15 de septiembre<sup>324</sup>.

1814 – Los Siete Dolores de María o Nuestra Señora de los Dolores: La fiesta nace en Flandes con la intención de ofrecer la contemplación de los dolores de María como ejemplo de fortaleza frente a las calamidades consecuentes de la guerra que había llevado la población a la miseria y a la desolación. Posteriormente esta devoción fue patrocinada y propagada en toda la Iglesia por la Orden de los Siervos de María<sup>325</sup>, siendo incluida en el Calendario Romano por Pío VII en acción de gracias por su retorno a Roma<sup>326</sup>, pero la reforma litúrgica promulgada por san Pío X le asignó el 15

<sup>323</sup> Cf. M. MENGHI-D'ARVILLE, *Anuario de María, o el verdadero siervo de la Santísima Virgen*, 253.

<sup>324</sup> Cf. M. GARRIDO BONAÑO, «La compasión de la Virgen María en los himnos litúrgicos de su fiesta», 319.

<sup>325</sup> Cf. E. CAMPANA, *María nel culto cattolico, I. Il culto di Maria in sè e nelle sue manifestazioni liturgiche*, 280-283.

<sup>326</sup> Por reconocer el derecho al trono de Francia al legítimo heredero, Luis XVIII, de la dinastía de los Borbones, el papa Pío VII cayó en el desafecto de Napoleón Bonaparte, con lo cual quedaba en evidencia de ser usurpador del trono francés. Napoleón impuso sanciones y el cierre de los puertos de los Estados Pontificios al comercio británico, lo que fue negado categóricamente por Pío VII. Recurrió entonces a medidas cada vez menos diplomáticas y más bélicas. Después de muchas discusiones, Napoleón invadió los Estados Pontificios y apuntó varios cañones al palacio del Papa, que determinó a las tropas pontificias no ofrecer resistencia, para evitar muerte inútiles. El Papa quedó recluso en el palacio Quirinal, cercado por las tropas invasoras, las cuales anexaron muchas ciudades de los Estados Pontificios. En la madrugada del 6 de julio de 1809 el Papa fue secuestrado y llevado cautivo, sin ninguna de sus pertenencias personales, siendo transportado en un coche cerrado, como enjaulado, en marcha forzada, que debilitó gravemente su salud. Después de cuarenta y dos días de duro sufrimiento, Pío VII fue detenido en Savona por tres años. El Papa amenazó anunciar públicamente la excomunión de Napoleón, que ya había sido decretada anteriormente, lo que hizo al usurpador corso recordarse de la triste situación de Enrique IV que intentó medir fuerzas con san Gregorio VII. Pío VII recurrió entonces a la estrategia que utilizó Inocencio IX para someter al rey Luis XIV y con eso Francia llegó a tener 27 diócesis vacantes, con todas las consecuencias de esta ausencia. El Gobierno intentó nombrar obispos sin la investidura pontificia, pero tropezó con la oposición del clero, incluso del cabildo de París en aceptar los nombramientos destituidos de valor canónico. En 1812 el Papa es trasladado a Fontainebleau y se rompe el Concordato que había sido firmado en 1801. Debilitado por muchas derrotas contra las tropas inglesas

de septiembre, aunque los servitas continuaron celebrándola el tercer domingo del mismo mes.

Es interesante relacionar a esta fiesta otra que no está incluida en el Calendario universal, sino que fue muy celebrada en la Iglesia sobre todo por los franciscanos, con misa y oficio propio: La fiesta de las *Siete Alegrías de María* (o de los *Siete Gozos de María*), recordando que la Santísima Virgen sufrió grandes dolores, pero no estuvo exenta de consolaciones y alegrías. Esta devoción se encuentra en varios escritos medievales, tomando especial presencia en la Orden de los frailes menores franciscanos en el siglo XV, y en la Iglesia de Braga en Portugal, donde era celebrada en torno de la fiesta de Pascua<sup>327</sup>.

1907 – Nuestra Señora de Lourdes: Concedida inicialmente a la diócesis Tarbes-Lourdes por León XIII, fue extendida a la Iglesia universal por el papa san Pío X<sup>328</sup>.

1931 – La Maternidad Divina de María: Fue creada por Pío XI como recuerdo del XV centenario del Concilio de Éfeso y fijada para el día 11 de octubre. Con la reforma conciliar la fiesta se conmemora el 1 de enero, sustituyendo la de la Circuncisión del Señor y recordando su presencia embrionaria en Roma antes del siglo VII.

1944 – El Inmaculado Corazón de María: es una devoción netamente evangélica, basada en el testimonio de san Lucas (2,19.51) de que la Madre meditaba todas las palabras y hechos de Jesús y los guardaba en su propio corazón. La fiesta fue incluida en el Calendario general por Pío XII dos años después de haber consagrado el mundo al Inmaculado Corazón de María. Litúrgicamente, se celebra al día siguiente de la solemnidad del Sagrado Corazón de Jesús, casi como su prolongación ideal. Ha ejercido también un influjo de especial importancia para la decisión papal la mariofanía de Fátima (1917)<sup>329</sup>, que está centrada en esta devoción y en la afirmación hecha por la Virgen de que «Dios quiere establecer en el mundo la devoción al Inmaculado Corazón de María»<sup>330</sup>.

y por la oposición de su suegro Francisco I, Napoleón llega a un nuevo Concordato, liberando, finalmente al Papa de su largo cautiverio, en mayo de 1814. Después de la colosal derrota de Waterloo, en 1815 y del envío del tirano francés a la perdida isla de Santa Elena donde murió seis años más tarde, llegó el momento en que Napoleón tenía que enfrentarse con un imbatible enemigo: la muerte. En este trance Bonaparte pidió un sacerdote católico y el papa Pío VII, como ejemplo de generosidad cristiana, le envió un sacerdote corso, como Napoleón, que le concedió los últimos sacramentos y la bendición papal. Posteriormente, la madre de Napoleón, exiliada, fue acogida por el Papa y vivió en el Palazzo Venezia, hasta su muerte en 1836. El Pontífice albergó también a un tío de Napoleón, a dos hermanos y al hijo de éste, Luis Napoleón, quien con el tiempo sería Napoleón III. Cf. A.M. MORAL RONCAL, *Pío VII: un papa frente a Napoleón*, 148-189; R. GÓMEZ PÉREZ, *Breve historia de la cultura europea*, 122.

<sup>327</sup> Cf. J. CASTELLANO, *El año litúrgico. Memorial de Cristo y mistagogía de la Iglesia*, 293.

<sup>328</sup> Cf. ASS 40 (1907), 747-748.

<sup>329</sup> Cf. J. CASTELLANO, *El año litúrgico. Memorial de Cristo y mistagogía de la Iglesia*, 315-316.

<sup>330</sup> Cf. LÚCIA DE JESUS. *Memórias. Edição crítica de Cristina Sobral*, 195. Esta reciente publicación, lanzada durante el XXIV Congreso Mariológico Mariano Internacional de Fátima, en septiembre de 2016, contiene la edición crítica, científicamente compilada a partir de los manuscritos originales de las memorias de la hermana Lucía.

1954 – María Reina: Instituida por Pío XII con la Encíclica *Ad caeli Reginam*, la fiesta encuentra su punto central en la conmemoración de la participación de María en la adquisición de las gracias alcanzadas por Cristo y su realeza sobre toda la creación<sup>331</sup>.

Esta sintética relación de las principales fiestas marianas no abarca ni la mínima parte de la totalidad de celebraciones litúrgicas dedicadas a la Madre de Dios en las diversas naciones, diócesis y familias religiosas, que representan una creciente floración en un campo profundamente fecundo. La multitud de fiestas es tan abundante cuanto las ocasiones que las hacen nacer, tales como milagros, apariciones, iconos milagrosos, imágenes célebres, lugares de peregrinación, fiestas de María como patrona de países, ciudades, instituciones, cofradías y asociaciones religiosas dedicadas a la devoción mariana, así como el voto de reconocimiento del pueblo por ocasión de calamidades y enfermedades epidémicas, además de una serie de otros motivos que hacen nacer nuevas festividades litúrgicas dedicadas a María tanto en Occidente cuanto en Oriente<sup>332</sup>.

El progreso del ciclo mariano encuentra una hermenéutica de continuidad con la reforma litúrgica consecuente del Concilio Vaticano II, sin provocar ningún detrimento a las prerrogativas marianas y al culto «del todo singular» a ella debido, desde que — señala Pablo VI — éste sea efectuado según la fórmula *lex orandi-lex credendi*<sup>333</sup>. Así, las fiestas marianas aparecidas a partir del siglo XVI completan el ciclo eortológico mariano que ha llegado hasta la reforma litúrgica del Concilio Vaticano II, de modo que en la actualidad contamos con tres solemnidades marianas: María Santísima Madre de Dios (1 de enero), Asunción (15 de agosto) e Inmaculada Concepción (8 de diciembre); dos fiestas que conmemoran la vida de María y acontecimientos salvíficos en los cuales ella participa: Natividad de María (8 de septiembre) y la Visitación (31 de mayo); cuatro memorias obligatorias: Presentación de la Bienaventurada Virgen María (21 de noviembre), Virgen de los Dolores (15 de septiembre), Santa María Reina (22 de agosto) y Nuestra Señora del Rosario (7 de octubre); cuatro memorias facultativas: Inmaculado Corazón de María (móvil), Virgen del Carmen (16 de julio), Dedicación de la Basílica de Santa María la Mayor (5 de agosto) y Nuestra Señora de Lourdes (11 de febrero)<sup>334</sup>. Finalmente, mencionamos dos conmemoraciones cristológicas que ponen en realce la ejemplaridad de María y su íntima relación al misterio de Cristo, siendo por esto, desde antaño, revestidas de un cuño mariano: la Presentación del Niño Jesús y

<sup>331</sup> Las referencias de las fiestas litúrgicas son cogidas principalmente de la obra *Iniciación a la liturgia de la Iglesia*, de Abad Ibáñez y Garrido Bonaño y «*En el Espíritu de la verdad*». *Introducción teológica a la liturgia*, de Julián López Martín. Las informaciones sacadas de otras fuentes están indicadas con las debidas notas al pie de página. Cf. J.A. ABAD IBÁÑEZ – M. GARRIDO BONAÑO, *Iniciación a la liturgia de la Iglesia*, 768; J. LÓPEZ MARTÍN, *En el Espíritu y la verdad. Introducción teológica a la liturgia*, 435-436.

<sup>332</sup> Cf. E. CAMPANA, *Maria nel culto cattolico*, I. *Il culto di Maria in sé e nelle sue manifestazioni liturgiche*, 122

<sup>333</sup> Cf. PABLO VI, «Exhortación Apostólica *Signum magnum*, consagrada al culto de la Virgen María, Madre de la Iglesia y modelo de todas las virtudes, Introducción», 467.

<sup>334</sup> Cf. J.A. ABAD IBÁÑEZ – M. GARRIDO BONAÑO, *Iniciación a la liturgia de la Iglesia*, 776; J. LÓPEZ MARTÍN, *En el Espíritu y la verdad. Introducción teológica a la liturgia*, 437-438.



purificación de María (2 de febrero – fiesta) y la Anunciación del Señor (25 de marzo – solemnidad). Se encuentra así un paralelismo entre las fiestas marianas en relación a las fiestas del Señor:

Anunciación del Señor	Inmaculada Concepción
Natividad del Señor	Natividad de María
Presentación del Señor	Presentación de María
Exaltación de la Santa Cruz	Nuestra Señora de los Dolores
Pascua y Ascensión	Asunción de María
Cristo Rey del Universo	María Reina
Corazón de Jesús	Corazón de María <sup>335</sup>

Efectivamente, el Calendario Romano no contiene todas las celebraciones marianas, sino únicamente las de carácter universal, por eso señala Pablo VI en *Marialis cultus* (9):

«Corresponde a los calendarios particulares recoger, con fidelidad a las normas litúrgicas, pero también con adhesión de corazón, las fiestas marianas propias de las distintas iglesias locales».

## 5.2. Ritos orientales y Rito latino

El ciclo eortológico mariano, tanto occidental cuanto oriental, manifiesta la presencia, la vida y los privilegios de María de modo resumido pero completos, cada uno con su modo propio de vivir la devoción mariana y el rito litúrgico. La noble sobriedad del rito occidental no contrasta sino que se engrandece con la abundante variedad de los ritos orientales. Considerando la liturgia en su significado primario, es decir, como «el trabajo activo de redención que Cristo sigue haciendo y aplicando a través de la Iglesia en el santo sacrificio y en los sacramentos»<sup>336</sup>, se puede conocer cómo en los dos grupos esta actualización se presenta y cómo inserta la persona de María en el memorial de los eventos salvíficos renovados litúrgicamente.

Como se ha señalado anteriormente, la liturgia occidental reserva un lugar de primer orden a María, venerando «ante todo» su memoria como Madre de Jesucristo, quien se ofrecerá sacramentalmente en el rito celebrado.

Del mismo modo, en el rito oriental, con mayor variedad de formas, encontramos esta memoria en el corazón mismo de la plegaria eucarística, trazando una relación intrínseca entre María, la Eucaristía y la Encarnación, que permite a los fieles nutrirse del Verbo Encarnado<sup>337</sup>.

Durante la celebración eucarística en el rito oriental se encuentra la presencia de María relacionada con el ofrecimiento sacrificial de Cristo allí renovado. En la liturgia de san Juan Crisóstomo, por ejemplo, la Madre de Dios es invocada varias veces durante el culto litúrgico, incluso en el centro del mismo, cuando el sacerdote coloca un

<sup>335</sup> Cf. J. LÓPEZ MARTÍN, *En el Espíritu y la verdad. Introducción teológica a la liturgia*, 437-439.

<sup>336</sup> S. DALY, «María en la liturgia occidental», 235.

<sup>337</sup> Cf. J. CASTELLANO, *El año litúrgico. Memorial de Cristo y mistagogía de la Iglesia*, 104.

trozo de pan en la patena, en honor a María, uniendo el ofrecimiento de María al de Jesús, diciendo:

A honra y memoria de Nuestra Bendita y Gloriosa Señora, Madre de Dios, siempre Virgen María, por cuya intercesión recibe, Señor, este sacrificio en tu altar celestial. La Reina estaba a tu mano derecha vestida con manto de oro y muchos colores<sup>338</sup>.

Un ejemplo interesante, que muestra una gran diferencia cuando se compara con el *sanctus* de la liturgia occidental, es el trisagio de la liturgia etíope, en que el sacerdote dice:

Santo Dios, Santo Fuerte, Santo Inmortal y viviente, que nació de María, la santa Virgen, ten misericordia de nosotros, Señor<sup>339</sup>.

En la liturgia antioquena encontramos doctrinas marianas que en la época de su formación no estaban todavía definidas dogmáticamente, pero que ya hacen parte de los textos litúrgicos, como por ejemplo la Inmaculada Concepción y la Asunción de María<sup>340</sup>:

Tu cuerpo inmaculado fue llevado al cielo por el Señor, para que hiciera allí su morada. Allí estás tú, cerca del trono de tu Hijo. Ruega por nosotros a Jesús. [...] María fue libre de la maldición de la primera mujer, por obra del Espíritu Santo, y nunca cedió al pecado. Por eso su salida del mundo es la admiración de todos<sup>341</sup>.

En varias oraciones del rito antioqueno se hace mención también a la perfecta impecabilidad de María, a su virginidad perpetua, a sus sufrimientos en unión con Cristo y a su poder universal de intercesión<sup>342</sup>.

Existe una fe común y una piedad unánime de Oriente y Occidente en relación a la Virgen Madre de Dios, haciendo con que todas las iglesias de Oriente celebren junto con la Iglesia latina las fiestas principales de la Virgen María. La celebración de la Maternidad Divina de María el 1 de enero en Roma, como fue visto, podría ser considerada, por lo menos embrionariamente, la primera fiesta mariana. Aceptando esta afirmación, Simeón Daly sustenta que la primera fiesta mariana nació en Occidente, siendo la única que se conoce con origen occidental<sup>343</sup>. Más precisamente, es necesario señalar que en las celebraciones orientales de las fiestas marianas es posible redescubrir las raíces y las fuentes de la liturgia romana en lo que se refiere a las fiestas y memorias

<sup>338</sup> Cf. C. GUMBINGER, «María en las liturgias orientales», 201.

<sup>339</sup> Cf. C. GUMBINGER, «María en las liturgias orientales», 209.

<sup>340</sup> Para los antioquenos el cuerpo de María no sufrió la corrupción, por eso identifican su cuerpo con la «zarza ardiente»; sin embargo, el oficio litúrgico antioqueno sustenta la muerte de María y su entierro, antes de la Asunción: «El Señor [...] te ha hecho pasar por las puertas de la muerte para darte la gloria en el reino celestial. [...] Esta tumba fue la escala que te llevó al cielo junto a tu Señor, tu Hijo y tu Dios». Hay que recordar que el tema de la muerte de María nunca fue definido dogmáticamente. Aunque sea un tema abierto al estudio teológico, afirmar su muerte no va en contra la definición dogmática de *Munificentissimus Deus*, muy posterior a estas oraciones.

<sup>341</sup> Cf. C. GUMBINGER, «María en las liturgias orientales», 220-221.

<sup>342</sup> Cf. C. GUMBINGER, «María en las liturgias orientales», 221.

<sup>343</sup> Cf. S. DALY, «María en la liturgia occidental», 241. El autor observa que la realidad del origen occidental de esta fiesta es discutida.

de la Virgen María. Sin embargo, es necesario reconocer que en la mayoría de los casos el influjo es de Oriente en Occidente y sólo en raras situaciones se puede decir que el rito romano ha influido en Oriente en lo que se refiere a las memorias litúrgicas marianas<sup>344</sup>, lo que se comprenderá por la constatación del hecho histórico de que la Iglesia católica y el propio cristianismo nacen en Oriente<sup>345</sup>.

Efectivamente, las Sagradas Escrituras son testigo de que Oriente precede al Occidente en el culto mariano, puesto que la primera persona que dedicó su vida a María fue el apóstol Juan, que la recibió del propio Cristo y a ella fue confiado por el Señor en su *Testamentum crucis*. Fue alrededor de María que se reagruparon los discípulos de Jesús después de su trágico fin. Los primeros escritos sobre María se registran en Oriente, de pluma de los Padres de la Iglesia como san Ignacio de Antioquía, san Ireneo, san Justino y san Arístides, entre otros; los cuales ya afirman la concepción virginal de Cristo, trazando el importante paralelismo antitético Eva-María<sup>346</sup>.

En todo el período preniceno predomina la reflexión mariana en Oriente, especialmente con Tertuliano, Orígenes y Clemente Alejandrino; sin embargo, entre Nicea (325) y Éfeso (431) ya se encuentran referencias tanto en Occidente cuanto en Oriente, debidas a las controversias cristológicas que siempre involucran a la persona de la Madre de Cristo. Con la aprobación del primer Dogma mariano en Éfeso, la Madre de Dios comienza a ocupar un lugar preeminente en la liturgia, con gran riqueza de himnos, odas y plegarias, especialmente en las liturgias bizantinas, sirias y etiópicas.

En Occidente, el genio particular de la liturgia romana, con las sucesivas reformas de los libros litúrgicos, realizadas a menudo con un criterio de purificación de la teología y de la eucología, ha hecho que, aunque compartiendo las mismas celebraciones marianas, Oriente permanezca todavía algo distante de la liturgia romana. Al recibir el influjo oriental e incluir en su calendario las fiestas marianas, excepto algunos casos raros, Occidente no ha adoptado el estilo celebrativo oriental, ni la riqueza de sus himnos y troparios<sup>347</sup>. Mientras la liturgia romana es más sobria en la eucología y en los ritos, la oriental es más tendiente a acatar la inspiración eucológica sin gran preocupación con la reflexión escolástica sistematizada, colmando el deseo «celebrativo» que a menudo se halla en la raíz de la «piedad popular», como es el caso, por ejemplo, de las fiestas de la Concepción Inmaculada de María y de la Asunción. Sin embargo, lo que Oriente había puesto en práctica en su fe desde los primeros siglos, ha servido como uno de los principales argumentos para fundamentar — muchos siglos después — los dogmas marianos declarados por Roma, de modo especial los de 1854 y 1950. De este modo, se puede constatar históricamente, que las liturgias orientales han

---

<sup>344</sup> En verdad, los pocos casos que se constatan se refieren a la adopción de algunas fiestas marianas en los ritos orientales católicos, que pasan a conmemorar fiestas instituidas en el período en que estuvieron separadas de Roma, o mismo por un proceso de «romanización». La balanza, efectivamente, decanta a favor de Oriente.

<sup>345</sup> Cf. J. CASTELLANO, *Santa María en Oriente y Occidente. Documentación y textos*, 5-6.

<sup>346</sup> Cf. C. GUMBINGER, «María en las liturgias orientales», 182.

<sup>347</sup> Cf. J. CASTELLANO, *Santa María en Oriente y Occidente. Documentación y textos*, 6.

sido durante siglos un lugar de incubación de temas mariológicos posteriormente declarados dogmáticamente por la Iglesia, o al menos aceptados por la gran mayoría de los teólogos en todo el mundo. La Constitución Apostólica *Munificentissimus Deus*, que declara el dogma de la Asunción de la Bienaventurada Virgen María a los cielos, es un testimonio muy claro de esta afirmación. En el rico *humus* de la liturgia oriental han germinado las doctrinas que después se fortalecen en los sólidos árboles de los dogmas marianos.

En la liturgia bizantina, e incluso en las horas del Oficio divino, el loor a María se encuentra unido a la alabanza a su Hijo y en Él a las otras Personas divinas. En la anáfora de san Juan Crisóstomo, después de la epiclesis, que para ellos es el momento de la transustanciación<sup>348</sup>, la comunidad reunida canta así a la Madre de Dios:

---

<sup>348</sup> La epiclesis de la Iglesia Ortodoxa es posterior a las palabras de la institución y dice claramente: «Envía Tu Espíritu Santo [...] y haz que este pan sea el Precioso Cuerpo de Tu Cristo, y lo que hay en este cáliz, la Sangre Preciosa de Tu Cristo, transformándolos por Tu Espíritu Santo. Amén. Amén. Amén». El obispo ortodoxo Kallistos Ware explica que el concepto del «momento de la consagración» se interpreta de modo distinto en ambas Iglesias, Ortodoxa y Católica Romana. «Según la teología ortodoxa — explica el obispo Ware —, el acto de consagración no queda completo hasta el final de la *epiclesis*, y toda veneración a los Santos Dones antes de completarse esa invocación es condenada por la Iglesia Ortodoxa como “artolatría” (culto al pan)». Esto no significa que la consagración sea efectuada únicamente por la epiclesis, ni que las palabras de la institución sean faltas de importancia. Ellos creen que la Plegaria Eucarística entera constituye una entidad íntegra e indivisa. Cf. K. WARE, *La Iglesia Ortodoxa*, 255.

Según el benedictino Estevão Bettancourt, los orientales consideran la oración eucarística como una única oración consagratoria, que tiene eficacia especial cuando se hace el apelo al Espíritu Santo. Cf. E. BETTENCOURT, *Curso sobre os Sacramentos*, 93. El teólogo italiano Benedetto Testa informa que esta convicción empezó en el siglo XIV, en la teología bizantina, a partir de las afirmaciones litúrgicas y de algunos Padres, haciéndose común desde finales del siglo siguiente. Cf. B. TESTA, *I sacramenti della Chiesa. Sezione quinta: La Chiesa*, 231.

Un estudio más matizado sobre el tema es presentado por John Meyendorff, que explica que en las décadas anteriores al Concilio de Florencia el conocimiento cada vez más amplio de los bizantinos sobre las prácticas litúrgicas llevó a plantear el problema que interesaba a las dos Iglesias: la relación que se establece en el canon eucarístico entre las palabras de la institución y la epiclesis. Los polemistas bizantinos reprochaban a los latinos la ausencia de una epiclesis en el Canon Romano y señalaban que todos los actos sacramentales se realizan por la acción del Espíritu Santo. El autor recuerda que Nicolás Cabasilas († antes de 1391) sustentó que en la liturgia romana, en la oración *Supplices te rogamus*, está incluida una plegaria *por los dones*, que sigue inmediatamente a las palabras de la institución, lo que, según Cabasilas, implica que las palabras de la institución no son consagratorias en sí mismas. En consecuencia de esta divergencia, el tema fue uno de los más difíciles en los diálogos del Concilio de Florencia, junto con los del purgatorio y del *Filioque*. En la *Anáfora de san Basilio*, que se celebra diez veces al año en la Iglesia bizantina, el texto de la epiclesis es menos incisivo: «Te rogamus que tu Santo Espíritu venga sobre nosotros y sobre los dones que ahora te ofrecemos, para bendecirlos y santificarlos, y mostrar que este pan es el precioso cuerpo de nuestro Señor, Dios y Salvador Jesucristo [...]». En este texto, no se pide «para que este pan sea», sino que se dice «para mostrar que este pan es». La misma anáfora une el pedido de la venida del Espíritu Santo sobre los dones con la súplica de su venida sobre los fieles. Meyendorff señala que en ciertos pasajes de su *Comentario sobre la liturgia*, Cabasilas recuerda que los sacramentos se realizan por medio de la oración — todos los sacramentos, en particular la sagrada eucaristía — como enseña «la tradición de los Padres, que recibieron esta doctrina de los propios apóstoles y de sus sucesores». Por tanto — concluye Meyendorff — es el Espíritu Santo el que hace presente a Cristo entre sus dos venidas y, por eso, la epiclesis es la plenitud de la acción eucarística, como

Es verdaderamente justo proclamarte bienaventurada, oh Madre de Dios, [...] porque eres más venerable que los querubines e incomparablemente más gloriosa que los serafines. Tú, que sin perder tu virginidad, has dado al mundo el Verbo de Dios. Tú, que eres verdaderamente la Madre de Dios».

Estas palabras en forma de alabanzas han forjado la piedad de los fieles y con el pasar de los siglos han suscitado la devoción a María como «Toda Santa» y como «Madre de Dios», reconocida, por su Maternidad Divina, en condición de superioridad en relación a los querubines y serafines, seres que en su carácter ontológico son superiores a cualquier hombre<sup>349</sup>. De modo semejante, en el rito latino, el prefacio I de santa María Virgen resalta la virginidad maternal de María, indicando su misión de iluminar al mundo:

Ella concibió a tú único Hijo por obra del Espíritu Santo, y, sin perder la gloria de su virginidad, *derramó sobre el mundo la luz eterna*, Jesucristo, Señor nuestro<sup>350</sup>.

Si Occidente debe a Oriente casi todas sus fiestas marianas, la riqueza eucológica y la profundidad de la celebración latina no deja de ser abundante, como por ejemplo en las antifonas marianas como *Alma Redemptoris Mater*, *Ave Regina caelorum*, *Regina caeli*, *Salve Regina*, y las secuencias como *Stabat Mater dolorosa*.

Una mayor convergencia entre Oriente y Occidente está vinculada a la veneración de los *iconos* o *imágenes* milagrosas, o a la dedicación de alguna iglesia en honor a la Madre de Dios. Por otro lado, encontramos realidades celebrativas diferentes como por ejemplo la de fiesta de la Dormición de la Virgen, que los ritos orientales celebran con una gran preparación y prolongación, caracterizando una coronación del año litúrgico.

Pentecostés es el cumplimiento de una economía divina de salvación, porque ésta es siempre una acción trinitaria. Cf. J. MEYENDORFF, *Teología Bizantina. Corrientes históricas y temas doctrinales*, 181-182, 210, 323-324, 381-383.

Félix Arocena explica que durante la Alta Edad Media algunos comentaristas llegaron a afirmar: «cuando el sacerdote dice *hoc*, no hay nada; cuando dice *est*, no hay nada [...] pronuncia *meum* y ya está todo, ya está el Cuerpo de Cristo». Esto — sigue Arocena — hizo reaccionar a los teólogos orientales que acusaron a Occidente de olvidar la acción pneumatológica. Los orientales — incluso los unidos a Roma — han recitado siempre la epiclesis pidiendo la consagración después de las palabras de la institución de la Eucaristía: «En el ámbito oriental se pensó que Cristo se hacía sacramentalmente presente en el altar en el momento mismo de la epiclesis». El autor señala que epiclesis y palabras de la institución no son realidades antitéticas ni excluyentes: «Cuando se dice que sólo el herrero fabrica el cuchillo — dice santo Tomás — no se excluye la virtud del martillo» (*S. Th.* III, q. 75, a. 1., ad. 1). Ningún ortodoxo pensaría consagrar sólo con la epiclesis. Se trata, en definitiva, de acentuar con más intensidad la obediencia al mandato de Jesús (latinos), o bien, de recalcar la gratuidad del don que se implora al Espíritu Santo (orientales). Cf. F.M. AROCENA, *En el corazón de la liturgia. La celebración eucarística*, 160-161, 163. Johann Auer puntualiza que la cuestión de la *epiclesis* como oración de súplica carece de fundamento en el relato de la Escritura y que no aparece en el cenáculo. Por ello, en los concilios unionistas la Iglesia occidental reclamó siempre de la oriental el reconocimiento de que el sacrificio de la misa se cumple por medio del relato de la institución. Cf. J. AUER, *Curso de Teología Dogmática*, VI. *Sacramentos eucaristía*, 202.

<sup>349</sup> Cf. RM 32.

<sup>350</sup> MR, 492.

El mes de mayo, dedicado a María en Occidente, nacido en un contexto de religiosidad popular, no encuentra un paralelo en Oriente<sup>351</sup>, en que el mes dedicado a María es el de agosto, con ayunos y preparación para la fiesta de la Asunción en las dos primeras semanas y la prolongación festiva hasta el 23 de agosto. Los alejandrinos consideraban este período como una pequeña cuaresma, en la que incluso se prohibía la celebración de matrimonio solemne por ser tiempo de oración<sup>352</sup>.

Un caso singular es la fiesta de la Visitación, introducida por los franciscanos en 1263 en Pisa, fijada para el 2 de julio e incluida en el Calendario general por Urbano VI en 1389. Es una fiesta típicamente occidental que no encuentra paralelo en las antiguas liturgias orientales, habiendo una fortuita coincidencia con la fecha de la celebración de la fiesta del *Manto o del cingulo de la Virgen*, analizada anteriormente. El único punto de encuentro es la proclamación del mismo Evangelio de la Visitación (Lc 1,39-49.56) en ambas celebraciones. En el Concilio de Florencia algunos patriarcas orientales como el sirio, el copto y el maronita, acogieron la celebración en sus propios ritos. De este modo, sin haber determinado la fiesta en Oriente, la liturgia latina influyó en la oriental<sup>353</sup>.

Esta simbiosis entre Occidente y Oriente, con mutua influencia de tradiciones reflejadas en la liturgia y en el ciclo eortológico mariano, pone en evidencia una distancia cuantitativa y cualitativa del influjo de la liturgia oriental en la eucología mariana occidental; con una menor, pero real influencia de Occidente en los ritos orientales, más marcadamente en los que han retornado a la comunión con Roma.

El carácter dinámico de la inserción de María en la liturgia, en paralelo con la comprensión de su participación activa y voluntaria en los misterios de Cristo que son realmente actualizados en el memorial litúrgico de su oblación sacrificial, conducen a preguntar sobre la participación de María en dicho memorial, puesto que ella ha participado efectivamente en los acontecimientos salvíficos ahí celebrados y esta celebración no es un simple recuerdo, sino una actualización real, sacramental, del misterio de nuestra salvación. Este será el tema abordado en el capítulo siguiente.

---

<sup>351</sup> Cf. J. CASTELLANO, *Santa María en Oriente y Occidente. Documentación y textos*, 9; 11.

<sup>352</sup> Cf. C. GUMBINGER, «María en las liturgias orientales», 197.

<sup>353</sup> Cf. J. CASTELLANO, *Santa María en Oriente y Occidente. Documentación y textos*, 17.

## CAPÍTULO IV

### ACTUALIZACIÓN LITÚRGICA DE LA COLABORACIÓN MARIANA

---

Apoyado en los tres capítulos anteriores, este último llegará al «corazón» de nuestro tema, entrecruzando los conceptos del sacrificio en la economía de la salvación, de la participación activa de María en toda la obra salvífica de su Hijo y de su presencia en la actualización litúrgica del ofrecimiento victimal de Cristo, llegando centripetamente a la reflexión teológica, basada en los textos litúrgicos, de esta participación mariana actualizada ritualmente. Se estudiará especialmente los textos de los formularios de las misas de la fiesta de *Hipapante*, donde se inicia la aceptación y participación de la Madre en el sacrificio de su Hijo y de los dos formularios para la misa de *María a los pies de la cruz*, además de una visión de conjunto de su presencia en los textos eucológicos.

En el anuario litúrgico ocupa un papel primordial el ciclo eortológico mariano que honra la memoria de la Virgen de acuerdo con su peregrinación en la tierra, evidenciando que la presencia de María en la liturgia se encuentra en el fundamento del culto católico. Esta presencia mariana en la liturgia sigue el mismo criterio que su presencia en las Sagradas Escrituras. Si nos fijamos en la cantidad, ésta cede notablemente a lo profundo en calidad: algunas fiestas, algunas menciones cortas y referenciales, que se podrían juzgar como totalmente marginales a primera vista, se revisten de importancia fundamental por su relación directa con el centro de todo el misterio eucarístico de Cristo, su Hijo.

María permanece cotidianamente presente en la renovación litúrgica de los misterios que vivió y participó, evidenciando que ella pertenece a los valores constitutivos del propio Credo católico, de modo que todo el que desee comprender más a fondo la historia de la salvación se encontrará necesariamente con la Madre del Redentor unida con vínculos indisolubles al centro mismo de la historia salvífica. La conclusión nacerá por sí misma: María no es el centro del misterio eucarístico, pero es central<sup>1</sup>.

#### 1. PARALELOS ENTRE LA PARTICIPACIÓN DE MARÍA EN LA *HISTORIA*

##### *SALUTIS* Y EN LA LITURGIA

La realidad histórica de la presencia de María en la liturgia cristiana es mucho más antigua, intensa y extensa de lo que se podría pensar a primera vista; sin embargo, fue necesario esperar siglos para que esta doctrina alcanzase una profundización teológica firme, que está en la base de la riqueza de la eucología mariana actual, como fruto maduro de un desarrollo teológico-doctrinal que se robustece de modo especial en la segunda mitad del siglo XX y sigue echando raíces en la actualidad. El numeral 103

---

<sup>1</sup> Cf. A. SERRA, «Biblia», NDM, 378-379.

de la Constitución *Sacrosanctum concilium* solidifica la justificación teológica de la memoria de la Madre de Dios en el ciclo anual de los misterios de Cristo, orientando la teología de esta presencia litúrgica de María, insertada en el contexto de la unicidad del misterio salvífico del único Redentor. El Documento deja claro que este culto debido a María en el ámbito de la liturgia es de veneración especial, lo que normalmente se conoce por la expresión *hiperdulía*. Sin embargo, la clave del pensamiento conciliar en este punto reside en la indisolubilidad del lazo que une a María a la obra salvífica de su Hijo, señalando que la Maternidad Divina es el privilegio mariano esencial y la vocación propia de María, razón de los demás privilegios y gracias, de modo que, por esta maternidad, María está «unida con lazo indisoluble a la obra salvífica de su Hijo» (SC 103). En esta certera frase — puntualiza Jesús Castellano — encontramos el fundamento de la presencia de María en la liturgia, que es celebración de la obra salvífica de Cristo<sup>2</sup>. La consecuencia lógica es que, siendo la liturgia el memorial actualizante del acontecimiento salvífico de nuestra redención, la misma no puede estar destituida de una dimensión mariana, bajo pena de negarse a sí misma y romper este lazo indisoluble que une la misión de María a la de Jesucristo. Aquí cabe recordar el enfoque de *Lumen gentium* que detalla la inserción de María en la historia salvífica vetero y neotestamentaria, desde la Anunciación hasta Pentecostés<sup>3</sup>, para convertirse en presencia permanente en todo el tiempo de la Iglesia, del mismo modo que permanece presente y activa la acción salvífica única y universal de su Hijo. Esta indisoluble unión entre la misión de María y la función redentora esencial de Cristo pone en evidencia que no es posible a la Iglesia olvidarla en ninguna celebración de la obra salvífica de su Hijo. Ella estuvo activamente presente en los eventos históricos celebrados ritualmente, y por eso esta presencia es tan actual cuanto actual es la liturgia, justificando la afirmación del prefacio IV de santa María Virgen, cuando señala que María «ahora brilla en nuestro camino como signo de consuelo y de firme esperanza»<sup>4</sup>, expresión que señala que el signo de María como ejemplo de esperanza unida a la acción salvífica de Cristo en el Calvario, también debe ser considerada como participación presente en la actualización litúrgica del ofrecimiento único de Jesús Redentor. Este principio teológico deja claro que no es posible celebrar los misterios de Cristo sin una referencia a la presencia de la persona por la cual Él se ha hecho hombre, se ha insertado en la historia humana y ha hecho posible los misterios que se celebran litúrgicamente: su Madre.

Es necesario considerar también que como *primera cristificada*, la obra de la salvación se realizó primero en María «fruto más espléndido de la redención» (SC 103), en la cual se anticiparon los frutos del misterio pascual de Cristo.

---

<sup>2</sup> Cf. J. CASTELLANO, *El año litúrgico. Memorial de Cristo y mistagogía de la Iglesia*, 297-298.

<sup>3</sup> La presencia de María en el evento de Pentecostés está claramente afirmada en la oración colecta (2) de la misa común de Santa María (6) en tiempo pascual: «Dios todopoderoso, que derramaste el Espíritu Santo sobre los apóstoles, reunidos en oración con María, la Madre de Jesús...». MR, 810.

<sup>4</sup> *Prefacio IV de santa María Virgen (María, signo de consuelo y de esperanza)*. MR, 491.



Como lo había predicho Simeón, ella estuvo unida por su *compasión* al sacrificio salvífico de su Hijo. El anciano del Templo fue el primero en proclamar la indisolubilidad de la misión de María con la de Jesús, no reducida a la Maternidad Divina, sino abierta a toda la obra salvífica de Aquel niño que sería la salvación de Israel, divisor de la humanidad y de la historia humana, centro y plenitud de la acción salvífica de Dios para la humanidad. Esta íntima relación lleva a la Iglesia a ensalzar a María como la más pura imagen de lo que ella misma espera ser (cf. SC 103), promoviendo una unión total entre la Santísima Virgen y la Iglesia, sobre la cual su ascensión a los cielos no pudo interponer ninguna separación real, puesto que el mismo Cristo enseñó: «No separe el hombre lo que Dios ha unido» (Mt 19,6).

Consecuentemente, la total receptividad de la Santísima Virgen frente a la acción divina la convierte en imagen y primicia de aquello que la Iglesia es y en lo que tendrá que convertirse cada vez más: la esposa «sin mancha ni arruga» (cf. Ef 5,23-27) del Cordero (Ap 19,7.9). Por tanto, cuanto más se parece la Iglesia a la Virgen, más se convierte en Esposa.

Resumiendo en sí los dinamismos más profundos de la relación esponsal entre la Iglesia y Jesucristo, María se une totalmente a la obra de su Hijo por expreso deseo divino, resultando en una unión indisoluble sellada con la invitación divina transmitida por el ángel y la aceptación que ella le dio con su *fiat*, generando una unión inseparable, por su condición de madre y esposa. Consecuentemente, existe una unión única entre María y el Cuerpo místico de Cristo, que goza de la misma inseparabilidad, no descontinuada con el paso de los miembros de la comunidad eclesial para la dimensión eterna, puesto que existe también una inseparable continuidad entre la Iglesia peregrina y la Iglesia celestial, formando una única realidad cultural, como enseña con precisión el Catecismo de la Iglesia Católica al sustentar que a la celebración eucarística realizada por la Iglesia no se unen sólo los miembros que están en la tierra, sino también los que ya están en la gloria del cielo:

La Iglesia ofrece el sacrificio eucarístico en comunión con la santísima Virgen María y haciendo memoria de ella, así como de todos los santos y santas. En la Eucaristía, la Iglesia, con María, está como al pie de la cruz, unida a la ofrenda y a la intercesión de Cristo<sup>5</sup>.

La asociación de María con el sacrificio de Cristo no se inicia en el camino del Gólgota, sino al aceptar con plena disponibilidad la invitación divina que recibió por medio de Gabriel, María comenzó a tomar parte en el drama de la redención. Su participación en el sacrificio de su Hijo es revelada públicamente en el encuentro con Simeón y prosigue no sólo en el episodio de su sufrimiento por la pérdida del Niño en Jerusalén, sino también durante toda la vida pública del «Hijo del hombre». Sin duda, es en la oblación sacrificial de su Hijo que la asociación de María a la misión salvífica de Cristo culmina, por su unión total a la pasión y muerte del Redentor. Esta presencia de dimensión profunda es subrayada por el Concilio cuando recuerda que ella «mantuvo fielmente la unión con su Hijo hasta la cruz» (LG 58). De este modo, la participación de

---

<sup>5</sup> CEC 1370.

María iniciada en su incondicional adhesión al proyecto salvífico de Dios, se «culmina en el momento en que ella, consintiendo amorosamente en la inmólación de la víctima que ella misma había engendrado» (LG 58), se une a la consumación definitiva del sacrificio en la espera de la resurrección. Con estas palabras, el Concilio recuerda la *compasión de María*, cuya alma y cuyo corazón sufren todo lo que Jesús padece en su alma y en su cuerpo, subrayando la voluntad explícita de participar en el sacrificio redentor y de unir su sufrimiento materno a la ofrenda sacerdotal de su Hijo. Además — señala Juan Pablo II —, el texto conciliar pone de relieve que el consentimiento que María da a la inmólación cruenta de Jesús constituye un auténtico acto de entrega, con el cual ofrece a su Hijo como víctima de expiación por los pecados de toda la humanidad<sup>6</sup>.

Esta relación entre Jesús y María durante el período de vida del Redentor reclama su continuidad en la liturgia, como aclara Juan Pablo II:

La Santísima Virgen tiene una gran intimidad, tanto con Cristo como con la Iglesia, es inseparable de uno y otra. Está unida, pues, a ellos en lo que constituye la esencia misma de la liturgia: la celebración sacramental de la salvación para gloria de Dios y santificación del hombre<sup>7</sup>.

Esta importante aclaración del «Papa Mariano» resalta la inseparabilidad de la acción de Cristo y de su Madre, que estuvieron unidos en el evento de la cruz y por eso no pueden, de ninguna manera, separarse en la actualización de este sacrificio salvador, como el mismo Papa señala con precisión en esta enseñanza programática:

María está presente en el memorial — la acción litúrgica — porque estuvo presente en el acontecimiento salvífico [...] está *en todo altar*, donde se celebra el memorial de la pasión-resurrección, porque estuvo presente, adhiriéndose con todo su ser al designio del Padre, al hecho histórico-salvífico de la muerte de Cristo<sup>8</sup>.

El texto del Santo Padre merece ser leído con atención. En primer lugar, el Papa Wojtyła resalta que *María está presente en el memorial*. No se habla aquí de un simple recuerdo, como en cierta época histórica se quiso entender la expresión *memorial*, sino de una presencia real, no corpórea ni sacramental, mas real: *María está presente en toda misa que es celebrada*. Con una poderosa capacidad de síntesis, el Papa justifica teológicamente su afirmación antes de confirmarla con otra más osada y al mismo tiempo más precisa: el motivo por el cual se puede afirmar con certeza que María *está presente* es porque esta acción litúrgica es *memorial* del acontecimiento salvífico al cual los Evangelios atestiguan que ella estuvo presente de modo activo y totalmente unida al sacrificio allí ofrecido. Buscando ser preciso en su doctrina, el Papa puntualiza: María está presente *en todo altar* en que se celebra el memorial de la pasión-resurrección. Y el motivo pone fin a cualquier duda: «porque estuvo presente *adhiriéndose con todo su ser*

<sup>6</sup> Cf. JUAN PABLO II, *Catequesis sobre el Credo*, V. *La Madre del Redentor*, «María al pie de la cruz. Audiencia general del 2 de abril de 1997, 2», 226-227.

<sup>7</sup> JUAN PABLO II, «La presencia de María en la celebración de la liturgia. Alocución dominical del 12 de febrero de 1984, 2b», 1.

<sup>8</sup> JUAN PABLO II, «La presencia de María en la celebración de la liturgia. Alocución dominical del 12 de febrero de 1984, 3», 1.

al designio del Padre, al hecho histórico-salvífico de la muerte de Cristo». Esta presencia de María es por tanto *real*, en *todo altar* y es corolario de su presencia al pie de la cruz, donde ella no estaba como los demás circunstantes, sino *adhiriéndose con todo su ser* al ofrecimiento victimal de Cristo. Del mismo modo, María se hace presente continuamente en santa misa, como puntualizó san Juan Pablo II al celebrar la memoria litúrgica de Nuestra Señora de Czestochowa:

Cuando celebramos la santa misa, en medio de nosotros está la Madre del Hijo de Dios y nos introduce en el misterio de su ofrenda de redención. De este modo, se convierte en mediadora de las gracias que brotan de esta ofrenda para la Iglesia y para todos los fieles<sup>9</sup>.

Tomando en cuenta esta afirmación, se puede considerar que en la celebración litúrgica la Iglesia hace presente en el *hoy cultural* la salvación de los que se dirigen al camino anagógico de la ciudad futura y que, por decisión divina, María está insertada en este plan divino, habiendo «entrado íntimamente en la historia de la salvación» (LG 65), no siendo posible negar su participación de varias maneras en los misterios de la vida de Cristo que son celebrados litúrgicamente. La Iglesia, por tanto, decide «vivir el misterio de Cristo»<sup>10</sup> con María y como María, a causa de los vínculos que la unen a ella, experimentando continuamente su presencia en la sagrada liturgia<sup>11</sup>. Esta afirmación ofrecida en las *Orientaciones generales* de la *Colección de Misas de la Virgen María* indica con precisión *cómo* se debe considerar la presencia de María en el ámbito de la liturgia<sup>12</sup>. En el citado texto, el Pontífice hace una afirmación muy importante: que María «se convierte en mediadora de las gracias que brotan de esta ofrenda». Esta enseñanza merece ser leída con atención teológica, puesto que el Papa declara con estas palabras que las gracias alcanzadas por el sacrificio eucarístico llegan a los hombres por la mediación de María. Esta tesis del Papa se reviste de especial importancia si tomamos en consideración la afirmación de René Laurentin, de que uno de los principales argumentos que impidieron el progreso de la petición del cardenal Mercier para la declaración del dogma de la Mediación Universal de María, fue de que «ella no puede ser mediadora de la gracia santificante que es la comunicación inmediata de la vida divina»<sup>13</sup>. El pensamiento presentado aquí por Juan Pablo II afirma exactamente lo contrario: que María es mediadora de las gracias que brotan del sacrificio eucarístico.

---

<sup>9</sup> JUAN PABLO II, «Introducción a la Santa Misa con ocasión de la memoria litúrgica de la Virgen de Czestochowa, del 25 de agosto de 2001».

<sup>10</sup> MC 11.

<sup>11</sup> Cf. CMVM, I, *Misal*, «Orientaciones generales, 5, 12», 12-14.

<sup>12</sup> Cf. J. CASTELLANO, *Liturgia y vida espiritual. Teología, celebración, experiencia*, 212.

<sup>13</sup> Cf. R. LAURENTIN, «Pétitions internationales pour une définition dogmatique de la médiation et la corrédemption», 436. El autor explica que por iniciativa del arzobispo de Malinas, el cardenal Mercier, el papa Benedicto XV autorizó la celebración en las diócesis de Bélgica y en todas las que lo solicitaron, de la misa de *Maria Mediatrix*. El cardenal envió una circular a todos los obispos del mundo, invitándolos a solicitar esta nueva misa, incentivando un movimiento de petición por la declaración del dogma de la mediación universal de María. Reconociendo el gran movimiento de fervor, por el número de solicitudes, el papa Pío XI, por decreto del 25 de diciembre de 1922, nombró tres comisiones teológicas: en Roma, Bélgica y España. Los trabajos de la comisión romana se mantuvieron en secreto, ignorándose incluso los nombres de sus miembros, pero G. Besutti publicó las conclusiones de las otras

El primado de Cristo en el sacrificio litúrgico, como renovación incruenta de su inmolación cruenta, no anula, sino que sostiene la asociación que la realidad histórica atestigua de María, que representó en el altar de la cruz a toda la humanidad, por su total unión con el sufrimiento de su Hijo. En efecto, Jesús es el protagonista de la salvación, Él es quien rescata a la humanidad con su sangre y su total donación. Sin embargo, cuando san Pablo afirma que «somos colaboradores de Cristo» (1Co 3,9), sostiene la efectiva posibilidad que tiene el hombre de colaborar con Dios. Es exactamente en este sentido que María coopera con la oblación de su Hijo, que quiso implicar a su Madre en su sacrificio, revelando así las profundas raíces humanas de su oblación sacrificial<sup>14</sup>. Estas raíces humanas están presentes en la renovación memorial en que Cristo quiso determinadamente dejar un elemento material (pan y vino) no sólo para actualizar litúrgicamente su ofrenda espiritual al Padre, sino para expresar y perpetuar su presencia real, corporal, en el sacrificio incruento. Esta presencia material-sacramental mantiene en el *hoy litúrgico* la implicación de la humanidad unida a la acción salvífica renovada ritualmente. En consecuencia, es exactamente porque en el Calvario esta humanidad (allí personalizada en María) se hizo presente — por deseo divino — compartiendo el sacrificio ofrecido, que ella debe estar presente también, y con la misma intensidad, en la renovación litúrgica que no es una figura, un mero recuerdo, sino una actualización memorial viva y actual del sacrificio irrepitable, operado una única vez en el ara de la cruz.

En la celebración eucarística no se dirige una oración directa a María, sino a Dios Padre; pero María estará entrelazada de tal modo en la eucología, que el recuerdo y el culto litúrgico de María atraen a los creyentes hacia su Hijo (LG 65), hacia su sacrificio redentor y su entrega generosa al Padre. De este modo, la reflexión teológica sobre el sacrificio ofrecido y obrado por Cristo, se enriquece al considerar la participación activa de María en él. Es precisamente por este motivo que la condición de Madre de Dios — raíz y síntesis de los privilegios marianos — fundamenta el culto de la Virgen María, que «participó en los misterios de Cristo» (LG 66)<sup>15</sup>. Consecuentemente, no se puede hablar de la oración mariana en la Iglesia sin situarla en la oración al único mediador e

comisiones, lo que levantó el deseo de profundizar la cuestión («La mediazione di Maria secondo gli studi di due commissioni instituite da Pio XI», 37-41). Las objeciones de la comisión romana fueron juzgadas insuperables. El Papa, que estuvo personalmente a la cabeza de este «dicasterio», se inclinó delante de las razones que — afirma Laurentin — «certains m'ont confié avoir été les suivantes»: «¿Cómo puede decirse que María es la Mediadora universal de la gracia?, ya que: por una parte, no es formalmente Mediadora de las gracias del Antiguo Testamento, anteriores a su existencia; y, por otra parte, ella no puede ser Mediadora de la gracia santificante que es la comunicación inmediata de la vida divina». Al tratar sobre el mismo tema, Bastero de Eleizalde afirma que las comisiones de Bélgica y España presentaron parecer positivo, relatando la afirmación de Laurentin sobre la comisión romana. Cf. J.L. BASTERO DE ELEIZALDE, *Virgen Singular. La reflexión teológica mariana en el siglo XX*, 238.

<sup>14</sup> Cf. JUAN PABLO II, *Catequesis sobre el Credo*, V. *La Madre del Redentor*, «La cooperación de la mujer en el misterio de la redención. Audiencia general del 8 de enero de 1997, 3», 205; *Ibid.* «María cooperadora en la obra de la redención. Audiencia general del 9 de abril de 1997, 1-2», 228.

<sup>15</sup> Cf. J. CASTELLANO, *Liturgia y vida espiritual. Teología, celebración, experiencia*, 208-210.

intercesor entre Dios y los hombres, Cristo<sup>16</sup>. Todos están unidos a Cristo por el vínculo de la fe y María por el de la maternidad, así que toda oración a María se dirige a Cristo y toda oración a Cristo pasa por María, puesto que la unión entre Madre e Hijo es inescindible. En este sentido, la oración sobre las ofrendas propuesta para la misa de santa María Virgen, Madre de la Iglesia, pide la *asociación* de los fieles *con María en la obra de la salvación* de los hombres:

Acepta, Señor, nuestros dones y conviértelos en sacramento de salvación que nos inflame en el amor de la Virgen María, Madre de la Iglesia, *y nos asocie más estrechamente a ella* en la obra de la salvación de los hombres<sup>17</sup>.

Esta íntima relación determina que la presencia mariana en el conjunto de los textos eucológicos nazca naturalmente de su unión con la misión redentora de su Hijo y por eso, dentro de la tradición occidental romana se hará más evidente en los tiempos de Adviento y Navidad. En el corto lapso de cuatro semanas del tiempo preparatorio para el nacimiento del Redentor, se celebra la Inmaculada Concepción (8 de diciembre), celebración que no depende propiamente del tiempo litúrgico de Adviento, y se recuerda dos misterios de la vida de Cristo en los cuales María está directamente involucrada: la Anunciación, en el Evangelio del día 20 de diciembre (Lc 1,26-38) y la Visitación, que se contempla en el Evangelio del día 21 (Lc 1,39-45). Entre los días 17 y 24 los textos eucológicos y las lecturas bíblicas presentan el silencioso cumplimiento de las promesas mesiánicas en el Hijo de María, leyéndose los evangelios de la infancia, donde ella tiene un rol primordial. La virginidad perpetua de María está recordada de modo noble y discreto en la oración *colecta* de la misa del 19 de diciembre:

Dios y Señor nuestro, que en el parto de la Virgen María has querido revelar al mundo entero el esplendor de tu gloria, asístenos con tu gracia, para que proclamemos con fe íntera y celebremos con piedad sincera el misterio admirable de la Encarnación de tu Hijo. Por Jesucristo nuestro Señor<sup>18</sup>.

En los textos litúrgicos actuales se han recuperado preciosas perícopas eucológicas como la oración *colecta* del 20 de diciembre, que constituye una admirable síntesis de teología y piedad, inspirada, con ciertas modificaciones, en una oración del *Rotulus de Ravenna*<sup>19</sup>:

Señor y Dios nuestro, a cuyo designio se sometió la Virgen Inmaculada aceptando, al anunciárselo el ángel, encarnar en su seno a tu Hijo; tú que la has transformado, por obra del Espíritu Santo, en templo de tu divinidad, concédenos, siguiendo su ejemplo, la gracia de aceptar tus designios con humildad de corazón. Por nuestro Señor Jesucristo<sup>20</sup>.

En la oración sobre las ofrendas del común de santa María Virgen en el tiempo de Adviento, el Misal Romano recoge el paralelismo que algunas liturgias orientales

---

<sup>16</sup> Cf. J. LAFRANCE, *En oración con María, la Madre de Jesús*, 12.

<sup>17</sup> MR, 1007.

<sup>18</sup> MR, 152.

<sup>19</sup> Cf. J. ALONSO – A. LARROCCA, *Temas fundamentales de Mariología*, 175.

<sup>20</sup> *Oración colecta del 20 de diciembre*. MR, 153.

descubren entre la venida del Espíritu Santo — invocada en la *epiclesis* — y la intervención del mismo Espíritu en la encarnación del Verbo<sup>21</sup>:

El mismo Espíritu, que cubrió con su sombra y fecundó con su poder las entrañas de María, la Virgen Madre, santifique, Señor, estos dones que hemos colocado sobre tu altar<sup>22</sup>.

La oración destaca de modo magistralmente sintético dos puntos teológicamente importantes: la vinculación del Espíritu Santo con el Sacrificio eucarístico y el paralelismo entre lo ocurrido en Nazaret con la Santísima Virgen en la encarnación del Señor con lo que sucede en la celebración de la Eucaristía. Se establece así una sorprendente continuidad entre los dos misterios: Encarnación y Eucaristía; paralelo posteriormente profundizado con maestría por Juan Pablo II, en el último capítulo de la Encíclica *Ecclesia de Eucharistia*, que relaciona todo lo que se logra sacramentalmente al recibir la sagrada comunión bajo las especies del pan y del vino, con lo que ocurrió con la Anunciación, cuando María concibió al hijo de Dios en la realidad física de su Cuerpo y Sangre:

En cierto sentido, María ha practicado su *fe eucarística* antes incluso de que ésta fuera instituida, por el hecho mismo de *haber ofrecido su seno virginal para la encarnación del Verbo de Dios*. La Eucaristía, mientras remite a la Pasión y la Resurrección, está al mismo tiempo en continuidad con la Encarnación. María concibió en la Anunciación al Hijo divino, incluso en la realidad física de su cuerpo y su sangre, anticipando en sí lo que en cierta medida se realiza sacramentalmente en todo creyente que recibe, en las especies del pan y del vino, el cuerpo y la sangre del Señor<sup>23</sup>.

La idea ya había sido levantada por su predecesor León XIII en la Encíclica *Mirae caritatis*, de 28 de mayo de 1902<sup>24</sup>:

La Eucaristía, en el sentir de los Padres, debe considerarse como continuación y extensión de la Encarnación. Y en verdad; por ella la sustancia del Verbo encarnado se une con cada uno de los hombres; y se renueva de un modo admirable el supremo sacrificio del Calvario.

Si deseamos retroceder la mirada histórica más lejos, podremos encontrar que el mismo san Justino, en cuya obra se estampa la primera descripción esquemática del culto eucarístico, ya presenta la relación íntima entre la Encarnación y la Eucaristía:

Así como Jesucristo, nuestro Salvador, hecho carne por el Verbo de Dios, tuvo carne y sangre para salvarnos, así también hemos recibido por tradición que aquel alimento sobre el cual se ha hecho la acción de gracias por la oración que contiene las palabras del mismo, [...] es la carne y la sangre de aquel Jesús encarnado<sup>25</sup>.

<sup>21</sup> Cf. J. CASTELLANO, «Virgen María», NDL, 2040.

<sup>22</sup> MR, 149. La misma oración es repetida en la misa *común de la Virgen María (4)*, en tiempo de Adviento. MR, 808.

<sup>23</sup> EE 55.

<sup>24</sup> «*Eucharistia, Patrum sanctorum testimonio, Incarnationis continuatio quaedam et amplificatio censenda est. Siquidem per ipsam incarnati Verbi substantia cum singulis hominibus copulatur*», en AAS 34 (1901-2), 645.

<sup>25</sup> SAN JUSTINO, *Apologías*, «Primera Apología en favor de los cristianos dirigida a Antonino Pío, 66», 91.

El entrecruce de las doctrina de la Encarnación en María con la de la Eucaristía, en que el pan y el vino se convierten sacramentalmente, por acción del Espíritu en la celebración de la Iglesia, en el cuerpo real y la sangre verdadera nacidos de esta mujer elegida, permite conocer con claridad la dimensión mariana del *mysterium fidei*, abriendo grandes horizontes para todo fiel que recibe la comunión eucarística<sup>26</sup>.

También en la estructura del Rosario se encuentra un paralelo entre los misterios de la vida de Cristo y la acción de María. Para convencerse de eso — sustenta Jean Lafrance — bastaría cotejar la Anunciación con la agonía del Huerto y la Resurrección. La Anunciación encuentra su finalidad soteriológica en el Calvario y su respuesta última en la Resurrección, la cual, a su vez permite comprender la participación de María «admirablemente unida al misterio de la redención»<sup>27</sup>. El paralelismo se hace más claro entre el misterio de la Agonía y de la Anunciación: en el primero Jesús se dirige al Padre afirmando que «todo es posible para Él» (Mc 14,36), pero finaliza con la afirmación: «No sea lo que yo quiero, sino lo que quieres tú» (Mc 14,36). En la Anunciación, a su vez, el ángel afirma que «ninguna cosa es imposible para Dios» (Lc 1,37), y el encuentro se finaliza con las palabras decisivas de María: «Hágase en mí según tu palabra» (Lc 1,38)<sup>28</sup>. Hay un claro parentesco entre los dos momentos salvíficos: en la Anunciación, María acepta, en nombre de la humanidad, el inicio de los eventos salvíficos de Cristo y en Getsemaní, el mismo Cristo, después de dejar claro su doble voluntad y la realidad de su naturaleza humana: «aleja de mí este cáliz» (Mc 14,36), acepta el inicio de los eventos cruentos de su obra salvífica.

Esta mirada histórica y teológica de la presencia de María en la realidad celebrativa del sacrificio eucarístico no debe ser olvidada ni obstruida por supuestos temores de desviación del centro neurálgico de la celebración litúrgica que es y siempre será el sacrificio único y redentor de Cristo. Considerar a María como desviación es un error antiguo y una visión sesgada de la realidad. María nunca fue y nunca será un obstáculo o desviación para la acción de Cristo, sino que fue, es y siempre será **el único camino** elegido por el Verbo divino para insertarse en la historia humana y obrar ahí los acontecimientos salvíficos, como verdadero representante de la humanidad: hijo de Adán, Hijo del hombre. La condición esencial de posibilidad de esta presencia del Verbo en la realidad humana, por designio divino, se ha dado históricamente como obra del Espíritu Santo, que ha contado con el *fiat* voluntario de María, el ser humano que colaboró activa y efectivamente con el plan divino de salvación, que cuenta verdaderamente con la libertad humana, capacidad real y efectiva que no es ficticia ni fatídicamente predeterminada.

María no fue elegida únicamente para ser la Madre del «hombre» Jesús, sino de la persona del Verbo encarnado, fuente de toda gracia. Al conceder a María la maternidad de su Hijo, Dios entregó «a los hombres los bienes de la salvación», pues de ella la

---

<sup>26</sup> Cf. F.M. AROCENA, *En el corazón de la liturgia. La celebración eucarística*, 161-164.

<sup>27</sup> Cf. *Prefacio IV de santa María Virgen (María, signo de consuelo y de esperanza)*. MR, 491.

<sup>28</sup> Cf. J. LAFRANCE, *En oración con María, la Madre de Jesús*, 58-60.

humanidad ha recibido a Jesucristo «el autor de la vida»<sup>29</sup>. Como Madre de Dios, María es madre de la gracia (*Mater divinae gratiae*), aunque no sea el origen de la misma. Así, ella ha intervenido como elemento esencial en la restauración de la unidad con Dios rota por el pecado adamítico y restaurada por el ofrecimiento de Cristo que se renueva en cada misa.

En las celebraciones eucarísticas el *Confiteor* representa un momento en que la oración litúrgica no sólo recuerda a María, sino que también ruega a ella que interceda por los fieles. Efectivamente, en el acto penitencial posterior a las palabras de acogida, se dice claramente: «por eso *ruego* a Santa María, siempre Virgen, a los ángeles, a los santos y a ustedes hermanos...». En este momento no se ruega sólo a María, sino también a los ángeles y santos e incluso a los hermanos, caracterizando, en el contexto litúrgico de la celebración eucarística, una oración rogatoria que pide el perdón a «Dios Todopoderoso» por las mediaciones por Él mismo establecidas de María y de toda la Iglesia triunfante y peregrina (sin excluir explícitamente la penitente). En muchos formularios de misas se recurre a la intercesión de María, como por ejemplo en la Oración sobre las ofrendas de la misa de la Sagrada Familia: «Te suplicamos, por intercesión de la Virgen, Madre de Dios, y de san José...»<sup>30</sup>; del común de santa María Virgen: «Perdona, Señor, los pecados de tus fieles y, ya que nuestros actos no pueden complacerte, sálvanos por intercesión de la Madre de tu Hijo»<sup>31</sup>, etc.

Cada una de las oraciones citadas, si se consideran aisladamente, tienen un significado de horizontes más inmediatos, pero juntas dan idea de la conciencia que la Iglesia ha tomado del papel de María en la vida litúrgica de sus hijos<sup>32</sup>, permitiendo leer en clave mariana las palabras de SC 8 cuando traza la meta de la liturgia terrena, donde «pregustamos y tomamos parte en aquella liturgia celestial»: contemplar a María «como una purísima imagen de lo que ella misma [la Iglesia], toda entera, ansía y espera ser» (SC 103) es un camino seguro para vivir y gozar de la compañía de los santos en la espera del Salvador. Por tanto, el texto de SC 103 posibilita una clave teológica precisa para justificar la inserción constante de la memoria de María siempre que el misterio de Cristo es celebrado en toda la liturgia de la Iglesia, por su indisoluble unión a la obra de su Hijo, idea que centraliza la doctrina expuesta en este numeral de la Constitución sobre la liturgia, reflejada completamente en el paralelismo trazado por *Lumen gentium* en los numerales 55 a 59<sup>33</sup>.

En este sentido, cuando el Documento conciliar sobre la Iglesia (n. 65) afirma que por su íntima participación en la historia de la salvación María «reúne en sí y refleja en cierto modo las supremas verdades de la fe», deja claro que la inserción de María en la economía salvífica deseada por Dios no se restringe a un momento específico de su vida, sino que se amplía a toda su existencia y a los reflejos de la misma en toda la

<sup>29</sup> Cf. *Oración colecta de la misa en la Solemnidad de Santa María Madre de Dios*. MR, 171.

<sup>30</sup> MR, 166.

<sup>31</sup> MR, 804.

<sup>32</sup> Cf. S. DALY, «María en la liturgia occidental», 258-259.

<sup>33</sup> Cf. J. CASTELLANO, *Liturgia y vida espiritual. Teología, celebración, experiencia*, 209-210.



historia de la humanidad. Cuando la Madre de Dios «es anunciada y venerada, atrae a los creyentes a su Hijo, a su sacrificio y al amor del Padre». La Iglesia se inserta en la misión participativa de María por ser al mismo tiempo hija y madre de la Santísima Virgen, como ésta es al mismo tiempo hija y madre de Dios, engendrando al que la creó<sup>34</sup>. Cuando la Iglesia glorifica a Cristo se hace más semejante a su excelso Modelo, progresando continuamente en la fe, en la esperanza y en la caridad, siguiendo la ejemplaridad tipológica de María, que obedeció en todo a la voluntad divina. Por este motivo, la Iglesia no puede dejar de contemplar a María en el centro mismo del acontecimiento salvífico, iluminando el memorial litúrgico con la luz y la presencia de aquella que engendró virginalmente a Cristo, por obra del Espíritu Santo. Los *Praenotanda* de la Colección de Misas de María ofrecen una consideración importante sobre su presencia permanente en la liturgia de la Iglesia, no sólo cuando ella es venerada o recordada de modo literal, sino en todo el conjunto de la celebración litúrgica:

La Iglesia, que por los vínculos que la unen a María, «quiere vivir el misterio de Cristo» con ella y como ella, experimenta continuamente que la bienaventurada Virgen está *siempre* a su lado, pero sobre todo en la sagrada liturgia, como madre y como auxiliadora<sup>35</sup>.

Esta precisa afirmación permite comprender que la Iglesia añade el recuerdo de María en el acto litúrgico por ser ella el instrumento inmediato para la realización del designio salvador de Dios en el *acontecimiento Cristo*, de modo que así como María fue condición para la presencia histórica de Jesucristo como Salvador y Redentor de la humanidad, ella ofrece a los pies de la cruz la víctima sacrificial, acción que es efectivamente renovada en toda celebración eucarística de la Iglesia. El formulario de la misa de Santa María, Madre y reina de la unidad (38) sintetiza con precisión esta doctrina, presentando a la Santísima Virgen como aquella que en determinados acontecimientos de la salvación tuvo un papel destacado: el misterio de la Encarnación (*So*); en su maternidad virginal, cuando el Hijo de Dios «eligió para Sí una Madre incorrupta de alma y cuerpo» (*Pr*); en la pasión de Cristo, cuando Jesús «elevado sobre la tierra, en presencia de la Virgen Madre», congregó en la unidad a los hijos de Dios dispersos (*Pr*); en la efusión del Espíritu Santo, cuando Jesús, después de resucitado, «envió sobre la Virgen María, en oración con los apóstoles, el Espíritu de la concordia y de la unidad» (*Pr*; cf. *Entr* 2)<sup>36</sup>. Esta constante presencia de la Madre de Dios en los acontecimientos salvíficos de la vida de su Hijo no cesa con la venida del Paráclito, sino que se perpetúa en el tiempo presente, en el cual la cooperación activa de María a la obra redentora de Jesucristo no ha cesado, sino sublimado su realidad con su presencia en la Jerusalén celestial, desde donde continúa como miembro y madre de la Iglesia peregrina, por la comunión de los santos que no se interrumpe con la muerte. De este modo, en cada celebración eucarística, a la oblación de Cristo ofrecida por la Iglesia *en*

---

<sup>34</sup> Cf. *Antífona de entrada de la misa común de Santa María Virgen* (2). MR, 805.

<sup>35</sup> CMVM, I. *Misal*, «Orientaciones generales, 12, 14», 14, 15-16.

<sup>36</sup> Cf. CMVM, I. *Misal*, 177.

*comunión con la santísima Virgen María se unen no sólo los miembros que están en la tierra, sino también los que ya gozan de la gloria del cielo*<sup>37</sup>.

La actuación de Cristo en la salvación de la humanidad se hace perenne a través de la Iglesia. Consecuentemente, por su íntima relación con Uno y con otra, María no puede estar ausente en esta labor, sino indisolublemente unida, «no abandonando la misión salvadora que el Padre le confió», sino que asunta al cielo, ella continúa alcanzando los necesarios dones de la salud eterna para que la humanidad pueda «completar en sí lo que falta a la pasión de Cristo» (cf. Col 1,24)<sup>38</sup> y así asociarse a sus dolores a fin de poder participar de su gloria<sup>39</sup>. Es principalmente mediante la celebración litúrgica que la Iglesia recuerda los misterios de la vida de María, puesto que celebrarla, honrarla y venerarla es precisamente celebrar la obra salvífica realizada por Dios en ella<sup>40</sup>.

A este aspecto de la unión inescindible entre la vocación de María y la misión salvadora de su Hijo en la historia de la salvación y en su realización sacramental, se añade otro de carácter ejemplar, como señala con precisión *Marialis cultus* (16):

Queremos ahora [...] profundizar un aspecto particular de las relaciones entre María y la Liturgia, es decir: María como ejemplo de la actitud espiritual con que la Iglesia celebra y vive los divinos misterios».

En este sentido, la Exhortación Apostólica de Pablo VI traza un paralelo referencial con la doctrina de *Sacrosanctum concilium* (7) y *Lumen gentium* (56), puntualizando la relación de ejemplaridad de María en el ámbito litúrgico:

**MC 16:** La ejemplaridad de la Santísima Virgen en este campo dimana del hecho que ella es reconocida como modelo extraordinario de la Iglesia en el orden de la fe, de la caridad y de la perfecta unión con Cristo, esto es, de aquella disposición interior con que la Iglesia, Esposa amadísima, estrechamente asociada a su Señor, lo invoca y por su medio rinde culto al Padre Eterno.

**LG 63:** En el misterio de la Iglesia, que con razón es llamada también madre y virgen, precedió la Santísima Virgen, presentándose de forma eminente y singular como modelo tanto de la virgen como de la madre.

**SC 7:** Cristo asocia siempre consigo a su amadísima Esposa la Iglesia, que invoca a su Señor y por Él tributa culto al Padre Eterno.

La ejemplaridad de María en relación a la Iglesia reside fundamentalmente en su presencia sponsalicia en la obra de la salvación: María estuvo unida a Cristo en la salvación de la humanidad, como ejemplo de la Iglesia que se une al Señor para llevar esta salvación «a todos los pueblos». Fijando su mirada en Cristo la Iglesia encuentra a María, modelo y ejemplo de la actitud que debe tener la misma Iglesia, y sus miembros, para unirse verdaderamente al misterio de Cristo, como su Madre estuvo unida a Él en

<sup>37</sup> Cf. CEC 1370.

<sup>38</sup> Cf. CMVM, I. *Misal*, «Orientaciones generales, 12», 14.

<sup>39</sup> Cf. *Oración después de la comunión de la misa de Nuestra Señora, la Virgen del Rosario*. MR, 755.

<sup>40</sup> Cf. F.A. MARTÍNEZ GARCÍA, *Venerantes Virginem Mariam*, 41.

todos los momentos de su existencia terrena e incluso en la existencia posterior y eterna, en la gloria<sup>41</sup>.

### 1.1. Aceptación de María y acción litúrgica

La oración sobre las ofrendas de la misa de la Anunciación del Señor afirma claramente que la Iglesia «ha tenido su origen en la Encarnación»<sup>42</sup> y, en otro lugar, que «la Virgen, Madre de Dios, es figura y primicia de la Iglesia que un día será glorificada»<sup>43</sup>. María es, por tanto, el «comienzo arcano del camino de la Iglesia»<sup>44</sup> y, al mismo tiempo imagen de ella, esposa de Cristo, preparada por eso en su total pureza y exención de todo tipo de pecado o mancha, concebida en gracia para ser la mujer que entregó al mundo el «Cordero de Dios» que fue sacrificado en la cruz para quitar todos los pecados de la humanidad. Este mismo Cordero nacido de María, «la blanca oveja»<sup>45</sup>, es inmolado en toda cena eucarística que renueva el misterio de la nueva y definitiva pascua de Cristo, por mediación de la Iglesia. Al mismo tiempo María es «tipo y modelo de la Iglesia»<sup>46</sup>, que a su imitación y semejanza es siempre llena de juventud y santa en su esencia. Su acción no se restringe a la entrega del Cordero que un día sería inmolado, sino que, cada vez que se renueva litúrgicamente la inmolación del Cordero, la entrega hecha por María es también renovada. Además, ella es abogada y mediadora entre los hombres y el Verbo para alcanzar la gracia, dando al mismo tiempo el ejemplo de cómo debe ser aceptada y correspondida esta gracia por todos los hombres, caracterizando así una triple acción mariana en la liturgia eucarística: ofrecimiento, intercesión y ejemplaridad.

Considerando así el evento central de la Encarnación como inicio de la Iglesia y de la obra misma de Cristo en el ámbito de la existencia humana, se puede concluir que, de cierto modo, la natividad de la Virgen Santísima marcó el inicio de la historia de nuestra salvación obrada por Cristo, preparando el nacimiento de la Iglesia<sup>47</sup>, pues con ella nacían todas las esperanzas de redención que se abrieron para el género humano en el día en que María fue concebida, día que podría ser considerado, en este sentido, el marco inicial de una existencia que sería el prólogo de la venida del Redentor de la humanidad<sup>48</sup>. Esta idea se encuentra afirmada en la *oración colecta* de la misa de Santa María Madre de Dios:

---

<sup>41</sup> Cf. J. CASTELLANO, «Virgen María», NDL, 2034-2035.

<sup>42</sup> MR, 642.

<sup>43</sup> *Prefacio de la misa de la Asunción de la Virgen María (misa del día)*. MR, 714.

<sup>44</sup> RM 1.

<sup>45</sup> Expresión de la Homilía pascual de Melitón de Sardes, ya ampliamente mencionada anteriormente.

<sup>46</sup> La expresión se basa en la afirmación de *Lumen gentium*, n. 53, conforme explica Juan Pablo II en la catequesis que lleva el título «María, tipo y modelo de la Iglesia», del 6 de agosto de 1997. Cf. JUAN PABLO II, *Catequesis sobre el Credo*, V. *La Madre del Redentor*, 269-271.

<sup>47</sup> Con razón afirma el Prefacio III de santa María Virgen: «Ella, al aceptar tu Palabra con limpio corazón, mereció concebirla en su seno virginal, y al dar a luz a su Hijo *preparó el nacimiento de la Iglesia*». MR, 490.

<sup>48</sup> Cf. J.S. CLÁ DIAS, *Pequeno Oficio da Imaculada Conceição comentado*, 318.

Señor y Dios nuestro, [...] concede [...] a cuantos celebramos hoy la fiesta de la Madre de Dios [...] *celebrar el comienzo de nuestra salvación*, nos alegremos un día de alcanzar su plenitud<sup>49</sup>.

La Iglesia encuentra, por tanto, el «comienzo de nuestra salvación» proyectado en la concepción inmaculada de María, la anticipación de su más noble miembro. Esta exención de toda culpa es un privilegio concedido desde toda la eternidad, en previsión del evento de la Encarnación, donde nace la vinculación indisoluble entre Cristo y María, preservándola del pecado por una gracia que procede de los méritos de la futura muerte de su Hijo, como afirma la oración colecta de la fiesta de la Inmaculada Concepción: «en previsión de la muerte de tu Hijo la preservaste de todo pecado»<sup>50</sup>. La maternidad virginal aceptada por María justifica el nuevo título de «Hijo del hombre», colocando al Mesías, concebido por obra del Espíritu Santo, por encima de todas las expectativas judaicas, superando las esperanzas pasadas e iniciando la Alianza futura que será perpetuada por su Iglesia<sup>51</sup>. En efecto, Cristo será la Cabeza de la Iglesia y fuente de la Nueva Alianza y María, al pronunciar su aceptación, da el primer *fiat* de la humanidad a esta Alianza; se hace madre de la fuente de la Nueva Alianza, estando ya prefigurada por el *fiat* del pueblo que confirmó la Antigua Alianza a los pies del Sinaí, siendo al mismo tiempo prefigura de la condición esponsalicia y maternal de la Iglesia<sup>52</sup>.

La aceptación de María en colaborar con la formación de la naturaleza humana de Jesús encuentra total relación con toda acción litúrgica consecuente de la encarnación del Verbo en su seno virginal, encontrándose en su raíz y estando presente en la liturgia como «comienzo de la Iglesia»<sup>53</sup> por su dignidad de Madre de Cristo, su Cabeza, recordando la relación esencial entre culto y doctrina, que proviene, a su vez, de la intrínseca relación entre fe y liturgia. Esta relación pone de relieve que la liturgia sacramental es expresión y transmisión de la fe, según el conocido adagio *lex orandi-lex credendi*<sup>54</sup>.

Partiendo del principio de que la celebración litúrgica es acción divina, podemos comprender cómo la revelación se hace presente en ella. Para que el axioma *lex orandi-lex credendi* no sea una expresión insuficiente y ambigua, la liturgia debe estar siempre regulada por la palabra de Dios, alimentada por la fe apostólica y sostenida por la

---

<sup>49</sup> MR, 171.

<sup>50</sup> Cf. MR, 787.

<sup>51</sup> J. GALOT, «Marie, première dans la foi», 21.

<sup>52</sup> Cf. RM 1.

<sup>53</sup> *Prefacio de la misa de la Inmaculada Concepción*. MR, 788.

<sup>54</sup> De algún modo, la fe que es celebrada por la Iglesia en su culto oficial condiciona la fe que se confiesa. Es necesario puntualizar, como explica David Fagerberg, que sería absurdo decir que la *lex orandi* establece la *lex credendi* si la liturgia fuese una auto-expresión de la acción humana. Esto — continúa Fagerberg — llevaría a un razonamiento circular que dejaría a la oración y a la fe dependiendo plenamente de los hombres, sin dejar entrada a la revelación de Dios. Cf. D.W. FAGERBERG, «¿Qué es la teología litúrgica?», 32.

comunión de fe con la tradición eclesiástica<sup>55</sup>. Por tanto, es necesario tener en cuenta que, a pesar del uso secular del adagio, el autor de él no afirma que cualquier palabra escuchada en la liturgia sea portadora de un contenido teológico irrefutable, sino que transmite en verdad un dato de fe en la medida que el dato transmitido se fundamenta en la Sagrada Escritura y es universalmente celebrado. El mismo Concilio Vaticano II<sup>56</sup> enseña que los sacramentos, además de suponer la fe, la alimentan, la robustecen y la expresan por medio de acciones y palabras. Consecuentemente, la doctrina fortalece y da raíz teológica y racional al culto, mientras el culto prepara y muchas veces — de modo especial en el caso de la mariología — gesta la doctrina que posteriormente se firmará de modo positivo. Objetivamente, la liturgia es expresión auténtica de la fe en cuanto que las celebraciones son momentos en los que Dios comunica la salvación y espera la respuesta del ser humano, que es constitutiva de la fe, generando un verdadero trinomio: *lex orandi, lex credendi, lex vivendi*<sup>57</sup>.

Esta importante consideración permite confirmar que la presencia María en el ámbito litúrgico se encuentra en la *lex orandi* de la Iglesia y, al mismo tiempo, permite comprender su acción en la obra salvífica, revelada en las Escrituras como verdad de fe integrante de la *lex credendi*, descubriendo la relación íntima que existe entre su aceptación a participar de esta obra — de la cual nace toda acción litúrgica neotestamentaria — y la acción de la Iglesia como conducto de la gracia sacramental. Juan Pablo II señala que la cumbre de la participación de María en el misterio de la Eucaristía se da «en primera persona al pie de la cruz», puesto que aquel cuerpo que es sacrificado por la humanidad y que se encuentra verdaderamente presente en los signos sacramentales es el mismo concebido en su seno y gestado por nueve meses en el primer tabernáculo digno de Dios. Esta acertada expresión de Juan Pablo II «primer tabernáculo», hace comprender que «recibir la Eucaristía debía significar para María como si acogiera de nuevo en su seno el corazón que había latido al unísono con el suyo»<sup>58</sup>, perpetuando la íntima relación entre su aceptación inicial y la renovación litúrgica de todo lo que ahí estaba incoado.

Esta relación íntima entre María, Jesús y Eucaristía, evidencia una cuestión esencial: si la Eucaristía es la renovación litúrgica del misterio salvífico de Cristo y el misterio de María es íntimamente dependiente del misterio de Cristo, es imposible que no exista una relación entre la celebración litúrgica y María. Es exactamente por este motivo que al plasmar su doctrina sobre «*la Santísima Virgen María, Madre de Dios, en el misterio de Cristo y de la Iglesia*», insertada en la Constitución sobre la Iglesia, el Concilio Vaticano II se esfuerza en amonestar a todo el cuerpo eclesial, desde los pastores hasta los fieles, sobre la necesidad de «fomentar con generosidad el culto a la Santísima Virgen, particularmente el litúrgico» (LG 67), colocando la presencia de

---

<sup>55</sup> Cf. F. BROVELLI, «Fe y liturgia», NDL 617.

<sup>56</sup> En SC 59.

<sup>57</sup> Cf. P. HIDALGO DÍAZ, «Lex orandi, lex credendi», 197-216.

<sup>58</sup> EE 56.

María frente a la humanidad como el camino cierto y seguro para la participación efectiva en la vida sacramental de la Iglesia.

El texto conciliar habla aquí de la *necesidad de fomentar* el culto a María. En un primer momento, la palabra «necesidad» puede parecer exagerada puesto que el culto mariano no es de prescripción estricta de Dios y de la Iglesia, sino que indirectamente podemos considerarlo obligatorio y con cierta *necesidad moral*, por la obligación inexcusable que los hombres tienen de alcanzar el fin para el cual fueron creados y de poner para ello los medios que son necesarios. De entre estos medios descuella, por su absoluta necesidad en la presente economía salvífica, la gracia santificante. Es lógico, pues, que no se podrán rechazar los instrumentos y canales por donde ésta es comunicada al hombre. Rechazar la invocación a María será rechazar la eficacia de esta dispensación, por faltar en el hombre la disposición debida para que ella pueda ejercer libremente su ministerio a su favor. A pesar de que María dispensa gracias no suplicadas, existe una correspondencia entre la mayor o menor abundancia de su dispensación y la invocación a ella como canal de la misma gracia de origen divina. Rehusando pedir la intervención de María que es deseada por Dios, el hombre rechaza uno de los principales medios de recibir la gracia: rechaza el «acueducto» elegido por el Creador para su transmisión, al igual que no obra rectamente quien rechaza la recepción de un Sacramento que no es de necesidad absoluta para la salvación, como la Confirmación y la Unción de los Enfermos<sup>59</sup>.

Del mismo modo, la acción litúrgica no puede prescindir de María. Si la salvación de la humanidad estuvo, por libre pero inmutable designio de Dios, indisolublemente unida a la participación activa y voluntaria de María, la liturgia, como momento de participación eficaz en la salvación, nunca podrá prescindir o subestimar la presencia de María. Por eso, refuerza el Concilio:

La Iglesia ha alcanzado en la Santísima Virgen la perfección, en virtud de la cual no tiene mancha ni arruga (cf. Ef 5,27), [...] que resplandece como modelo de virtudes para toda la comunidad de los elegidos. La Iglesia, meditando piadosamente sobre ella y contemplándola a la luz del Verbo hecho hombre, llena de reverencia, entra más a fondo en el soberano misterio de la Encarnación y se asemeja cada día más a su Esposo. Pues María, que por su íntima participación en la historia de la salvación reúne en sí y refleja en cierto modo las supremas verdades de la fe, cuando es anunciada y venerada, atrae a los creyentes a su Hijo, a su sacrificio y al amor del Padre. La Iglesia, a su vez, glorificando a Cristo, se hace más semejante a su excelso Modelo (LG 65).

Una visión influenciada por la autodefensa teológica ante las doctrinas posmodernas que disminuyen el verdadero valor del sacerdocio ministerial, buscando su nivelamiento con el sacerdocio bautismal, aliado a las tentativas de instituir un sacerdocio femenino — tema absolutamente rechazado por el Santo Padre Juan Pablo II<sup>60</sup> —, teme que la percepción de la presencia de María en el sacrificio eucarístico pueda empañar de algún modo la comprensión de la supremacía del ofrecimiento de

---

<sup>59</sup> Cf. J.M. CASCANTE, *El culto debido a María. Razón de ser, características*, 227-228.

<sup>60</sup> JUAN PABLO II. Carta Apostólica *Ordinatio Sacerdotalis*, sobre la Ordenación Sacerdotal reservada sólo a los hombres, del 22 mayo de 1994, 4.

Cristo. ¿Al contemplar a María a los pies de la cruz, el evangelista Juan, o la misma Iglesia, disminuyen su comprensión de la totalidad del sacrificio que Cristo ofrecía por la humanidad? La misma pregunta podría ser hecha a los que temen verificar una presencia mariana «a los pies de la mesa de la Eucaristía» en total unión oferente con su Hijo, que renueva sacramentalmente, en cada misa, su oblación al Padre. María está presente en la acción litúrgica exactamente porque estuvo presente en el acontecimiento salvífico. Ella está junto a todo altar — sustenta, como se ha visto, Juan Pablo II<sup>61</sup> — donde se celebra una misa, porque estuvo presente con total y voluntaria adhesión de todo su ser al sacrificio de la cruz.

El sacrificio eucarístico es acción de Cristo y de la Iglesia. De Cristo, por ser Él el único sacerdote del Nuevo Testamento (Hb 8,1) y de la Iglesia porque en esta obra tan grande Cristo asocia siempre consigo a su amadísima Esposa, que en Él tributa culto al eterno Padre<sup>62</sup>. María, unida a Cristo antes del momento en que el Verbo se hizo hombre — «lo concibió primero en su corazón»<sup>63</sup> —, estuvo siempre unida a Él; ella estuvo unida en oración con la Iglesia naciente en el Cenáculo, con Pedro y los Apóstoles, en la efusión pentecostal del Espíritu; está unida a la Iglesia en cada fuente bautismal, donde nacen nuevos hijos de Dios, miembros del Cuerpo místico de Cristo e hijos espirituales de María; está unida en cada altar donde la Iglesia ofrece la Víctima pascual por la salvación de la humanidad, como puntualiza con precisión el Catecismo de la Iglesia Católica (n. 1370), al indicar, como fue señalado anteriormente, que la Iglesia ofrece el sacrificio eucarístico en total unión con la santísima Virgen María, haciendo memoria de ella, en el momento mismo en que cumple el mandato de Cristo: «haced esto en memoria de mi» (Lc 22,19).

La unión de Cristo con la Iglesia y de María con la Iglesia forma un conjunto único, lleno de reversibilidades: Cristo–María–Iglesia. En este sentido, María preparó el nacimiento de la Iglesia y, al recibir junto a la cruz el testamento de Cristo, aceptó tomar como hijos a todos los hombres nacidos a la vida sobrenatural por la muerte de Jesús, a la cual participan primeramente por el efecto sacramental del Bautismo. De este modo, María, al dar a luz a Cristo, anticipó y preparó el nacimiento de la Iglesia y por su participación en la obra salvífica de Cristo se convirtió en modelo de la Iglesia suplicante<sup>64</sup>, dando a luz no sólo al mismo Cristo, sino también a todos sus hijos espirituales y a la misma Iglesia, siendo en esto también su modelo, puesto que permanentemente es la Iglesia madre también por dar a luz a nuevos hijos para Dios a través de las aguas bautismales.

Esta relación esencial de María con la Iglesia en Cristo Jesús, evidencia que es exactamente su presencia y asociación a cada acontecimiento salvífico de su Hijo y, al

---

<sup>61</sup> JUAN PABLO II, «La presencia de María en la celebración de la liturgia. Alocución dominical del 12 de febrero de 1984, 3», 1.

<sup>62</sup> Cf. SC 7.

<sup>63</sup> Cf. SAN AGUSTÍN, *Obras completas de san Agustín*, X. *Sermones* (2º) 51-116. *Sobre los Evangelios Sinópticos*, «Sermón 72 A, 7», 364-365.

<sup>64</sup> Cf. *Prefacio de la misa de santa María Virgen, Madre de la Iglesia*. MR, 1008.

mismo tiempo su unión a toda acción eclesial, lo que conduce a la certeza de que María no puede ser excluida o marginada en la principal acción que representa la íntima comunión de Cristo con la Iglesia y con la humanidad: en el mismo Pan. Esta idea es reafirmada con precisión por Juan Pablo II: «María está incesantemente unida [a Cristo y a la Iglesia], en el acontecimiento salvífico y en su memoria litúrgica»<sup>65</sup>. Ella está presente en la celebración litúrgica porque está presente en el plan redentor de Dios que es precedente a su misma existencia terrenal e insertada en la historia de la salvación, siendo anunciada en las Sagradas Escrituras antes incluso que su Hijo (cf. Gn 3,15). Se comprende así que María, habiendo colaborado activamente en los actos salvíficos realizados por Cristo, necesariamente estará presente en la liturgia, puesto que ésta realiza singularmente la continuación de la historia de la salvación.

La Iglesia celebra principalmente la acción de Dios en el misterio pascual de Cristo y, al celebrarlo, encuentra a la Madre, indisolublemente asociada a su Hijo. La Madre de Dios se hace presente en la vida de la Iglesia en cada celebración litúrgica de modo objetivo y eminente. *Lumen gentium* (61) explica que la ascensión de María al cielo no ha interrumpido su acción cooperadora en la obra de la redención que es continuada por la Iglesia, puesto que es exactamente «desde su ascensión a los cielos» que ella «acompaña con amor materno a la Iglesia peregrina y protege sus pasos hacia la patria celestial»<sup>66</sup>. Por eso, María constituye un modelo singular para todos los cristianos que deben configurarse con Cristo, de tal modo que no es fuera de la celebración litúrgica que la Iglesia encuentra a María, sino que es exactamente en la celebración litúrgica donde la Iglesia experimenta, de modo eminente, la presencia de María.

Aunque el testimonio de la presencia mariana en la liturgia sea proveniente de la primitiva Iglesia, desde el punto de vista de la historia de la Teología, la reflexión que se esfuerza por ofrecer bases teológicas a la amplia presencia efectiva de María en la eucología es relativamente reciente, llamando la atención el interés del Magisterio eclesiástico por resaltar el puesto que María ocupa en el culto cristiano, evidenciando que existe un aspecto mariológico en la teología del culto que quizá no se había puesto de relieve suficientemente hasta la actualidad. En este sentido, los textos de *Sacrosanctum concilium* (103), que fijan los datos esenciales de esta relación y especialmente el amplio examen que hace *Marialis cultus* (1974) acerca del puesto que María ocupa en toda la liturgia, constituyen una auténtica novedad, tanto en el campo teológico como en el litúrgico, al cual se debe añadir las *Orientaciones generales* de la *Colección de Misas de la Bienaventurada Virgen María*, aprobada el 15 de agosto de 1986, que da continuidad a este común esfuerzo de clarificación doctrinal, proporcionando, en la más pura línea teológica, pautas para una auténtica espiritualidad mariana, poniendo en relieve la presencia y la ejemplaridad de María en la celebración

---

<sup>65</sup> JUAN PABLO II, «La presencia de María en la celebración de la liturgia. Alocución dominical del 12 de febrero de 1984, 3», 1.

<sup>66</sup> *Prefacio de la misa de santa María Virgen, Madre de la Iglesia*. MR, 1008.



litúrgica<sup>67</sup>. En esta perspectiva, las referencias explícitas o implícitas a María en la liturgia no sólo constituyen un sólido testimonio de que la *lex orandi* de la Iglesia invita a reavivar en las conciencias de los fieles su *lex credendi*, y viceversa, sino que resultan también estimulantes para la comprensión de la *lex vivendi*, en cuanto que la liturgia exige ser vivida con actitudes teologales (de las que María es modelo).

El culto verdadero consiste en hacer ofrenda de la propia vida a Dios, acción de la cual María es el más grande modelo entre todos los redimidos, que ha anticipado en sí misma la importante petición de la oración dominical: «Hágase tu voluntad» (Mt 6,10), respondiendo con decisión a la invitación divina transmitida por el ángel: «He aquí la esclava del Señor, *hágase en mí según tu palabra*» (Lc 1,38)<sup>68</sup>. Consecuentemente, la Santísima Virgen aparece como modelo de una celebración litúrgica que luego sabe traducirse en compromiso de vida configurada por el Evangelio de Cristo<sup>69</sup>.

Al haber sido invitada a entrar en la historia de la salvación de un modo singular, corresponde a la Virgen María un lugar también singular en la liturgia, que es, por excelencia, el ámbito donde se continúa esta historia de salvación. Esta relación no puede estar limitada por el tiempo. Por lo contrario, el vínculo presente entre María y Jesús durante su existencia terrenal no se rompió, sino que se fortaleció con su ascensión a los cielos, donde la Madre está más perfectamente configurada con su Hijo Jesucristo. Es, por tanto, en la celebración litúrgica que la Iglesia hace presente de modo eminente a los misterios de la vida de María que son también los misterios de Jesucristo. La Iglesia siempre ha reconocido un vínculo profundo entre la celebración litúrgica del misterio redentor y la devoción a la Virgen santa, de modo que celebrar a santa María es celebrar la obra salvífica que Dios ha realizado en ella, llevando a vivir el misterio de Cristo con María y como María<sup>70</sup>, guiando a los celebrantes y a los fieles directamente hacia Cristo, del modo más perfecto, como enseñó Juan Pablo II en *Redemptoris Mater* (44), al señalar que este hecho es destacado en la liturgia, tanto occidental como oriental, en la tradición de las familias religiosas, en las espiritualidades contemporáneas y en todas las pastorales de los santuarios marianos, donde María siempre aparece como guía de los fieles hacia la Eucaristía<sup>71</sup>; enseñanza que se armoniza completamente con lo que dijo el mismo Papa en *Ecclesia de Eucharistia*:

Si queremos descubrir en toda su riqueza la relación íntima que une Iglesia y Eucaristía, no podemos olvidar a María, Madre y modelo de la Iglesia<sup>72</sup>.

La feliz expresión «*María, mujer eucarística*» fue acogida con alegría por los fieles y seriedad por los teólogos que encuentran en ella la profunda verdad teológica de

---

<sup>67</sup> Cf. F.A. MARTÍNEZ GARCÍA, *Venerantes Virginem Mariam*, 37-39; J. CASTELLANO, *El año litúrgico. Memorial de Cristo y mistagogía de la Iglesia*, 296-297.

<sup>68</sup> Cf. MC 21.

<sup>69</sup> J. CASTELLANO, «Virgen María», NDL, 2032.

<sup>70</sup> Cf. F.A. MARTÍNEZ GARCÍA, *Venerantes Virginem Mariam*, 40-41.

<sup>71</sup> Cf. RM 44.

<sup>72</sup> EE 53.

la íntima relación entre María y la Eucaristía, tan insoluble cuanto lo es la relación Madre-Hijo nacida de la Encarnación, puesto que:

En ésta se encuentra «una analogía profunda entre el *fiat* pronunciado por María a las palabras del ángel, y el *amén* que cada fiel pronuncia cuando recibe el Cuerpo del Señor» (EE 55).

Juan Pablo II está convencido de que sólo mirando a María es posible celebrar y vivir el misterio eucarístico. Con esta visión, su Encíclica pone de relieve la tipología mariana eucarística y la presencia de la Madre de Dios en la celebración de los divinos misterios. Esta profunda relación ya se encontraba trazada en la Constitución *Lumen gentium* (65), que enseña que «María reúne e irradia todos los datos de la fe». A estos máximos datos, pertenece por excelencia el *mysterium fidei*: la Eucaristía. La visión presentada en la Encíclica hace pasar de lo abstracto a lo concreto y antropológico, centralizado en una mujer históricamente real que está totalmente proyectada hacia la Eucaristía y direcciona su vida en actitudes «eucarísticas»<sup>73</sup>. Efectivamente, María fue la primera en creer lo increíble: «Dios puede hacerse hombre», Dios puede hacer fecunda a una virgen. En la perpetuación litúrgica del misterio eucarístico, lo que se pide a los sacerdotes y fieles es que «crean que ese mismo Jesús, Hijo de Dios e Hijo de María, se hace enteramente presente con su ser humano y divino en los signos del pan y del vino» (EE 55). Aceptada la Encarnación, como primicia de toda transubstanciación eucarística, María se hace el primer tabernáculo, hace la primera «procesión eucarística», es el primer apóstol y la primera misionera de la Buena Nueva, sin dejar el paralelismo bosquejado en la descripción lucana con el traslado del arca de la Alianza a la casa de Obededom<sup>74</sup>. La encíclica papal propone una relectura del *Magnificat* en clave eucarística (EE 58), presentando las características convergentes, como *alabanza y acción de gracias*, puesto que en ambos casos se le da gracias «*por Cristo, en Cristo y con Cristo*»; *memoria de la Encarnación redentora*, que se evidencia por el recuerdo «de las maravillas realizadas por Dios en la historia de la salvación», que el cántico de María expresa en «las grandes cosas» hechas por Dios en ella. La Eucaristía actualiza estas acciones salvíficas en la celebración del misterio pascual del Señor, en la *tensión escatológica* hacia los nuevos cielos y la nueva tierra, que María canta, y cuyo germen ha sido puesto «en la pobreza de los signos sacramentales» (EE 58)<sup>75</sup>.

<sup>73</sup> Cf. S. DE FIORES, «Alla scuola di Maria, donna eucaristica», 183-184; 186-187.

<sup>74</sup> Existe un paralelismo muy profundo entre la descripción de Lc 1,42-56 y de 2Sam 6,9-15: «Cuando María saludó a Isabel, ésta exclamó con gran voz» (Cf. Lc 1,42) – David y toda la casa de Israel subían el Arca del Señor entre clamores (Cf. 2S 6,15); Juan saltó de gozo en el seno materno ante la presencia de María (Cf. Lc 1,44); – David saltaba delante del Arca (Cf. 2S 6,16); Isabel exclamó *¿De dónde a mí que la madre de mi Señor venga a mí?* (Lc 1,43) – David gritó maravillado: *¿Cómo va a entrar en mi casa el Arca del Señor?* (2 Sam 6,9); María permaneció con Isabel tres meses (Cf. Lc 1,56) – El Arca del Señor permaneció tres meses en Obededom (Cf. 2S 6,11)». Cf. J.L. BASTERO DE ELEIZALDE, *María, Madre del Redentor*, 143.

<sup>75</sup> Cf. S. DE FIORES, «Alla scuola di Maria, donna eucaristica», 188.

Los datos bíblicos son insuficientes para garantizar la presencia de María en la cena de institución de la Eucaristía<sup>76</sup>, sin embargo, el Evangelio atestigua su presencia en la crucifixión del Señor (cf. Jn 19,25-27), lo que presupone que ella estaba en Jerusalén en aquel día y por tanto debía encontrarse junto con aquellos a los cuales Cristo dijo: «Tomen y coman», sin estar incluida entre las personas específicas a quien Cristo dirigió su mandato de «hacer eso en su memoria»<sup>77</sup>. Sin duda, desde el punto de vista estrictamente bíblico, es más segura la presencia de María en la «fracción del pan» pospascual (cf. Hch 2,42). Juan Pablo II reflexiona sobre esta presencia de María en las celebraciones eucarísticas de la Iglesia primitiva:

¿Cómo imaginar los sentimientos de María al escuchar de la boca de Pedro, Juan, Santiago y los otros Apóstoles, las palabras de la Última Cena: «Éste es mi cuerpo que es entregado por vosotros» (Lc 22,19)? Aquel cuerpo entregado como sacrificio y presente en los signos sacramentales, ¡era el mismo cuerpo concebido en su seno! (EE 56).

Los relatos de los Hechos de los Apóstoles atestiguan la presencia de la primera comunidad de fieles asiduos a la fracción del pan (Hch 2,42), con María, «la Madre de Jesús» (Hch 1,14), así la característica de «mujer eucarística» (EE 53-58) con que, por primera vez, la Madre de Jesús es presentada, conduce a concluir que esta condición ha abarcado toda su vida: expectación, aceptación, anticipación eucarística, gestación, colaboración en la vida y acciones del Hijo, ofrecimiento sacrificial en el Templo, viviendo en toda su vida una «eucaristía anticipada, una comunión espiritual de deseo y ofrecimiento»<sup>78</sup>, que culminará a los pies de la cruz y se manifestará continuamente en la participación eucarística pospascual. La presencia de María en la primitiva comunidad es presentada como el punto de unión alrededor de la mesa eucarística,

---

<sup>76</sup> Según Bastero de Eleizalde, algunos exegetas sostienen que María no estuvo presente, porque los Evangelios no lo relatan, pero sustenta que esta razón no justifica la ausencia de María. Desde un punto de vista científico — continúa Bastero — el rechazo de un hecho por la escasez de fuentes es arbitrario. De acuerdo con la postura del autor, pensamos que la no afirmación de su presencia no significa de modo alguno la negación de la misma. Una comparación de los relatos de la crucifixión evidencia que los Sinópticos no mencionan la presencia de Juan, sin embargo, éste declara su testimonio personal junto a la cruz en su Evangelio. Volviendo a nuestro autor, éste afirma que existe una tradición de origen muy antiguo sosteniendo que el Cenáculo era propiedad de la madre de san Marcos y este evangelista, no sin intención, afirma que el Cenáculo era «una sala grande y alta» (Mc 14,15). Era frecuente, sobre todo en tiempos de mayor afluencia de peregrinos, que varios grupos celebrasen la Pascua separadamente, pero en el mismo ambiente, que según Hch 1,15 podría abrigar unas 120 personas. Por otro lado, la Ley prescribía que la cena fuera celebrada en familia y sólo cuando el número de miembros de la familia fuera inferior a diez, se podría invitar a otros. Jesús, siguiendo la praxis judaica, debió cenar con su madre y los apóstoles. El tratado de ordenación de festivales (*Seder Moed*) afirma que también las mujeres participaban del banquete pascual e incluso correspondía a la madre de familia encender las luces. El autor aborda también el aspecto devocional al cual causaría rechazo la idea de que en el momento sublime de la institución de la Eucaristía faltase la persona que era la más excelsa a los ojos de Dios y que había colaborado decisivamente para que Cristo pudiera «comer esta pascua con sus discípulos». Era el medio ideal con el cual Cristo restituía a su Madre, divinizadas, aquella carne y aquella sangre que había recibido de ella. Cf. J.L. BASTERO DE ELEIZALDE, *Vida de María*, 287-289.

<sup>77</sup> Cf. S. DE FIORES, «Alla scuola di Maria, donna eucaristica», 190-192.

<sup>78</sup> EE 56.

llevando centrípetamente a Cristo eucarístico y nunca como fuerza centrífuga que separa de Cristo. Consecuentemente, se puede afirmar con toda seguridad que es precisamente como «mujer eucarística» y por su participación íntima en la historia de la salvación, que María reúne en su persona los misterios más supremos de la fe cristiana. La conclusión irrefutable se encuentra en *Lumen gentium*: el culto mariano no distancia, sino que pone en evidencia esta unión en la actualización litúrgica del misterio sacrificial de Jesucristo. Estas son las palabras del Documento:

Quando [María] es anunciada y venerada, atrae a los creyentes a su Hijo, a su sacrificio y al amor del Padre. [...] Por eso la Iglesia, en su labor apostólica, se fija con razón en aquella que engendró a Cristo, concebido del Espíritu Santo y nacido de la Virgen, para que también nazca y crezca por medio de la Iglesia en las almas de los fieles<sup>79</sup>.

Como fue ampliamente estudiado en el capítulo tercero, toda celebración litúrgica es memorial del misterio de Cristo en su acción salvífica y busca promover la participación personal de los fieles en el misterio pascual actualizado en los gestos y en las palabras del rito. María, que fue testigo y participe de los acontecimientos de la salvación en su desarrollo histórico, no se limitaba a estar presente en cada uno de los acontecimientos, sino que penetraba en su significado más profundo, adhiriéndose con toda su alma a cuanto se cumplía misteriosamente en ellos. De este modo, — indica Juan Pablo II — la Virgen María es el mejor modelo de participación en los misterios renovados litúrgicamente, representando para toda la Iglesia el paradigma orante de participación litúrgica, constituyendo también el modelo de la participación generosa en el sacrificio renovado litúrgicamente, del mismo modo que participó con extrema generosidad en el sacrificio irrepetible realizado en el altar de la cruz. Es como *Virgen oferente* que ella es llamada por la Trinidad a participar en la oblación de la sangre sacrificial de Jesucristo por la salvación de la humanidad<sup>80</sup>.

La total unión de María con la Trinidad se dirige de modo muy particular al sacrificio soteriológico de la cruz, siendo actualizado en toda celebración eucarística ya que María es una persona unida a la esencia del sacrificio que renueva la inmolación física de Jesús y entrega a los hombres la presencia real del Cuerpo y de la Sangre que nacieron de su maternidad virginal. Como *esclava del Señor*, la Santísima Virgen está totalmente unida a la obra salvífica universal de Jesús no sólo a los pies de la cruz, sino en toda la amplitud de la universalidad del misterio salvífico de Cristo, que abarca a toda la humanidad, sin excepción. María forma parte de toda la vida de Jesús y de modo muy especial de su «hora», es decir, de su anonadamiento y de su glorificación. En el Evangelio de Juan aquella «hora» significa el momento determinado por el Padre en el que el Hijo realiza su obra y debe ser glorificado (cf. Jn 7,30; 8,20; 12,23.27; 13,1; 17,1; 19,27)<sup>81</sup>. Allí María recibe una especial maternidad en relación a los discípulos amados

---

<sup>79</sup> LG 65.

<sup>80</sup> Cf. JUAN PABLO II, *Catequesis sobre el Credo*, V. *La Madre del Redentor*, «María, modelo de la Iglesia en el culto divino. Audiencia general del 10 de septiembre de 1997, 3-5», 284-285.

<sup>81</sup> Cf. RM 21.

de su Hijo (Jn 19,25-27)<sup>82</sup>. Cuando este momento es renovado litúrgicamente por la celebración eclesial del memorial del Calvario, se asocian de una manera privilegiada la oración de la Iglesia, la de los fieles y la de María, junto con los que se encontraban con ella a los pies de la cruz. La Iglesia tiene necesidad de esta oración de María asociada al sacrificio de Cristo para terminar en extensión, no en profundidad, «lo que falta a la pasión de Cristo» (cf. Col 1,24) por su Cuerpo que es la Iglesia<sup>83</sup>.

Exactamente por esta relación intrínseca con la «hora de Jesús», la presencia de María está inescindiblemente unida a la renovación eucarística de esta *hora*, de modo que si ella estuvo presente en la *hora* del Calvario, no puede dejar de estar presente en la *hora* de su actualización sacramental. Este hecho incontestable confirma la importante enseñanza del papa Juan Pablo II, anteriormente mencionada, ampliando su visión a toda acción sacramental de la Iglesia:

María está presente en el memorial — la acción litúrgica — porque estuvo presente en el acontecimiento salvífico, [...] porque con la fe y la energía del Espíritu concibió a su Cabeza divina, Cristo; **está en todo altar, donde se celebra el memorial de la pasión-resurrección, porque estuvo presente, adhiriéndose con todo su ser al designio del Padre, al hecho histórico-salvífico de la muerte de Cristo**; está en todo cenáculo, donde con la imposición de las manos y la santa unción se da el Espíritu a los fieles, porque con Pedro y los otros Apóstoles con la Iglesia naciente, estuvo presente en la efusión pentecostal del Espíritu. Cristo, Sumo Sacerdote; la Iglesia, comunidad de culto: con uno y otra María está incesantemente unida, en el acontecimiento salvífico y en su memoria litúrgica<sup>84</sup>.

La Santísima Virgen María estuvo asociada al sacrificio sacerdotal de Cristo, compartiendo su voluntad de salvar el mundo mediante su ofrecimiento en el altar de la cruz. Ella fue la primera persona y la que con más perfección participó en su oblación sacrificial<sup>85</sup>, puesto que en su *fiat* inicial estaba incoada la aceptación de todo lo que de él sería consecuencia, como se puede deducir del texto de la oración después de la comunión de la misa común de Santa María para el tiempo de Adviento: «por la encarnación de tu Hijo Jesucristo, salva a los que veneramos fielmente la memoria de su Madre»<sup>86</sup>. Así, la Encarnación aceptada por María preparaba el sacrificio de Cristo y consecuentemente su acción sacerdotal, que será participada después por los ministros del altar, como puntualiza Juan Pablo II:

La relación de María con el sacerdocio deriva, ante todo, del hecho de su maternidad. Al convertirse — con su aceptación del mensaje del ángel — en Madre de Cristo, María se convirtió en Madre del Sumo Sacerdote. Es una realidad objetiva: asumiendo con la Encarnación la naturaleza humana, el Hijo eterno de Dios cumplió la *condición necesaria*

---

<sup>82</sup> Cf. S. DE FIORES, *La Santísima Trinidad misterio de vida: Experiencia trinitaria en comunión con María*, 228-229.

<sup>83</sup> Cf. J. LAFRANCE, *En oración con María, la Madre de Jesús*, 184.

<sup>84</sup> JUAN PABLO II, «La presencia de María en la celebración de la liturgia. Alocución dominical del 12 de febrero de 1984, 3», 1.

<sup>85</sup> Cf. JUAN PABLO II, *Catequesis sobre el Credo, V. La Madre del Redentor*, «La devoción a María Santísima en la vida del presbítero. Audiencia general del 30 de junio de 1993, 4», 375.

<sup>86</sup> Cf. MR, 808.

para llegar a ser, mediante su muerte y su resurrección, el sacerdote único de la humanidad (cf. Hb 5,1)<sup>87</sup>.

El Papa presenta como realidad objetiva el hecho de que la Encarnación es la «condición necesaria» para que Cristo sea el único sacerdote de la humanidad. Esto lleva a la comprensión de que la dimensión sacrificial y soteriológica de la Encarnación estaba necesariamente destinada a la acción sacerdotal de Cristo que sería perpetuada por el Sacramento del Orden. Esta dimensión sacerdotal única de Cristo contó como «condición previa» la actitud obediente de María y, por tanto, su *fiat* no puede de modo alguno estar separado de la aceptación al ofrecimiento sacerdotal, requiriendo una actitud sacerdotal de María al ofrecerse y ofrecer a Dios esta posibilidad a la cual ella se asociaba coofreciendo a su Hijo por toda la humanidad. Así como Cristo fue altar, sacerdote y víctima, María fue al mismo tiempo oferente y beneficiada por su ofrecimiento: la humanidad ha sido beneficiada por los méritos del misterio pascual de los cuales participa por el Bautismo, y María, anticipadamente, por su redención preservativa. Por eso encontramos en la Encarnación una relación iniciante que reclama una continuación, como decía santo Tomás, la «incoación de una cosa se ordena siempre a su consumación»<sup>88</sup>. En este sentido, puntualiza Juan Pablo II:

En el momento de la Encarnación, podemos admirar una armonía perfecta entre María y su Hijo. En efecto, la carta a los Hebreos nos muestra que «entrando en el mundo» Jesús dio a su vida una orientación sacerdotal hacia su sacrificio personal, diciendo a Dios: «Sacrificio y oblación no quisiste; pero me has formado un cuerpo» [...]. Entonces dije: «¡He aquí que vengo [...] a hacer, oh Dios, tu voluntad!» (Hb 10,5-7). [...] Entre la maternidad de María y el sacerdocio de Cristo se estableció una relación íntima. De aquí deriva la existencia de un vínculo especial del sacerdocio ministerial con María Santísima<sup>89</sup>.

Así, la finalidad sacrificial y sacerdotal de la encarnación del Verbo lo era también real y objetivamente de la Maternidad Divina predestinada a este fin soteriológico, añadiendo una función de ejemplaridad de María también para los sacerdotes que celebran el culto eucarístico, puesto que, cuando *in Persona Christi Capitis* ejecutan esta misión, junto a ellos está la Madre del Redentor — enseña Juan Pablo II<sup>90</sup> —, que los introduce en el misterio de la ofrenda redentora de su Hijo, estableciendo una relación del sacerdote con María, que no se reduce sólo «a la necesidad de protección y ayuda», sino de «tomar conciencia de un dato objetivo: la presencia operante de la Virgen María junto a la cual la Iglesia vive el misterio de Cristo»<sup>91</sup>. Se comprende así que el asentimiento inicial de María no fue dado a ningún otro tipo de participación,

<sup>87</sup> JUAN PABLO II, *Catequesis sobre el Credo*, V. *La Madre del Redentor*, «La devoción a María Santísima en la vida del presbítero. Audiencia general del 30 de junio de 1993, 2», 374.

<sup>88</sup> Cf. *S. Th.* I-II, q. 1, a. 6.

<sup>89</sup> JUAN PABLO II, *Catequesis sobre el Credo*, V. *La Madre del Redentor*, «La devoción a María Santísima en la vida del presbítero. Audiencia general del 30 de junio de 1993, 2», 374.

<sup>90</sup> JUAN PABLO II, «Discurso a los participantes en la asamblea plenaria de la Congregación para el Clero, del 23 de noviembre de 2001, 6», 4.

<sup>91</sup> Cf. CONGREGACIÓN PARA EL CLERO, *El presbítero, pastor y guía de la comunidad parroquial*, 8. El documento cita la Exhortación Apostólica *Marialis cultus*, de Pablo VI, ns. 11.32.50.56.

sino a la participación en esta *encarnación redentora* que le fue anunciada y que estaba proyectada en sentido sacrificial sobre su Maternidad Divina, de la cual nacería el Hijo de Dios en condición pasible de ofrecerse sacrificialmente. Definitivamente, como afirma el dominico Marceliano Llamera:

El *fiat* que Dios le pidió y que ella otorgó no era sólo un *fiat* encarnador, sino un *fiat* crucificador. ¡Crucificador del Hijo y concrucificador de la Madre! Porque aceptando el destino del Hijo al dolor y a la pasión aceptaba el suyo a la condolencia y a la compasión. Su predestinación al Hijo era predestinación a su cruz. Su vida de madre sería una vida de condolencia en la medida en que la del Hijo fuese una vida de dolor<sup>92</sup>.

## 1.2. Obra de Dios en María litúrgicamente presente

La liturgia es obra divina (*opus Dei*), sin embargo, es al mismo tiempo una obra en que actúan realidades materiales, humanas: en primer lugar la humanidad misma de Jesucristo como único sacerdote, del cual deriva el sacerdocio de todos los cristianos y muy especialmente el sacerdocio ministerial. Esta acción divina que se realiza cotidianamente en la liturgia, se origina históricamente con la *obra de Dios* que se da, por acción del Espíritu Santo, a partir de la aceptación de María.

La Maternidad Divina, por sí sola, asocia a María con Jesucristo en el orden hipostático de modo relativo, puesto que esencialmente consiste en una relación con el Hijo, que es el orden hipostático substancial. Esta unión hipostática — en la presente economía de la gracia — fue ordenada de modo inmediato a la consecución de la redención del género humano. Aunque por sí misma, la Maternidad Divina no realiza esta unión, por lo mismo que asocia a María con Jesucristo en el orden hipostático, la postula, perteneciendo a la libre voluntad de Dios concedérsela de hecho, en virtud del mismo postulado de perfección de la Maternidad Divina y del amor de Dios para con su Madre<sup>93</sup>. El hijo engendrado por María nunca fue exclusivamente humano y jamás dejó de ser divino. Consecuentemente, respecto del Padre, nunca la filiación de la humanidad de Cristo pudo ser adoptiva y, en lo tocante a la Madre, su Hijo nunca pudo no ser Dios. Esta realidad eleva a la Virgen María al orden hipostático, que es muy superior al orden natural de la creación y al orden sobrenatural de la gracia santificante. Cristo, y sólo Él, pertenece substancialmente al orden hipostático puesto que únicamente en Él se realiza la unión personal de la naturaleza humana con el Verbo divino. Intrínsecamente, aunque sólo de un modo accidental, también pertenecen a este orden los accidentes de la humanidad de Jesucristo. Y de un modo reductivo y accidental extrínseco pertenece a este mismo orden aquello que, por su misma naturaleza dice orden de Él. Tal es el caso de la concepción del Verbo y de la Maternidad Divina de María. Por este motivo, Manuel Cuervo sustenta que en consecuencia de esta maternidad y puesto que el Hijo concebido por la Virgen María pertenece substancialmente al orden hipostático, la Maternidad Divina se dirige intrínsecamente al orden hipostático. Con toda razón se dice, por lo mismo, que la Maternidad Divina es de orden hipostático, en el cual la

---

<sup>92</sup> M. LLAMERA, «El sacerdocio maternal de María», 587.

<sup>93</sup> Cf. M. CUERVO, *El postulado de la Maternidad Divina en Mariología*, 57.

Virgen está estrecha e indisolublemente unida a Jesucristo<sup>94</sup>, no sólo en su concepción, sino en el mismo fin de la Encarnación, lo que constituye a María como *socia y cooperadora* de Jesucristo en la consecución de su misión soteriológica<sup>95</sup>.

Esta consideración de la relación de María con el orden hipostático fundamenta y explica la obra de Dios litúrgicamente presente en María. Esta obra divina (la liturgia) es totalmente dependiente de la unión hipostática, que la precede, fundamenta y constituye. La relación radical de María con la unión hipostática — ella está en la raíz de la misma — la coloca en el centro teológico de la obra de Dios que se actualiza litúrgicamente también por ella y a través de ella. Esta afirmación parece demasiado osada, puesto que en la liturgia actúa Cristo a través del sacerdote ministerial que lo representa y que, a su vez, actúa *in persona Christi Capitis*. Sin embargo, siendo la humanidad de Cristo el fundamento de la sacramentalidad, la liturgia encuentra en la unión hipostática su origen y condición de posibilidad, lo que conduce a la conclusión lógica de que habiéndose iniciado la unión hipostática en el seno de María, realizando una unión y un vínculo indisoluble en la Maternidad Divina que se da por ella y a través de ella, las acciones consecuentes de la unión hipostática cuentan, en su raíz, con la participación de María. Evidentemente Dios no necesita que la liturgia una a los fieles a Cristo a través de María, o por medio de María, del mismo modo que no necesitaba que la Encarnación se diese en ella y que el nacimiento de su Hijo hubiera dependido de la libre aceptación de un ser humano. Basta aplicar a la celebración litúrgica toda la teología antropológica y soteriológica que fundamenta la Encarnación, para comprender que la unión entre Madre e Hijo ahí iniciada de modo inescindible, no puede escindirse cotidianamente en cada celebración sacramental de los misterios pascales.

Tomando en cuenta esta relación consecuyente de la «ley de la encarnación», que afirma un teandrismo misterioso y real tanto en el resultado de las relaciones entre Dios y el hombre como en el camino que conduce a este resultado, puntualiza Cipriano Vagaggini:

Lo divino toma, por decirlo así, cuerpo en lo humano para elevar lo humano a un modo de ser y de obrar divinos. Esta ley determina mejor y acentúa fuertemente la ley de la objetividad. [...] Cristo, Verbo encarnado, hombre-Dios, es el prototipo en el que la ley predicha se verifica en grado sumo bajo todos los aspectos<sup>96</sup>.

Esta comunicación de lo divino con lo humano a partir de la corporeidad sacramental antropológica que inicia, con la Encarnación, una relación con la divinidad totalmente diversa de toda la relación anterior a la manifestación plena de Dios al mundo, es al mismo tiempo su ocultamiento, bajo la forma visible del cuerpo de Jesús, nacido de María. En el hombre Jesucristo, Dios se oculta al mismo tiempo que se manifiesta; verdad que recuerda el modo como el cardenal Newman presentaba a María, todavía en su período anglicano:

---

<sup>94</sup> Cf. M. GARRIDO BONAÑO, «La Virgen María y la Santísima Trinidad en la liturgia romana», 204-205.

<sup>95</sup> Cf. M. CUERVO, *El postulado de la Maternidad Divina en Mariología*, 58.

<sup>96</sup> C. VAGAGGINI, *El sentido teológico de la liturgia. Ensayo de liturgia teológica general*, 285.



Su figura resulta siempre *atraída* por la del Señor y hasta podemos decir que se oculta detrás de Él. Pero al mismo tiempo María muestra a Cristo, María señala a Cristo y exhibe como *in oblicuo* — a veces *in recto* — las cualidades íntegras de la figura divino-humana del Hijo<sup>97</sup>.

Este modo, verdaderamente sorprendente para el pensamiento humano, por el cual Dios ha querido aparecer en el mundo y comunicarse a los hombres, naciendo de una mujer y colocándose en la dependencia de su voluntad, es de grandísima importancia para entender el obrar divino y los caminos que se han de recorrer para llegar hasta Él. De este modo, los sacramentos instituidos por Cristo no son sólo símbolos que evocan ideas y excitan afectos, sino que son verdaderos canales de gracia que obran instrumentalmente en los hombres, concediéndoles la participación en la vida divina perdida por el pecado original, como señala la oración secreta de la mezcla del agua con el vino en el cáliz:

El agua unida al vino sea signo de nuestra participación en la vida divina de quien ha querido compartir nuestra condición humana<sup>98</sup>.

La evidencia de esta relación deseada por Dios entre Jesucristo, María y la liturgia, resalta la verdad de que el mundo sacramental está todo construido según la «ley de la encarnación», la cual abarca no sólo los sacramentos — muy especialmente la Eucaristía, donde se recibe el *Verum Corpus natum de Maria Virgine* —, sino que lleva a comprender que toda la Iglesia está constituida de este modo. Por eso, asegura Vagaggini, es exacto decir «que Dios se comunica a nosotros no sólo a través de cosas-sacramentos, sino a través de *hombres-sacramentos*»<sup>99</sup>.

Este término creado por Vagaggini nos permite hacer una aplicación de su doctrina a la acción de María. Lo que él llama de *hombres-sacramentos* son aquellas personas a través de las cuales nos llegan las gracias sacramentales. De modo análogo, así como Dios se sirve de hombres para llegar hasta nosotros en los sacramentos y, de modo muy especial, en la Eucaristía, la relación inicial entre el Verbo encarnado y la humanidad carente de redención se ha dado en María y por medio de María, que es el pináculo de la humanidad redimida, Madre de los hombres y Madre de la Iglesia. Por tanto, si Dios se comunica con nosotros a través de los *hombres-sacramentos*, que literalmente son los ministros ordenados, Él se ha comunicado con toda la humanidad a través de María, en la cual se abre la posibilidad sacramental por la encarnación del Verbo que, haciéndose hombre y teniendo un cuerpo que actúa teándricamente, dará inicio a la sacramentología antropológica, iniciándose en su claustro virginal la economía sacramental neotestamentaria por la formación del *Protosacramento*, el *Sacramento del Padre*, que pasa a habitar entre los hombres, insertándose en su historia e iniciando una fase totalmente nueva en ésta.

---

<sup>97</sup> Cf. J. MORALES, «La Mariología de John H. Newman», 497. Ver también sobre la Mariología del cardenal John Henry Newman en su período anglicano, el excelente artículo redactado por J. DE MORA-FIGUEROA, *La Mariología del período anglicano de John Henry Newman*, publicado en *Scripta de Maria*, n. 7 (2010), 261-277.

<sup>98</sup> MR, 441.

<sup>99</sup> C. VAGAGGINI, *El sentido teológico de la liturgia. Ensayo de liturgia teológica general*, 288.

Ahora bien, si María es el pináculo de la humanidad redimida, Madre de los hombres y Madre de la Iglesia, debemos considerar que Dios se comunica con nosotros a través de los *hombres-sacramentos*, que literalmente son los ministros ordenados, pero que esta relación ha nacido de María (cf. Ga 4,4), a quien podríamos aplicar la expresión de Vagaggini — con los debidos matices —, puesto que antes de su *fiat* no existía ninguno de los siete sacramentos participativos del sacrificio salvífico de Cristo.

La liturgia, como caso privilegiado de la «ley de la encarnación», no puede por tanto prescindir de la verdad fundamental de que esta Encarnación se ha dado en María y ha contado con su sí decisivo, activo y voluntario. Por este motivo, — afirma Vagaggini<sup>100</sup> — en la liturgia es siempre amenazador el *escándalo de la Encarnación*, en el cual se oculta lo divino bajo esta humanidad: *nonne hic est filius Ioseph?* Consecuentemente, considerar la presencia de María en la celebración litúrgica podría ser para algunos una desviación de la centralidad crística del sacrificio memorial de la pasión del Señor, apareciendo su figura con un tono amenazador que podría ocultar a la divinidad de Cristo. La realidad es frontalmente contraria a este pensamiento: la presencia de María en el centro mismo del ofrecimiento de Jesucristo pone al desnudo el escándalo de la Encarnación, llevando a algunos a preguntar si ¿ésta no es María, la hija de Adán, de quién conocemos su origen totalmente humano? La respuesta que zanja estos temores se encuentra en la misma liturgia sacramental, que nace y se hace posible a partir de la respuesta de María que ilumina las primeras páginas del relato lucano: «*hágase en mí*». En ella, de ella y a partir de su aceptación, se hizo realidad el cuerpo sacrificado en la cruz, que será ofrecido litúrgicamente y entregado sacramentalmente, posibilitando que otros puedan renovar este ofrecimiento en memoria de Cristo por el sacerdocio ministerial. Este cuerpo sacrificado quita todo el pecado, posibilitando el bautismo, la reconciliación y la unción de los enfermos. Es el hombre Jesucristo que, creando, amando y entregándose como esposo a la Iglesia posibilita que el matrimonio antes unión natural entre un hombre y una mujer, sea sacramento del amor de Cristo por su Iglesia. Por tanto, mirando a María, la Iglesia puede repetir con toda seguridad las palabras de Cristo: *beatus qui non fuerit scandalizatus in me* (Mt 11,6). Quien mira de frente la realidad de que en la Eucaristía celebramos el sacrificio del Verbo verdaderamente encarnado, del hombre Jesucristo, que entregando su vida material nunca dejó de ser Dios, encuentra en la raíz de esta realidad la afirmación de san Pablo: «es nacido de mujer» (cf. Ga 4,4). Quien mirando esta realidad llega a superar el *escándalo de la Encarnación*, puede decirse que ha descubierto la vida, «ha obtenido el favor del Señor» (Pr 8,35); porque la liturgia es la continua epifanía encarnada de Cristo, como Cristo era en la tierra, a los ojos de la fe, la epifanía encarnada de Dios. Es «el Hijo del hombre», porque es el «Hijo de María». Superado el tropiezo de la humanidad de Cristo, del «escándalo de la Encarnación», el creyente encuentra a Jesús,

---

<sup>100</sup> Cf. C. VAGAGGINI, *El sentido teológico de la liturgia. Ensayo de liturgia teológica general*, 290. Toda la doctrina de la relación entre liturgia y la ley de la encarnación se encuentra muy bien expuesta en el capítulo X de la obra citada, cuyo título es: *La liturgia y la ley de la encarnación*, que ocupa las páginas 285 a 292.

verdadero Dios y verdadero Hombre, Hijo unigénito de Dios y único hijo de María. Es necesario considerar, por tanto, que siendo la liturgia una consecuencia de la «ley de la encarnación», al superar la dificultad en aceptar el misterio del Verbo que «es uno con el Padre» (cf. Jn 10,30) y que se hace hombre para nos salvar, se comprenderá el rol fundamental de María en este plan divino de salvar al hombre por medio de su Hijo, el hombre Jesucristo (cf. 1Tm 2,5), nacido de mujer en la *plenitud de los tiempos* (cf. Ga 4,4).

Estas ideas han sido autenticadas con fuerza por el Concilio Vaticano II que, poniéndose en la perspectiva de la Encarnación, hace ver la liturgia — por cuyo medio se ejerce la obra de nuestra Redención — como el lugar por excelencia en el cual los fieles pueden experimentar vitalmente el misterio de Cristo y la genuina naturaleza de la Iglesia como una epifanía eminente, más aún, como una epifanía principal de la naturaleza de la Iglesia<sup>101</sup>. Precisamente porque el misterio de María sólo se entiende a partir del misterio de Cristo, es bajo esta luz cristológica de la Encarnación, que elige y exige la participación activa de una hija de Adán para operarse, que se iluminará la consideración de la presencia de María en toda acción litúrgica y durante toda la existencia de la Iglesia que, por la promesa de Cristo, se identifica con la existencia del mundo y del hombre (cf. Mt 28,20).

El pan ofrecido y consagrado en la Eucaristía, es el mismo cuerpo que ha nacido de la Virgen María, como enseñaba el obispo de Ravenna, san Pedro Crisólogo:

Él es *el pan nacido de la Virgen*, fermentado en la carne, confeccionado en la Pasión y puesto en los altares para suministrar cada día a los fieles el alimento celestial<sup>102</sup>.

Esta transubstanciación obrada en la liturgia eucarística, como renovación del sacrificio y presencia real de Cristo, es evidentemente un acto sacramental que debe contar con la acción misteriosa del Espíritu Santo, estando por encima del orden natural, del mismo modo que la Virgen María engendró a Jesucristo por obra del Espíritu Santo «al margen del orden natural». Por esto, cuestiona santo Tomás, basado en san Ambrosio:

Lo que consagramos es el cuerpo nacido de la Virgen. Por consiguiente, ¿a qué buscas orden natural en el cuerpo de Cristo, cuando el mismo Señor Jesús ha nacido de la Virgen al margen del orden natural?<sup>103</sup>.

Esta obra de Dios que se inicia en el corazón y en los labios de la doncella de Nazaret es determinante de la existencia de una sacramentología antropológica y, por tanto, condición de posibilidad de toda la vida litúrgica de la Iglesia que actúa como instrumento de la gracia, de tal modo que la acción divina iniciada en María y

---

<sup>101</sup> Cf. SC 2; C. VAGAGGINI, *El sentido teológico de la liturgia. Ensayo de liturgia teológica general*, 290-291.

<sup>102</sup> SAN PEDRO CRISÓLOGO, *Sermón 67, 7: La oración dominical*, en J.A. LOARTE, *El tesoro de los Padres. Selección de textos de los Santos Padres para el cristiano del tercer milenio*, 259.

<sup>103</sup> *S. Th.*, III, q. 75, a. 4.

litúrgicamente presente en la humanidad, perpetúa la presencia real de la obra de Dios y de María<sup>104</sup>: el Verbo encarnado, centro de toda la historia humana.

### 1.3. Actualización de los actos marianos en la liturgia

La oración sobre las ofrendas de la misa del Jueves Santo afirma: «cada vez que celebramos este memorial de la muerte de tu Hijo, *se realiza la obra de nuestra redención*»<sup>105</sup>. En seguida, cuando se usa el Canon Romano, se recuerda la memoria de María en el *Communicantes*<sup>106</sup>, en el cual se venera «ante todo» a la gloriosa memoria de la Virgen María. Esta afirmación de que en el memorial se realiza la obra de nuestra redención deja claro que no se hace un simple recuerdo, sino que se trata de un acto real y efectivo: *se realiza*. Esta realización de los actos salvíficos de Cristo llama la atención para la realidad de que estando ellos indisolublemente unidos a la persona de María también *se realizan* en el acto litúrgico los actos marianos participativos del misterio salvífico en él conmemorado, puesto que la liturgia es exactamente el ámbito de las acciones teándrico-salvíficas de Cristo que se hacen presentes — actuales — en el hoy litúrgico de la celebración ritual de la Iglesia. Siendo el memorial litúrgico una actualización de las acciones de Cristo a las cuales María estuvo unida, y considerando que «la misión salvadora de María» no ha cesado con la Asunción (LG 62), se comprende que para mantener el perfecto paralelo con su obra cuando vivía en su materialidad humana, la renovación de las acciones salvíficas de Cristo incluye la renovación de la acción de María a ellas asociada.

La palabra teándrico indica bien la presencia de María, puesto que, sin la Encarnación toda acción del Verbo es divina, salvífica, pero no humana. Serían acciones teologales, pero no teándricas. Por tanto, los acontecimientos salvíficos fueron obrados por Cristo en su vida terrena consecuente de su encarnación en la cual María le otorgó los elementos humanos de su constitución somática. Al mismo tiempo, estos acontecimientos son susceptibles de ser puestos en presente porque Jesucristo, al resucitar, no continúa su vida terrena, puesto que ésta se concluyó con su muerte a las

---

<sup>104</sup> La expresión «obra de Dios y de María» puede parecer fuerte, sin embargo, corresponde correctamente al primer enunciado teológico del cristianismo naciente sobre la Maternidad Divina de María: «En la plenitud de los tiempos, Dios envió a su Hijo, *nacido de mujer*» (Ga 4,4), aunque evidentemente no se puede dejar de considerar que María es, ella misma, obra de Dios. La expresión paulina es clara: «de mujer» y no «a través de mujer». Por tanto, decir que el Verbo encarnado es la obra de Dios *a través* de María sería una especie de adopcionismo que negaría el texto paulino «de mujer». Por otro lado, la formulación «obra de Dios en María», sin dejar de ser verdadera, no parece armonizarse por completo con la expresión «de mujer» ni con la aceptación activa y voluntaria de María deseada por Dios, doctrina totalmente consolidada en nuestros días e irrefutable sobre todo después de la afirmación de LG 56.

<sup>105</sup> MR, 264.

<sup>106</sup> El *Communicantes* del Canon Romano nació como prolongación del «*memento*» de los vivos. Quiere ser un refuerzo de esa petición. En él se reanuda la comunión con la Iglesia triunfante y en las grandes solemnidades se añade la conmemoración de estos misterios porque las personas mencionadas en el *memento de los vivos* le ofrecen sus dones como miembros de la comunidad santa, que no se restringe a los que están en la tierra, sino a toda la «comunión de los santos». Así, la fórmula intercalada daba al *Communicantes* el carácter de una *anámnesis*. Cf. B. VELADO, «Presencia de los santos en la liturgia», 41.

tres de la tarde del viernes antecedente. En la Resurrección Cristo recibe su vida, entendiendo aquí el vocablo «vida» en el sentido que tiene cuando en el título de una biografía o en la portada de un libro se dice: «vida de N.», es decir, en el sentido de toda su historia. Leer un libro sobre los eventos salvíficos no opera la salvación, leer los relatos del sacrificio de Cristo en el Calvario no es suficiente para recibir los méritos de este sacrificio. Por tanto, si estos eventos realmente históricos son capaces de salvarnos es porque pueden ser vividos en la actualidad por la realidad sacramental<sup>107</sup>.

Es por eso que san Pablo afirma que sin la Resurrección sería «vana nuestra fe»<sup>108</sup>, pues Cristo no sería victorioso y sobre todo los méritos de su sacrificio no serían susceptibles de ser vividos sacramentalmente, sino que serían «devorados por el pasado». Si esto no sucede es precisamente porque sus actos no son simplemente históricos, sino que tienen como sujeto al Hijo eterno del Padre, pero al mismo tiempo no dejan de ser históricos, por ser Jesús hijo verdadero de María. Los actos humanos — puntualiza Félix Arocena — sólo pueden ser duraderos si su sujeto es eterno. Es decir, si son actos no sólo de la persona humana, sino también de Cristo. El autor deja claro que:

En la medida en que Cristo es protagonista de los hechos de nuestra vida, estos hechos son duraderos y participarán de la eternidad de Quien se ha dignado vivirlos.

Ahora bien, si este principio puede ser aplicado a cada hombre que actúa en unión con Cristo, aplicándolo a María se verifica que sus actos participativos de las acciones salvíficas de su Hijo gozan de la perpetuidad de las acciones del Sujeto principal, que es eterno.

Si tomamos como ejemplo una acción mariana en que Cristo no aparece como sujeto principal — aunque sin duda lo es —, como la Visitación de María a su prima Isabel, encontramos esta perícopa insertada en los «misterios del Rosario». Podemos llamar a este evento un misterio y aun más, un misterio que es pasible de ser celebrado por la Iglesia el día 31 de mayo de cada año, precisamente porque:

La Visitación esconde una riqueza que va mucho más allá del puro acontecer de que una joven visite a una pariente. Porque no es un asunto sólo entre María e Isabel, sino también algo que coenvuelve a Cristo, algo en lo que Él está máximamente implicado<sup>109</sup>.

En la relación visible de las dos parientes ocurre una relación misteriosa entre los dos niños que cada una lleva en su seno. Es la persona de María quien visita a Isabel y es protagonista del encuentro, pero es la acción de Cristo que santifica al Precursor, y del Espíritu Santo que toma cuenta de Isabel y la hace proclamar la Maternidad Divina que Dios había concedido a María<sup>110</sup>. Por lo tanto, en la medida en que Cristo es protagonista de los hechos que fundamentan la vocación de María, estos hechos son

---

<sup>107</sup> F.M. AROCENA, «La liturgia como “*Aeternitatis sacramentum*”. En los umbrales del Tercer Milenio», 56.

<sup>108</sup> Cf. 1Co 15,14: «Y si no resucitó Cristo, nuestra predicación es vana, y vana también vuestra fe».

<sup>109</sup> F.M. AROCENA, «La liturgia como “*Aeternitatis sacramentum*”. En los umbrales del Tercer Milenio», 57.

<sup>110</sup> Cf. P. BETETA, *La vida de Jesucristo en la predicación de Juan Pablo II. Selección de textos*, 60.

duraderos y participarán de la eternidad de quien se ha dignado vivirlos<sup>111</sup>. En este sentido, la ofrenda sacrificial de Cristo es cofrecida por María, tornando este acto mariano perpetuado todas las veces en que se renueva el ofrecimiento de Cristo por la humanidad.

La liturgia refleja esta verdad de modo muy singular en la *tercera plegaria eucarística*, como puntualiza Jesús Castellano:

La memoria de la Virgen adquiere un sentido peculiar por el hecho de que va precedida por la mención del Espíritu Santo para que nos «transforme em ofrenda permanente», donde podemos ler la alusión implícita a la cualidad de la vida terrena de María (*ofrenda*) y a su asociación actual al misterio de Cristo (*ofrenda perene*)<sup>112</sup>.

Este texto de la plegaria tercera hace recordar la Oración sobre las ofrendas del IV domingo de Adviento en que se invoca al mismo Espíritu «que fecundó» a María, para santificar las ofrendas del pan y del vino<sup>113</sup>, que serán aceptables al Padre, por ser en su esencia la ofrenda del Hijo, perfecto y único Mediador entre Dios y los hombres. Sin embargo, esta ofrenda de parte de Cristo es siempre aceptada por el Padre, pero la *ofrenda permanente* que se pide, a imitación de María, que se transforme la vida individual de cada cristiano, tendrá su aceptabilidad dependiente del grado de perfección con que ésta es realizada y sobre todo con el grado de unión y configuración con la ofrenda perfecta y única de «agradable olor», que es la del Jesucristo, que se hizo hombre también para ser ejemplo a ser seguido por toda la humanidad.

Esta puntualización deja claro que Dios no necesita nuestros sacrificios, puesto que si los necesitase, los acogería con independencia del ánimo del oferente, de modo contrario, sabe distinguir entre oblaciones y oblacones: entre las ofrecidas con ánimo servil y las de ánimo filial, puesto que la conciencia simple y pura entraña verdadera gratitud con el Creador<sup>114</sup>, tornando al oferente asemejado al receptor, como el amante se hace semejante al amado<sup>115</sup>, configurando el co-oferente con Cristo, cuando este se une al ofrecimiento perfecto y único del Sumo Sacerdote del Nuevo Testamento. Esta unidad que *crisifica* al ser humano por su configuración con el Redentor, encuentra su más perfecto modelo en la *primera cristificada*<sup>116</sup>. La fuente de la *crisificación* de la Iglesia, está en la presencia real y continua del Cristo pascual en la Iglesia,

<sup>111</sup> Cf. F.M. AROCENA, «La liturgia como “*Aeternitatis sacramentum*”. En los umbrales del Tercer Milenio», 56-57.

<sup>112</sup> J. CASTELLANO, «Virgen María», NDL, 2040.

<sup>113</sup> Cf. MR, 149.

<sup>114</sup> Cf. A. ORBE, «Espiritualidad de san Ireneo», 83.

<sup>115</sup> La idea está presente en los escritos de san Juan de la Cruz, por ejemplo en el poema 6, *Canciones en que canta el alma*: «¡Oh noche que juntaste Amado con amada, amada con el Amado transformada!». SAN JUAN DE LA CRUZ, *Obras completas*, «Poesías», 33.

<sup>116</sup> La expresión no añade nada a la realidad ontológicamente humana de María, sino que la presenta como la persona humana más perfectamente semejante al modelo de la humanidad que es Cristo Jesús, puesto que «el hombre deificado por el Espíritu permanece plenamente hombre con todo su poder de lucidez, de actividad y de ternura, pero es transformado totalmente por la luz increada y el fuego del amor trinitario, como María que conservó su naturaleza original». J. LAFRANCE, *En oración con María, la Madre de Jesús*, 53.

personificada en sus ministros y en la acción litúrgica, como recuerda el numeral 7 de *Sacrosanctum concilium*:

Cristo está siempre presente en su Iglesia, sobre todo en la acción litúrgica. Está presente en el sacrificio de la Misa, sea en la persona del ministro, [...] sea sobre todo bajo las especies eucarísticas. [...] En esta obra tan grande [...] Cristo asocia siempre consigo a su amadísima Esposa la Iglesia.

Como *primera cristificada* y por su total unión con su Hijo, la Virgen María no puede estar separada de la actualización litúrgica de las obras de Cristo, que trae como consecuencia la correspondiente actualización de la colaboración activa de María en las acciones salvíficas de su Hijo renovadas litúrgicamente. Si Cristo está presente en la liturgia, que es considerada como ejercicio de su propio sacerdocio y por tanto de su acción salvífica culminada en la cruz, no es posible pensar esta renovación del sacrificio del Señor, sin considerar que a los pies de la cruz estaba representando a la humanidad<sup>117</sup> aquella que, habiendo recibido del Padre el Verbo por obra del Espíritu Santo, en ese momento lo entregaba en total unión de corazón y de aflicciones con su Hijo. Si en el sacerdocio *in persona Christi*, podemos considerar la presencia de Cristo en el altar donde se renueva su sacrificio, debemos buscar, en esta renovación, la presencia y la acción de María al mismo nivel de su participación en la cumbre del Calvario, como lo afirma el Catecismo en su numeral 1370, al enseñar que «en la Eucaristía, María está como al pie de la cruz, unida a la ofrenda y a la intercesión de Cristo».

El Concilio Vaticano II enseña que la maternidad de María perdura sin cesar (LG 62) y se mantuvo fielmente hasta la cruz (LG 58). Esta enseñanza conciliar deja claro que el asentimiento que la doncella de Nazaret ha dado a la Encarnación no fue un acto estático, aislado y destituido de consecuencias futuras, sino dinámico, perenne y total, como señala Juan Pablo II en la homilía de la misa celebrada en la «casa de la Virgen» en Éfeso:

Al pronunciar su «*fiat*», María no se convierte sólo en Madre del Cristo histórico; su gesto la convierte en Madre del Cristo total, «Madre de la Iglesia». «Desde el momento del *fiat* — observa san Anselmo — María comenzó a llevarnos a todos en su seno»; por esto «el nacimiento de la Cabeza es también el nacimiento del cuerpo», proclama san León Magno. San Efrén, por su parte, tiene una expresión muy bella a este respecto: María, dice él, es «la tierra en la que ha sido sembrada la Iglesia»<sup>118</sup>.

---

<sup>117</sup> María desde su primer *fiat* ha representado a la humanidad, pero a los pies de la cruz ella recibe al discípulo amado y es por él recibida «en sus cosas», expresión que la Iglesia siempre ha entendido como la revelación del misterio preexistente de la maternidad espiritual de María en relación a la humanidad, revelada aquí solemnemente por Cristo, como su testamento espiritual, antes de la entrega de su espíritu al Padre. Por eso, recordamos la frase programática de Juan Pablo II cuando afirma que María está *en todo altar*, porque estuvo presente en el acontecimiento salvífico. Cf. JUAN PABLO II, «La presencia de María en la celebración de la liturgia. Alocución dominical del 12 de febrero de 1984, 3», 1.

<sup>118</sup> JUAN PABLO II, «Homilía en la santa misa en la casa de la Virgen en Éfeso, 30 de noviembre de 1979, 3», 1609-1610.

A partir del momento en que María pasa a ser Madre del Verbo encarnado, — explica Juan Pablo II — la Iglesia se encuentra constituida de manera secreta, pero germinalmente perfecta, en su esencia de cuerpo místico:

En efecto, están presentes el Redentor y la primera de los redimidos. De ahora en adelante la incorporación a Cristo implicará una relación filial no sólo con el Padre celeste, sino también con María, la Madre terrena del Hijo de Dios<sup>119</sup>.

Este asentimiento que María ha dado en la casa de Nazaret con vistas a la consumación allí incoada, se mantuvo y se consolidó a cada momento en que su reiteración fue solicitada por los hechos salvíficos de la vida de su Hijo y de modo crucial al pie de la cruz, donde lo confirmó sin ninguna vacilación, hasta la consumación perpetua de todos los elegidos (RM 40, cf. LG 62). Esta acción no se clausura con el *Consummatum est*, sino que se abre a una dimensión más amplia y universal. La Constitución *Lumen gentium* es muy precisa al puntualizar que «asunta a los cielos» esta misión de María no sufre solución de continuidad, ni disminuye, como no disminuyen la santidad y el amor a Dios cuando un ser humano pasa de la vida mortal a la inmortal. La misión de María no es detenida por la muerte que fue vencida por su Hijo, sino que su «múltiple intercesión» continúa activa y obteniéndonos los dones de la salvación eterna. Ahora bien, si Cristo actúa efectivamente en cada renovación litúrgica de su sacrificio en la cruz, al cual María estuvo totalmente unida «adhiriéndose con todo su ser al designio del Padre»<sup>120</sup>, se puede comprender que ella actúa también efectivamente en cada celebración sacramental, del mismo modo que actuó en el Calvario, a los pies de la cruz.

Los actos de María unidos a los de su Hijo son, por tanto, también renovados y actualizados en cada celebración litúrgica como corolario de la realidad de la renovación de los actos salvíficos de Cristo, la cual conlleva análogamente la renovación de los actos participativos de María, en cada celebración eucarística en que se confirman todas las consecuencias del plan salvífico de Dios que en su momento quiso depender de un *fiat* humano que se reitera cotidianamente en esa intercesión que «continúa obteniéndonos los dones de la salvación eterna» (LG 62). Cada acto mariano renovado en la actualización sacramental del sacrificio de Cristo no añade ni resta dignidad al mismo, sino que más bien confirman y realizan el deseo divino de la participación de la humanidad redimida en esta renovación.

Cuando se estudió en el capítulo tercero la *actuosa participatio*, quedó claro que la participación de la asamblea no es esencial para la validez del sacrificio eucarístico y no añade ni quita nada a su valor infinito, sin embargo, el Concilio insiste con vehemencia en esta participación activa y ya desde muchos siglos se comprende la

---

<sup>119</sup> JUAN PABLO II, «Homilía en la santa misa en la casa de la Virgen en Éfeso, 30 de noviembre de 1979, 3», 1609-1610.

<sup>120</sup> JUAN PABLO II, «La presencia de María en la celebración de la liturgia. Alocución dominical del 12 de febrero de 1984, 3», 1.



importancia de la misma, como señalaba, por ejemplo, el papa Inocencio III<sup>121</sup> (1198-1216):

No sólo ofrecen el sacrificio los sacerdotes, sino también todos los fieles; pues lo que se realiza especialmente por el ministerio de los sacerdotes, se obra universalmente por el voto o deseo de los fieles<sup>122</sup>.

Esta participación de la asamblea litúrgica en el sacrificio, aun no añadiendo nada al valor intrínseco del mismo, llegó a ser exigida para la celebración, por considerarse la participación de la Iglesia en la misma. De modo análogo, salvadas las distancias, la presencia activa de María («que no fue un instrumento puramente pasivo en las manos de Dios»<sup>123</sup>) aunque no estrictamente necesaria para la validez y eficacia del sacrificio, está intrínsecamente unida a él por su unión al orden hipostático constitutivo de la sacramentalidad antropológica del Verbo encarnado. Es necesario por tanto considerar seriamente esta realidad: la Iglesia pide y casi exige la participación (no estrictamente necesaria) de los fieles en la celebración Eucarística; consecuentemente, es necesario valorar la presencia activa de María en los méritos espirituales alcanzados en cada renovación litúrgica del ofrecimiento salvífico obrado en el ara del madero que se elevó en el Calvario.

Efectivamente, al vivir la actualización del misterio salvífico del Calvario, en el cual se encuentra consumado todo lo que Cristo ha llevado a cabo en su vida, y muy especialmente en su pasión y muerte, no falta lo que el mismo Cristo ha realizado también con María para la salvación de la humanidad pecadora. Como uno de los actos finales de su vida, y considerado como el *Testamentum crucis*, antes del *sitio* y del *Consummatum est*, Jesucristo confió al discípulo amado y, en él a toda la humanidad, a la maternidad espiritual de María (cf. Jn 19,26). La enseñanza magisterial de Juan Pablo II<sup>124</sup> sustenta que esas palabras dichas a Juan en aquél momento histórico singular «¡He aquí a tu hijo!», son dichas a cada uno de los fieles en el memorial litúrgico de este evento salvífico: «¡He aquí a tu madre!» (cf. Jn 19,26-27). Por tanto, no se trata de una escena familiar, sino un acto de profundo alcance teológico, en el cual Jesús proclama a María madre del discípulo, de todo discípulo, enseñándoles que deben mirarla como madre. Por esto, este pasaje se designa normalmente como la proclamación de la maternidad espiritual de María<sup>125</sup>, que pone en práctica una relación madre-hijo

---

<sup>121</sup> Este Papa representa una figura importante en una de las épocas de mayor vitalidad de la Europa cristiana, donde nacieron las universidades y se fundaron grandes órdenes religiosas. Ejercía su autoridad sobre toda la Cristiandad y obtenía por doquier acatamiento y obediencia. Reunió el Concilio IV de Letrán en 1215, al que asistieron más de 400 obispos y un número superior de abades y capitulares, junto con representantes de los príncipes cristianos: fue la gran asamblea de la Cristiandad medieval, en la hora en que ésta alcanzaba su cénit. Cf. J. ORLANDIS, *Historia de la Iglesia. Iniciación Teológica*, 86.

<sup>122</sup> INOCENCIO III, *Innocentii Papae, hoc nomine tercii, de Sacro altaris misterio, Libri sex. Ioan. VI. Ego sum panis vivus, qui de coelo descendi*, «De sacro altaris mysterio III, 6». 93.

<sup>123</sup> LG 56.

<sup>124</sup> Cf. EE 57.

<sup>125</sup> Cf. C. POZO, «Mariología de Juan Pablo II en los documentos previos a las catequesis marianas», en JUAN PABLO II, *Catequesis sobre el Credo*, V. *La Madre del Redentor*, 24. El texto entre comillas es de RM 23.

preexistente, pero no revelada hasta este momento. Esta relación personal entre María y el Discípulo asume las características de la maternidad en su misma esencia, como puntualiza Pablo VI:

La maternidad determina siempre *una relación única e irrepetible* entre dos personas: *la de la madre con el hijo y la del hijo con la madre*. Aun cuando una misma mujer sea madre de muchos hijos, su relación personal con cada uno de ellos caracteriza la maternidad en su misma esencia. En efecto, cada hijo es engendrado de un modo único e irrepetible, y esto vale tanto para la madre como para el hijo<sup>126</sup>.

Consecuentemente, vivir la Eucaristía en el hoy litúrgico en que se actualiza la muerte de Cristo, implica también recibir continuamente este don que Él nos entrega: María. Participar activamente en la Eucaristía, donde cada cristiano es un *homo liturgicus*, que experimenta la riqueza de la celebración<sup>127</sup>, considerando que la Madre del Señor está presente en todas las celebraciones eucarísticas<sup>128</sup>, como Madre de los hombres y Madre de la Iglesia, significa:

Asumir, al mismo tiempo, el compromiso de conformarnos a Cristo, aprendiendo de su Madre y dejándonos acompañar por ella. [...] Así como Iglesia y Eucaristía son un binomio inseparable, lo mismo se puede decir del binomio María y Eucaristía. Por eso, el recuerdo de María en la celebración eucarística es unánime, ya desde la antigüedad, en las Iglesias de Oriente y Occidente<sup>129</sup>.

Este texto de *Ecclesia de Eucharistia* recuerda con precisión que la memoria de María en el acto litúrgico no es una novedad, sino una realidad «unánime, ya desde la antigüedad». Sin embargo, muchas veces este aspecto de la renovación de los actos marianos en la actualización litúrgica de la obra salvífica de Cristo puede no parecer tan evidente a una primera mirada, o incluso puede ser eclipsada para «evitar exageraciones devocionales» que puedan «desviar» la atención de la centralidad de Cristo, pareciendo cumplir con la primera parte de la exhortación que hace *Lumen gentium* 67, pero en desacuerdo con la segunda frase que pide a los teólogos y predicadores que se abstengan con cuidado de una excesiva mezquindad de alma al tratar de la singular dignidad de la Santísima Virgen y, por tanto, también de una «excesiva estrechez de mente al considerar esta singular, sublime y — más aún — casi divina dignidad de la Madre de Dios»<sup>130</sup>. Debemos comprender como exageración — enseña Pío XII — lo que carece de fundamento sólido y excede los límites de la verdad y, por otro lado, como vano temor la actitud de quienes recelan atribuir a María más de lo justo, como si con ello se disminuyese la honra del Redentor. Es necesario considerar que María no es un miembro cualquiera de la Iglesia; es un miembro del todo singular. Todas sus

<sup>126</sup> PABLO VI, «Discurso en el santuario mariano de Santa María de Bonaria (Cagliari) del 24 de abril de 1970», 300-301.

<sup>127</sup> Cf. P. HIDALGO DÍAZ, «Lex orandi, lex credendi», 214.

<sup>128</sup> De acuerdo con la frase programática de Juan Pablo II estudiada anteriormente: «María está presente en cada altar...».

<sup>129</sup> EE 57.

<sup>130</sup> Pío XII, «Carta Encíclica *Ad caeli Reginam*, del 11 de octubre de 1954, 18», 637.

grandezas le vienen de su Hijo, Redentor del género humano, que es quien resulta honrado y celebrado cuando las admiramos<sup>131</sup>.

La actualización de los actos marianos en la liturgia es, por tanto, una consecuencia de su relación indisoluble con el Sujeto de los actos salvíficos, renovados en el memorial de los misterios pascuales de Cristo. Esta realidad permite trazar un paralelo entre la colaboración que María ha prestado con su presencia en el Calvario y la actualización litúrgica del sacrificio allí consumado, como veremos en el próximo apartado.

## 2. PARALELO ENTRE LA COLABORACIÓN MARIANA EN EL SACRIFICIO DEL CALVARIO Y SU EJEMPLARIDAD EN LA ACTUALIZACIÓN LITÚRGICA

San Agustín había afirmado que *María ha cooperado por la caridad al nacimiento de los fieles en la Iglesia*<sup>132</sup>. Sin embargo, el Concilio Vaticano II, que ya había tomado el texto agustiniano al definir la maternidad espiritual de María en relación a los fieles, cambia el tiempo del verbo, afirmando con claridad que María «coopera»<sup>133</sup> en la generación y educación de los fieles, dejando claro que su actuación no puede permanecer fija en el pasado (*ha cooperado, haber cooperado*), sino que es una acción presente, actual, puesto que su función intercesora y maternal nunca fue interrumpida. Esta realidad evidencia que, si los dones de salvación no permanecieron estancados en el pasado siendo «devorados» por el tiempo y por la historia, las acciones marianas directa o indirectamente ligadas a éstos no fueron borradas por los años, sino que permanecen actuantes en los ritos sacramentales, que son los canales para la acción de la gracia santificante en el hoy de la humanidad. Por tanto, del mismo modo como san Agustín consideraba la cooperación de María por la caridad de que dio testimonio durante su vida terrestre, el texto conciliar afirma una cooperación actual: ella «coopera». La primera cooperación se relaciona directamente con la *redención objetiva* y la segunda con la *redención subjetiva*, es decir, la aplicación efectiva del misterio redentor de Jesucristo a cada individuo en su realidad actual, insertado en la historia de la humanidad.

Jean Galot puntualiza que el texto de *Lumen gentium* añade una importante precisión al afirmar que la maternidad de gracia, en su ejercicio actual, no consiste solamente en una intercesión ni en una solicitud maternal, sino que significa una actividad que se refiere a la generación y a la educación de los cristianos y, por ella, María merece en la actualidad el título de Madre de los cristianos en toda su plenitud<sup>134</sup>.

---

<sup>131</sup>Cf. J. DE ALDAMA, *Orientaciones pontificias enseñanzas mariológicas en el año mariano*, 724. La doctrina explicada aquí por el autor está presente, según nota al pie de página, en la Encíclica *Ad caeli Reginam* (1954) y en el Radiomensaje de Pío XII al Congreso Mariológico Internacional, texto publicado en *AAS* 46 (1954), 679. Las mismas fuentes son citadas en *Lumen gentium* n. 67.

<sup>132</sup> SAN AGUSTÍN, *Obras completas de san Agustín*, XII. *Tratados morales*, «La santa virginidad, 6», 145. El texto es citado en LG 53.

<sup>133</sup> Cf. LG 63.

<sup>134</sup> Cf. J. GALOT, «María, tipo y modelo de la Iglesia», 1190.

En ese sentido, enseña san Pío X que cuando María tenía en su seno al Salvador, puede decirse que gestaba también a todos aquellos cuya vida estaba contenida en la vida del Salvador<sup>135</sup>. Por ende, María es madre de la totalidad de los hombres que se salvan por el único y universal Redentor, que en su evento de encarnación, pasión, muerte y resurrección ha llevado a cumplimiento la historia de la salvación, que tiene en Él su plenitud y su centro<sup>136</sup>.

Si el cristiano nace para Dios por el Bautismo y por éste es injertado en el «renuevo santo» que brotó de la Virgen María<sup>137</sup>, la cooperación maternal de la Madre de Dios se verifica especialmente en el nacimiento espiritual que se lleva a cabo en este sacramento<sup>138</sup>. De este modo se encuentra un perfecto paralelo entre la acción pretérita e histórica de María, que da a luz al Hijo de Dios, y la cotidiana de engendrar nuevos hijos para la Iglesia a través de la participación actualizada de su maternidad espiritual en cada celebración bautismal que la Iglesia realiza. Negar este paralelismo y, consecuentemente, esta continuidad de la cooperación maternal de María sería negar su maternidad sobre la Iglesia: María sería Madre de Cristo por un acto históricamente pasado, pero no sería Madre de la Iglesia que se renueva en todo nacimiento bautismal de nuevos hijos para Dios. Esta verdad se encuentra reafirmada en la antífona de comunión de la misa de María Madre de Dios: «proclamamos a María Madre de tu Hijo y Madre de la Iglesia»<sup>139</sup>. Esta consideración hermenéutica de la cooperación mariana que no muere junto con su Hijo en la cruz, sino que sigue viva, eficaz y actual, tal como sigue vivo y eficaz el sacrificio temporalmente pretérito pero definitivo de Cristo, es base estructurante para la correcta consideración de la acción mariana que colabora en la obra salvífica que se actualiza en la renovación incruenta del sacrificio consumado en la cruz y ofrecido anticipadamente en la Última Cena. Puesto que la Virgen ha sido inseparable del Salvador en la economía de la salvación, ella permanece indisolublemente unida a Él en la continuidad de su acción salvífica actualizada sacramentalmente. Por eso la liturgia recuerda los dolores de María como modelo para que «completemos en nosotros, a favor de la Iglesia, lo que falta a la pasión de Jesucristo»<sup>140</sup>.

La ejemplaridad total de María para la Iglesia determina el modo como esta última debe celebrar los misterios de Cristo: tal y cómo María los vivió. Cuando los misterios de Cristo se realizan en la liturgia eclesial, ésta debe mirar a María que tomó parte en dichos misterios, para encontrar el modelo completo de unión al sacrificio redentor del Calvario. Como criatura, María es la obra maestra del Espíritu Santo, la persona humana de mayor semejanza con Cristo — ahora más perfectamente semejante como glorificada en cuerpo y alma —, que hace visible en su carne y en su persona al

---

<sup>135</sup> Cf. ADI 10.

<sup>136</sup> Cf. DI 13.

<sup>137</sup> Cf. *Oración colecta para el común de la Virgen María (3)*. MR, 1115.

<sup>138</sup> Cf. J. GALOT, «María, tipo y modelo de la Iglesia», 1190.

<sup>139</sup> MR, 172.

<sup>140</sup> Cf. *Antífona de comunión de la misa de Nuestra Señora, la Virgen de los Dolores*. MR, 733.

Verbo hecho hombre. No por casualidad ella ocupa en la santa Iglesia — enseña el Concilio —, «después de Jesucristo, el puesto más alto y, a la vez, el más próximo de nosotros» (cf. LG 54). Jesucristo crucificado y resucitado, celebrado en toda acción litúrgica, se revela como el arquetipo protológico y escatológico de todo ser humano. En esta perspectiva cristológica de la ejemplaridad de María, es prudente privilegiar la categoría de «imagen» y la experiencia espiritual de la «conformidad-semejanza». Tanto aquella como ésta se han de considerar de dos modos: aplicando el principio cristocéntrico, o de mediación cristológica, y atendiendo al principio pneumatológico, o de perfeccionamiento pneumático, esto es, el relativo a la obra santificadora del Espíritu Santo. Esta orientación permitirá explicar debidamente cómo los privilegios de la Madre de Dios pueden ofrecer un método válido para desarrollar teológicamente el tratado de los privilegios marianos e indicar el modo preciso de considerar a María en el seno de la humanidad y en relación con el Verbo encarnado, ofreciendo la mirada correcta de su ejemplaridad en el evento sacramental de la liturgia eucarística<sup>141</sup>. El corolario inequívoco de esta total semejanza es que toda celebración litúrgica, aún no siendo explícitamente «mariana», debe vivirse por la Iglesia y en la Iglesia, con una «actitud mariana» y en comunión verdadera con María. Con eso, la Iglesia alcanza su vértice de devoción y de culto hacia María en las acciones litúrgicas, «donde ambas, — sustenta Jesús Castellano — María y la Iglesia, son ministras del misterio de Cristo, recordando la centralidad absoluta del Señor Resucitado»<sup>142</sup>. Por tanto, si la liturgia tiene un valor normativo para las demás expresiones de culto y de la vida cristiana, el ejemplo de María, «paradigma de quien escucha la Palabra y la pone en práctica»<sup>143</sup>, es el modelo perfecto que está presente y habla en cada acto litúrgico, de modo que esta ejemplaridad normativa indica cómo debe ser contemplada la presencia de María en la liturgia: ejemplo, norma y eje de unión entre la acción salvífica de Cristo y la participación humana en ella.

El misterio salvífico que se encierra en la cruz compromete a la Madre de Dios en la difusión de la buena nueva y en el sacrificio que la Iglesia renueva cotidianamente sobre los altares<sup>144</sup>, de modo que la intimidad de la colaboración de María con las acciones históricas de Jesús es mantenida en todo el tiempo de la Iglesia, cuando estas acciones son revividas en el memorial litúrgico. Este paralelo evidencia la necesaria continuación de la unión indisoluble y real del período histórico de la vida de María, con su presencia en el hoy litúrgico eclesial, de modo que, cuando la Constitución sobre la liturgia invita a todos los fieles a participar en el sacrificio eucarístico «conscientemente, piadosamente y activamente» (SC 48), propone una exhortación de grande incidencia práctica que, para ser más plenamente vivida, debe mirar el ejemplo de aquella que es «proclamada como miembro excelentísimo y enteramente singular de

---

<sup>141</sup> V. BATTAGLIA, «Tota pulcra es Maria. María, modelo de vida cristiana», 56-57.

<sup>142</sup> Cf. J. CASTELLANO, *Liturgia y vida espiritual. Teología, celebración, experiencia*, 214-215.

<sup>143</sup> Cf. *Oración colecta para el común de la Virgen María (1)*. MR, 1115.

<sup>144</sup> Cf. JUAN PABLO II, *Catequesis sobre el Credo, V. La Madre del Redentor*, «María, miembro muy eminente de la Iglesia. Audiencia general del 30 de julio de 1997, 4», 267.

la Iglesia y como tipo y ejemplar acabadísimo de la misma en la fe y en la caridad» (LG 53). La figura de la Virgen María se presenta por tanto a la contemplación de la Iglesia como el ejemplo vivo y perfecto de la participación auténtica en el rito de la Nueva Alianza, para que los fieles levanten «sus ojos a María, que resplandece como modelo de virtudes para toda la comunidad de los elegidos» (LG 65). Es por eso que en la Plegaria Eucarística la Iglesia remite el pensamiento del sacerdote y de los fieles a la Madre de Dios: «*Reunidos en comunión con toda la Iglesia, veneramos la memoria, ante todo, de la gloriosa siempre Virgen María, Madre de Jesucristo, nuestro Dios y Señor*». Stefano de Fiores explica que esta memoria de la Virgen nace del hecho de que remotamente es a María que la Iglesia es deudora del Cristo eucarístico, por cuanto fue ella la que dio al mundo el Salvador en cuerpo capaz de ofrecerse sacrificialmente y estar realmente presente en las especies eucarísticas. Consecuentemente, la memoria de María repetida en toda celebración promueve litúrgicamente la unión de la Iglesia con Cristo-Esposo, precisamente a partir de la imitación y de la intercesión de María, siendo, además útil a la Iglesia porque la recordación y la veneración de María no radican en ella, tornando imposible pensar en la oblación del Calvario y en la oblación de la Iglesia sin recordar a aquella que participó en la obra de salvación, desde su inicio hasta su consumación<sup>145</sup>.

Se comprende así que esta ejemplaridad de María en la participación eucarística no se reduce a los constituyentes de la asamblea litúrgica, sino de modo muy especial a los celebrantes, sacramentalmente ordenados, como explica Juan Pablo II en la carta dirigida a todos los sacerdotes en el Jueves Santo del año 2005:

Al insistir en estos años, especialmente en la *Novo millennio ineunte* (cf. nn. 23ss.) y en la *Rosarium Virginis Mariae* (cf. nn. 9ss.), sobre la contemplación del rostro de Cristo, he indicado a María como la gran maestra. En la encíclica sobre la Eucaristía la he presentado también como «Mujer eucarística» (cf. n. 53). ¿Quién puede hacernos gustar la grandeza del misterio eucarístico mejor que María? Nadie como ella puede enseñarnos con qué fervor se han de celebrar los santos Misterios y cómo hemos estar en compañía de su Hijo escondido bajo las especies eucarísticas. [...] En esta Pascua del Año de la Eucaristía me complace hacerme eco para todos vosotros de aquellas palabras dulces y confortantes de Jesús: «Ahí tienes a tu madre» (Jn 19,27)<sup>146</sup>.

En la Encíclica *Ecclesia de Eucharistia*, citada en este texto, Juan Pablo II puntualiza que María está presente con la Iglesia y como Madre de la Iglesia, en «**todas** nuestras celebraciones eucarísticas»<sup>147</sup>. Este paralelo permite comprender que la relación María–Cristo–Iglesia–Eucaristía es inseparable y forma un conjunto de reversibilidades que se relacionan y se reclaman una a otra: sin María Cristo no sería hombre, sin Cristo no habría Iglesia ni María sería Madre de Dios, sin Iglesia no hay renovación Eucarística y sin Eucaristía no hay presencia real de Cristo durante el período que media entre su Ascensión y la Parusía.

<sup>145</sup> Cf. S. DE FIORES, *Maria donna dell'Eucaristia. 31 approfondimenti per il mese mariano*, 73-74.

<sup>146</sup> JUAN PABLO II, *Carta a los sacerdotes para el Jueves Santo de 2005*, 8.

<sup>147</sup> Cf. EE 57.

## 2.1. Unión de sufrimientos y acciones entre Jesús y María

El primer anuncio público del nacimiento de Jesús ya indica el carácter soteriológico de su misión: «Os ha nacido hoy, en la ciudad de David, un salvador, que es el Cristo Señor» (Lc 2,11), dice el ángel a los pastores. Consecuentemente, en el seno de María Dios se revistió con la muerte para dar vida a la humanidad, se hizo carne para ser Cabeza de la Iglesia<sup>148</sup>, por tanto, en este primer tabernáculo se unía no sólo la carne y el espíritu de Jesús sino el cuerpo espiritual compuesto efectivamente por todos aquellos que habían de creer en Él, además de nacer la relación Madre-Hijo que da todo sentido a la vida de María y determina la total unión de ella con Jesús. Por esta unión, lo que el Hijo experimentaba en su carne ella lo sufría en su corazón, de tal modo que habría deseado ocupar su lugar, lo que no le fue concedido<sup>149</sup>. El destino de Jesucristo era la Pasión; el de María, la compasión. Toda la bendición de María en acompañar la vida de su Hijo desde la concepción, alcanza su pleno significado cuando ella se encuentra junto a la cruz donde Él agoniza. No fue por casualidad, sino por un preciso designio divino, que María se encontraba ahí en este momento, como afirma *Lumen gentium*:

[María] mantuvo fielmente su unión con el Hijo hasta la cruz, junto a la cual, *no sin designio divino*, se mantuvo erguida (cf. Jn 19,25), sufriendo profundamente con su Unigénito y asociándose con entrañas de madre a su sacrificio<sup>150</sup>.

Si la presencia de María fue siempre discreta en la vida de Jesús, cuando llegó «su hora» se hizo más callada, sin dejar de ser más activa. Ya *ad portas* de los sufrimientos de la Pasión, Pilato declara la participación de María: «Aquí tenéis al hombre» (Jn 19,5), es decir «aquí tenéis al que nació de mujer» (cf. Ga 4,4), palabra que el *Nuevo Adán* completará cuando, dirigiéndose a María, la llamará *mujer*, como Adán llamó a su mujer Eva, recordando que si Eva estuvo junto a Adán delante del árbol de pecado, en la recapitulación de esta desobediencia, María está unida a Jesús junto al «árbol de la salvación», de modo que la vida de María, que fue de total unión con Jesús, se puede decir que fructificó en la hora de Pasión, en que la unión permanente entre ellos llegó a una suprema manera de vinculación<sup>151</sup>.

Habiendo sido concebida sin pecado original, es evidente que el sufrimiento de María no se debió al castigo de sus culpas personales. El motivo de este sufrimiento debe encontrarse por tanto en un nivel mucho más profundo, es decir en la experiencia integral de una encarnación de su redención subjetiva en el sentido específicamente cristiano. Esta perspectiva conduce a profundas implicaciones del papel de María en el momento de la crucifixión de Jesús. La unión de sufrimientos y acciones entre Jesús y María, que podríamos llamar la «comunidad de María con los sufrimientos de Cristo» ha dado la explicitación completa y total a su *fiat* inicial. Quien inicia un camino, tiene la

---

<sup>148</sup> Cf. SAN AGUSTÍN, *A Virgem Maria. Cem textos marianos com comentários*, «Comentario del Salmo 148, 8», 64.

<sup>149</sup> Cf. ADI 12.

<sup>150</sup> LG 58.

<sup>151</sup> Cf. A.M. ARTOLA ARBIZA, *Dolorosa. Meditaciones sobre la Compasión de María*, 236.

meta de llegar hasta su consumación. Se comprende así que el objeto del martirio de María fue el martirio del Redentor, de modo que la comunión de María con Cristo estuvo determinada históricamente por el sacrificio cruento que se realizaría en el Gólgota y consecuentemente con su renovación litúrgica que lo perpetúa en la historia de la humanidad. En este sentido — sustenta Schillebeeckx — «María (y sólo María) estuvo directamente envuelta en el acto redentor de Cristo»<sup>152</sup>. En este momento supremo del Calvario, se puede decir que la historia del mundo empieza — afirma Jean Galot —, puesto que Cristo se hace principio de vida para todos sus discípulos y para la totalidad del género humano, y María queda establecida por su unión total a este sacrificio como la mujer ideal en la plenitud de las virtualidades femeninas, es decir, madre con la misión de transmitir a los hombres y por todos los tiempos, por generación espiritual, la vida divina conquistada por la oblación sacrificial de Cristo, a la cual ella estuvo totalmente unida<sup>153</sup>. Esta perspectiva no es nueva, nace con los Padres de la Iglesia y se mantiene perenne en la teología tanto en Occidente como en Oriente. En este sentido, san Gregorio de Narek, recientemente declarado Doctor de la Iglesia, en su *panegírico sobre la Virgen María* aplica a ella el título de «Cordera sin mancha» utilizado por primera vez por el santo obispo de Sardes, Melitón, presentando a María también como modelo de austeridad y aceptación del sufrimiento por unión total con el sacrificio de Cristo:

Con sufrimientos incesantes soportaste los enormes tormentos del Señor que nació de ti; te sacrificaste sobre el altar de tu amor como Cordera sin mancha, cual oblación sacerdotal, similar al sacrificio puro de un cordero vestido de lana; no te inmolaste por medio de un puñal, sino haciendo de tu vida austera y mortificada un continuo holocausto. Por esto las miríadas angélicas, con el coro de los apóstoles, testigos de *tu sacrificio*, te alaban como sólo tu eres digna de honra<sup>154</sup>.

Narek no presenta una demostración sistemática, sino un discurso lleno de profundidad teológica, en que considera a María como «Cordera», es decir, como ofrenda sacrificial, como «oblación sacerdotal» en total unión con el sacrificio de Cristo, caracterizando también el aspecto voluntario del «sacrificio de María» en toda su vida como un continuo holocausto. Esta visión permite considerar que la total unión de sufrimientos y de acciones entre Jesús y María, que llegará al culmen en el ara de la cruz, es la realización esperada de su aceptación inicial, que llega a su momento más importante. Estando junto a Jesús, María ejerció también su papel de madre al escuchar la pavorosa pregunta que su Hijo hace al Padre, haciendo suyo el clamor que inicia el Salmo 22 (21): «¿Por qué me has abandonado?» (Mt 27,46; Mc 15,34).

Cuando Jesús expresó en tan duras palabras el dolor del «alejamiento divino» experimentado por su humanidad incorporada a la divinidad, la Virgen reaccionó en la

<sup>152</sup> Cf. E. SCHILLEBEECKX, *María, Madre de la Redención. Bases religiosas del Misterio de María*, 139-140.

<sup>153</sup> Cf. J. GALOT, *María en el Evangelio*, 150.

<sup>154</sup> Cf. R.M.F. DA SILVA, *Maria, a Senhora da Páscoa. Por que celebrar Nossa Senhora no tempo pascal?*, 141-142.



misma forma, haciendo propia la interpretación que Jesús hacía de su situación. En este sentido, observa con precisión el P. Antonio Artola:

Gritar Jesús al cielo su conciencia de abandono divino, y sentir María en sí misma dicho abandono como algo realmente aplastante en su propio ser, fue una sola cosa [...] era un abandono en dos personas<sup>155</sup>.

En la escena de los soldados que repartían su túnica Jesús veía la realidad de una persona ya considerada muerta. En perspectiva antropológica, Él siente el colapso psíquico que anticipa el definitivo colapso biológico. Este caminar hacia la muerte fue ciertamente la ruta más dura para alcanzar la victoria proclamada por la Resurrección. En este momento literalmente «crucial», María era la mujer capaz de sostener al hijo sin estar ella sostenida en nada más que su fe y su esperanza. Representaba misteriosamente a Eva, extraída de Adán para aliviar su soledad, y capaz de hacer de su propia soledad compañía fuerte para el varón abandonado. Sólo María conocía el misterio de la Encarnación y sabía en profundidad como el propio Dios podría haber aceptado la experiencia de escisión de la criatura en relación al Creador. Sólo ella, como Madre, tenía la clave del misterio y por eso era el único ser humano capaz de ser un lenitivo en todo este dolor; al mismo tiempo, por su total unión y fidelidad<sup>156</sup>, ella le podía dar un lenitivo más profundo a otro difícil interrogante presente en el salmo: *¿quae utilitas in sanguine meo?* (Sal 30 [29],10). La fidelidad de María como modelo de toda la humanidad, daba una respuesta completa a esta pregunta, puesto que su total santidad había sido garantizada por la aplicación preservativa de los méritos de esta sangre y su correspondencia a este acto fue la más perfecta respuesta humana al ofrecimiento sacrificial de Jesucristo.

El dolor de María no se restringía a ver el estado sufriente de su Hijo, situación capaz de hacer sufrir a cualquier madre, incluso a la de un malhechor. Junto a la cruz — recuerda Juan Pablo II —, María es testigo, humanamente hablando, de un *completo desmentido* de las palabras que había escuchado del ángel en la Anunciación: «Él será grande [...] el Señor Dios le dará el trono de David, su padre [...] reinará sobre la casa de Jacob por los siglos y su reino no tendrá fin» (Lc 1,32-33). En este momento su fe, ensalzada desde los inicios de su *peregrinación* por su prima Isabel, la hace abandonarse totalmente y sin reservas a Dios, entregando todo su entendimiento y voluntad en un sacrificio interior que correspondía en su totalidad al sacrificio exterior que hacía de su Hijo al Padre. Éste es el momento culminante en que María se une perfectamente a Cristo en su despojamiento: unida a su Hijo que «siendo de condición divina, no reivindicó su derecho a ser tratado igual a Dios, sino que se despojó de Sí mismo tomando condición de esclavo» (cf. Flp 2,6-7), María participa por medio de su fe en este anonadamiento, en la que ha sido tal vez la más profunda *kénosis* de la fe en la historia de la humanidad. Elevado de la tierra sobre el madero, Jesús confirma definitivamente ser el *signo de contradicción* vaticinado por Simeón y al mismo tiempo mira a su madre en la cual se cumplen las palabras que el anciano le dirigió: «¡y a ti

---

<sup>155</sup> A.M. ARTOLA ARBIZA, *Dolorosa. Meditaciones sobre la Compasión de María*, 263.

<sup>156</sup> Cf. A.M. ARTOLA ARBIZA, *Dolorosa. Meditaciones sobre la Compasión de María*, 261-264.

misma una espada te atravesará el alma!»<sup>157</sup>, como señala la antifona de entrada de la misa de la Virgen de los Dolores<sup>158</sup>.

María fue el único ser humano capaz de ofrecer a Cristo al Padre en sacrificio: primero en el Templo, cuarenta días después del nacimiento de Jesús y luego en el Calvario, por su total unión con el ofrecimiento que el Señor hacía de Sí mismo, puesto que ella era la única persona que tenía sobre el Hijo de Dios alguna «autoridad» y perfecta unión, por la Maternidad Divina, pudiendo ofrecer así una satisfacción a Dios por el daño causado por Eva, unida a la satisfacción total ofrecida por Jesús. Esta idea se podrá encontrar por primera vez en los escritos de san Bernardo de Claraval (†1153), introduciendo la concepción del ofrecimiento por María de la víctima divina en el Templo, para reconciliarnos con Dios, ofrenda que, según él, fue aceptada por el Padre. Esta idea fue ampliada y profundizada por sus seguidores, como por ejemplo Arnaldo de Chartres (†1160), que en su obra *De Laudibus Beatae Mariae Virginis*, afirma:

En el Calvario Cristo y María juntos realizaron la tarea de la redención del hombre. Los dos ofrecieron un mismo sacrificio a Dios: ella en la sangre de su corazón y mediante su compasión; Él en la sangre de la carne... a fin de que, junto con Cristo, ella obtuviera un *efecto común* en la salvación del mundo<sup>159</sup>.

Esta conrucifixión de María con su Hijo, lleva a considerar la *compasión* de María, por la cual san Bernardo no duda en llamarle «más que mártir» y al decir esto, parece mirar a un controversista que le pregunta: «¿No sabía ella que su Hijo había de morir y después resucitar al cabo de muy poco tiempo? No había entonces motivo para tanto dolor...». El santo Abad de Claraval le responde con poesía, fuerza y precisión teológica:

¿Qué clase de hombre eres tú, hermano, o de dónde te viene esta sabiduría, que te extrañas más de la compasión de María que de la pasión del hijo de María? Éste murió en su cuerpo, ¿y ella no pudo morir en su corazón? Aquélla fue una muerte motivada por un amor superior al que puede tener cualquier otro hombre; esta otra tuvo por motivo un amor que, después de aquél, no tiene semejanza<sup>160</sup>.

La clara afirmación de san Bernardo evidencia que ella sufría los mismos dolores del crucificado: la transfixión predicha por Simeón (Lc 2,35), en total unión de amor con su Hijo. La unidad y comunión entre los dos era total: María moría en espíritu la misma muerte de su Hijo en perfecta integración con los sufrimientos de Cristo. Para que sea posible comprender la profundidad de este misterio de la presencia de María en el Calvario y su papel junto a Jesús, hay que comprender las profundas dimensiones de la compasión de María:

El sacrificio de la cruz es perfecto como redención en la Persona de Jesús solo, y en este sentido, es cierto que Cristo redentor no tiene necesidad de una co-redención proveniente

<sup>157</sup> Cf. RM 18.

<sup>158</sup> MR, 733

<sup>159</sup> ARNALDO DE CHARTRES, *De laudibus B. Mariae Virginis*: ML 189, 1726-1727. Cf. J.B. CAROL, «Corredención de Nuestra Señora», 778.

<sup>160</sup> SAN BERNARDO DE CLARAVAL, *Obras completas de san Bernardo*, IV. *Sermones litúrgicos* (2º), «Sermo in dominica infra octavam Assumptionis, 15», 415.

de María. Pero como espectáculo contemplado por la Iglesia que permite a ésta penetrar por la fe en el secreto del Padre y ser iniciada en la herida de su corazón, Jesús crucificado no sería completo sin María, que es ya aquí la presencia de la Iglesia, asociada como esposa a la inmolación del Cordero<sup>161</sup>.

La *oración colecta* de la misa de la Virgen de los Dolores deja muy claro el motivo del deseo divino de tener a María a los pies de la cruz:

Señor, tú has querido que la Madre *compartiera los dolores* de tu Hijo al pie de la cruz, haz que la Iglesia, asociándose con María a la pasión de Cristo, merezca participar de su resurrección<sup>162</sup>.

Como se ha visto, la plegaria pide la asociación de la misma Iglesia *con María* a la pasión de Cristo, para poder merecer participar del triunfo del Resucitado, mientras que la oración sobre las ofrendas señala que el mismo Señor la entregó a la humanidad como madre, cuando estaba junto a la cruz de su Hijo<sup>163</sup>. Esta perfecta comunión de intenciones entre Jesús y María hacía del sacrificio de Cristo una acción única de la cual María participaba, redimiendo de la manera más perfecta el primer pecado de la humanidad, cometido por un acto único, del cual hacían parte dos personas: Adán y Eva. De modo paralelo, Dios quiso contar con la participación de María en la acción salvífica de su Hijo, para que la víctima no fuese únicamente divina, sino que al mismo tiempo fuese un ofrecimiento de la humanidad. Consecuentemente, es por la comunión de voluntad y de dolores que María participa del sacrificio único de Cristo, como puntualiza san Pío X:

Ella mereció convertirse con toda dignidad en reparadora del orbe perdido, y por tanto en dispensadora de todos los bienes que Jesús nos ganó con su muerte y con su sangre<sup>164</sup>.

De este modo se comprende que la participación de María en la redención de cada ser humano no se restringe al gran don de haber proporcionado al Dios Unigénito la materia de su carne con la que se lograría una hostia para la salvación de la humanidad, sino también el papel de custodiar y alimentar esa hostia y, en el momento oportuno, colocarla sobre el altar de la cruz. De ahí — continúa san Pío X — se vuelven inseparables la vida y los trabajos de Jesús y de María, de modo que cuando llegó la hora conclusiva ella pudo estar de pie junto a la cruz en total unión con el sacrificio allí realizado<sup>165</sup>.

La consideración de esta participación mariana en el ofrecimiento redentor de su Hijo no puede poner en duda que Cristo es el único sacerdote de este sacrificio, que sólo Él podría hacer. Sin embargo, María participaba en él en nombre del sacerdocio universal, como participan los fieles en el sacrificio de la misa, en que todos participan efectivamente del sacrificio, cada uno de acuerdo con su índole, haciendo *todo y sólo* lo

---

<sup>161</sup> Cf. M.D. MOLINIÉ, *Chemin de Croix*. Cuaresma, 1975. Carta ciclostilada n. 18, 4, en J. LAFRANCE, *En oración con María, la Madre de Jesús*, 184.

<sup>162</sup> MR, 733.

<sup>163</sup> Cf. MR, 733.

<sup>164</sup> ADI 12.

<sup>165</sup> Cf. ADI 13.

que le compete. María participó, por tanto, del sacrificio de Cristo en unión total, haciendo, en esta unión, *todo y sólo* lo que le competía a ella, es decir en total unión con el sacrificio ofrecido en la cruz. La diferencia entre la participación de los fieles en el sacrificio litúrgico y la de María a los pies de la cruz, — señala René Laurentin — es que su oblación sacrificial estaba «*al nivel del mismo sacrificio redentor*». Del mismo modo que había tenido un papel fundante en la Encarnación y en la constitución del cuerpo místico, María participa también en el sacrificio fundante, del que la misa no es más que la *actualización* y todos los demás sacramentos, la prolongación. Por la pureza total exigida en este sacrificio, sólo la participación de María, concebida sin pecado y libre de toda mancha, podría integrarse a él, pues, entre los pocos fieles que las páginas sagradas describen a los pies de la cruz, era la única *toda santa e inmaculada*. Esta es una de las razones de su participación única y privilegiada en el sacrificio redentor<sup>166</sup>.

Esta unión de dolores que se presenta de manera tan clara y dramática en el Calvario no puede ser considerada de modo separado en relación a las acciones de Jesús y de María. En efecto, en la sensibilidad teológica actual no se percibe una división puntual como si fueran compartimientos estancos, sino que se encuentra una secuencia lógica y armónica de comunión total de María con Jesús, que nunca ha disminuido, pero que se muestra de maneras diferentes de acuerdo con el desarrollo de la vida privada y pública de Jesucristo, visualización que queda muy clara en la expresión de *Lumen gentium* que considera la *peregrinación en la fe* con que María avanzó junto con Jesús, manteniendo fielmente su comunión con Él hasta la cruz, sufriendo con su unigénito y asociándose a su sacrificio con ánimo maternal, consintiendo en la inmolación de la víctima que ella había engendrado para entregar al Padre en nombre de toda la humanidad (cf. LG 58). La base central de esta comunión no es la relación biológica o psicológica natural entre madre e hijo, sino la misma apertura a la voluntad del Padre y la fe que llevó a María a cooperar y creer lo increíble: de la muerte de su Hijo vendría la victoria definitiva. Es esta apertura que la lleva a dar una cooperación total con el plan salvífico de Dios que se revela de modo muy especial en la Pasión, en la cual María se mantiene como ejemplo de perfecta unión con Jesús<sup>167</sup>, que es el modelo perfecto y acabado de toda la humanidad.

La ejemplaridad suprema de Cristo conduce a analizar su íntima relación con María, por la cual ella se hace también modelo ejemplar de santidad de modo muy concreto y paralelo a la vida de muchos seres humanos. Efectivamente, Cristo encarnó plenamente la perfección divina en su existencia humana. Sin embargo, como Dios, existen aspectos exclusivos de su personalidad que no son formalmente asumidos por su naturaleza humana pero que sí fueron asumidos por María, como por ejemplo el de *simple criatura*, de *persona humana*, de *redimida*, de *mujer*, de *cooperadora* (nueva Eva junto al Nuevo Adán)<sup>168</sup>. Así, es papel de la Virgen mostrar cómo la perfección de

---

<sup>166</sup> Cf. R. LAURENTIN, *María, clave del misterio cristiano: La más cercana a los hombres, porque es la más cercana a Dios*, 31-32.

<sup>167</sup> Cf. S. MAGGIANI, «Dolorosa», NDM 634.

<sup>168</sup> Cf. R. LAURENTIN, *María, clave del misterio cristiano: La más cercana a los hombres, porque es la*

la creación está realizada en una simple criatura, ontológicamente semejante a todo ser humano. Hay, por tanto, aspectos de la perfección terrestre que no se encuentran realizados del mismo modo que en Cristo, en razón de los privilegios inherentes a su divina Persona, por ejemplo, la maternidad y todas sus consecuencias más directas. En un sentido más espiritual, — señala Jean Galot — ocurre lo mismo con la ejemplaridad de María en relación a la fe: Jesús se sabía Dios y no habría podido ser sumergido en la oscuridad inherente a la fe; pero María ha vivido una vida de fe<sup>169</sup> que se impone como modelo a la de la Iglesia y de los cristianos. Asimismo, la Virgen nos pone ante los ojos el ejemplo de la cooperación con el Redentor y de la adhesión a su Persona, cosa que, evidentemente, Jesús no lo hace por Sí mismo. En la íntima unión de Madre e Hijo, permanecen, pues, rasgos específicos de la perfección de María que constituyen una contribución indispensable a la perfección de la Iglesia y un ejemplo a ser imitado por todos los cristianos<sup>170</sup>.

Esta unión total de sufrimientos y acciones entre Jesús y María está muy bellamente estampada en la célebre *secuencia* para la fiesta en que se recuerda la compasión de la Virgen María: *Stabat mater dolorosa*, que se ha atribuido a muchos autores, sobre todo a Jacopone da Todi (†1306), y por otros a san Buenaventura (†1274), presente en más de ochenta libros litúrgicos entre los siglos XIV y XV, siendo universalmente divulgada a partir de la institución de la fiesta de los Dolores de la Virgen para toda la liturgia romana (1727). En esta secuencia se patentiza la profunda unión de dolores entre el Crucificado y su Madre dolorosa: «*La Madre piadosa estaba junto a la cruz, y lloraba mientras el Hijo pendía; cuya alma triste y llorosa, traspasada y dolorosa, fiero cuchillo tenía...*»<sup>171</sup>.

## 2.2. Perennidad de esta unión

Esta unión iniciada con la aceptación de María es perenne y no puede ser interrumpida, puesto que la Madre de Dios permaneció siempre fiel a la alianza pactada, con la rectitud que caracterizó el título dado a ella por el ángel: *llena de gracia* y el título con que ella misma se presentó para servir al plan divino: *esclava del Señor*. Al

---

*más cercana a Dios*, 34.

<sup>169</sup> A veces se ha atribuido a María un conocimiento total de la Revelación, lo que excluiría todo desarrollo y progreso en este conocimiento, así como toda y cualquier oscuridad en su fe. La noción de «peregrinación de la fe» en la cual la Virgen mantuvo fielmente su unión con el Hijo hasta la cruz (LG 58) sugiere la idea de un avance penoso, de una marcha hacia la luz a través de regiones más sombrías. Lo que conocemos del carácter progresivo de la Revelación se concilia bien con este progreso de la fe en María, que Juan Pablo II desarrolla en *Redemptoris Mater* con la mencionada expresión «peregrinación de la fe», que María mantuvo fielmente desde su consagración al Mesías, en ignota era de la *plenitud de los tiempos*, hasta la cruz, donde su Hijo se entregó por la humanidad. En esta *peregrinación* María siempre mantuvo fielmente su unión con Cristo, precediendo a la Iglesia y al pueblo de Dios, representando un punto de referencia constante para la Iglesia y las naciones. Cf. RM 2-6.

<sup>170</sup> Cf. J. GALOT, «María, tipo y modelo de la Iglesia», 1193-1194; 1195-1196.

<sup>171</sup> Cf. M. GARRIDO BONAÑO, «La compasión de la Virgen María en los himnos litúrgicos de su fiesta», 336-337.

escuchar de su prima Isabel que ella era «bendita entre todas las mujeres» y «Madre del Señor» (cf. Lc 1,42-43) María profetizó la perennidad de esta doble alabanza: por todas las generaciones (cf. Lc 1,48). La perenne unión nacida de la Maternidad Divina no se resume a una relación natural, sino que abarca la completa comunión de intenciones y de acciones que caracterizó la vida de Jesús y de María, cristalizándose de modo definitivo en el momento en que esta unión se hizo sufriente: por su *compasión* María compartía en su corazón el sacrificio cruento que su Hijo ofrecía al Padre.

Los Padres de la Iglesia visualizaban los temas relacionados a la Maternidad Divina y a la participación mariana en la obra de Cristo, sobre todo bajo la figura de la nueva Eva, encontrándose, sin embargo, algunos bosquejos y textos significativos sobre los sufrimientos de María en la calidad de colaboradora en la misión soteriológica de su Hijo, remitiéndose a las perícopas de la Presentación del Niño Jesús en el Templo y de la presencia de María a los pies de la cruz<sup>172</sup>. En este sentido, se percibe que la unión entre Jesús y María precede inclusive el evento de la Anunciación, explicando su pregunta al ángel: «¿Cómo será esto posible, si no conozco varón?» (Lc 1,34), antecedida de la afirmación de que ella estaba «desposada con un hombre llamado José» (Lc 1,27). Es decir, la Virgen, que no conocía su vocación a la Maternidad Divina, sin embargo ya había consagrado su vida al servicio del Mesías redentor, estando unida a Él en sus intenciones antes incluso de conocer que estaba destinada a ser su Madre. Por este motivo, la visión patrística de María como *nueva Eva* fue uno de los principales argumentos utilizados en la Epístola Apostólica *Ineffabilis Deus* para sustentar la tesis de que María fue concebida sin pecado, en previsión de su llamado a ser la Madre del Mesías-Redentor. Se comprende así, que la unión entre María y el Mesías pertenece a los planes divinos, antecediendo inclusive a la existencia de la propia Virgen.

A partir de la centralidad de este misterio de la Maternidad Divina, Manuel Cuervo señala que todos los autores están de acuerdo en conceder a la Virgen María una ordenación *mediata* a la finalidad de la Encarnación, que es la salvación de la humanidad, en cuanto Madre del Salvador. Esta afirmación sólo se podría negar no admitiendo la Maternidad Divina de María, lo que sería totalmente contrario a la verdad revelada. Sin embargo — continúa el autor —, a partir de la declaración del dogma de la Inmaculada Concepción el Magisterio ha establecido una vinculación muy estrecha de la Maternidad Divina con la obra de Jesucristo, lo que conduce a la comprensión de que la vinculación de María a la obra de la salvación del hombre no es simplemente *mediata*, sino *inmediata*. La razón de esto se encuentra en la propia afirmación de Pío IX que menciona el «apretadísimo e indisoluble vínculo» que une a María con Jesucristo y con su obra<sup>173</sup>. La misma doctrina se encontrará en diversos documentos del Magisterio pontificio, llegando a la declaración exenta de reservas de *Sacrosanctum concilium* (103):

---

<sup>172</sup> Cf. J.L. BASTERO DE ELEIZALDE, «La compasión de María hasta el siglo XIII», 109.

<sup>173</sup> Cf. Pío IX, «Epístola Apostólica *Ineffabilis Deus*, 9», 192-193.

En la celebración de este círculo anual de los misterios de Cristo, la santa Iglesia venera con amor especial a la bienaventurada Madre de Dios, la Virgen María, unida con lazo indisoluble [maternidad divina] a la obra salvífica del su Hijo.

Esta afirmación es totalmente corroborada por *Lumen gentium* (57):

Esta unión de la Madre con el Hijo en la obra de la salvación se manifiesta desde el momento de la concepción virginal de Cristo hasta su muerte.

Es necesario considerar, sin embargo, que el fin inmediato de la Maternidad Divina es distinto del fin inmediato de la Encarnación, puesto que la primera se hace necesaria no en sentido absoluto, sino por libre voluntad de Dios. Por tanto, la Maternidad Divina, por su misma naturaleza no tiene virtud para asociar a María con Jesucristo en el fin de la Encarnación, pero postula esta asociación porque la Maternidad Divina es esencialmente de orden hipostático, la cual al asociar a María con Jesucristo en este orden, aunque de una manera relativa, pide la asociación también con Él en el fin de este mismo orden, que es la salvación del género humano. Esta asociación entre Jesús y María con el fin de la Encarnación, conlleva la asociación a la obra para la cual Él se ha hecho hombre. De este modo, la asociación de María con Jesucristo es consecuente de la voluntad divina y de su libre disposición. Por tanto, si hay una asociación de María con Cristo en la finalidad de la Encarnación y también en la obra a que ésta se destina, la asociación de María con Jesús, que es *inmediata* en la Encarnación, será también *inmediata* en la consecución del fin a que ésta está destinada<sup>174</sup>.

Esta relación configurada con la Encarnación permanece durante toda la vida de María, traspareciendo de modo muy especial en su asociación al sacrificio escatológico de Cristo, dando a esta unión un carácter definitivo y tan duradero cuanto duradera es la salvación alcanzada por Cristo en el ara de la cruz. Se comprende así que cuanto más se fija la reflexión sobre la participación de María en el ofrecimiento sacrificial de su Hijo, con más precisión se conoce la unión del sufrimiento de María con aquel sacrificio redentor: ambos tienen un objetivo soteriológico único. Esta visión no considera únicamente la piedad materna herida por el sufrimiento del hijo, sino que percibe su colaboración en el objetivo de este sacrificio y la continuidad de esta unión, que no se separa ni con la Ascensión de Jesús al cielo, ni con la Asunción de María; permaneciendo en la realidad de la Iglesia, actuando en toda acción sacramental del Cuerpo místico de Cristo, por la unión indisoluble entre Jesús y María que se encuentra en el origen de la potencialidad sacramental de la Iglesia.

Además de esta relación nacida de la Encarnación, es necesario considerar que la asociación de María a la salvación de la humanidad se debe también a su actuación como intercesora y madre espiritual para conseguir la correspondencia individual de cada ser humano a esta redención alcanzada por su Hijo, de modo que esta acción colaboradora de María continúa perennemente en la humanidad, alcanzando gracias especiales para que cada individuo acepte la acción del Espíritu Santo, cuya misión consiste en unir lo pasado en Cristo con el presente de la Iglesia en todos sus aspectos,

---

<sup>174</sup> Cf. M. CUERVO, *El postulado de la Maternidad Divina en Mariología*, 42-45.

desde los sacramentos hasta la disposición de cada fiel en la recepción de los mismos, puesto que del mismo modo que se invoca al Espíritu por la *epiclesis* para pedir la transubstanciación del pan y del vino en el Cuerpo y Sangre de Cristo, en la configuración totalizante del alma con el Señor actúa el Espíritu Santo para ayudar con su gracia a cada ser humano a dar su libre consentimiento a la acción salvífica de Dios, a imitación de María, que ha dado su sí libre y total a la voluntad divina de ser la Madre del Redentor<sup>175</sup>. Se percibe así, que la perennidad de la unión entre Cristo y María, en una visión misteriosa que trasciende la materialidad y la temporalidad, antecede a la existencia de María, antecede a la Encarnación, permanece durante todo el período de la vida del Señor, se plenifica a los pies de la cruz y permanece actuante durante toda la existencia de la Iglesia y de la humanidad, continuando perenne por toda la eternidad.

### **3. ANÁLISIS TEOLÓGICO DE LOS FORMULARIOS LITÚRGICOS MARIANOS RELACIONADOS CON EL ASPECTO SACRIFICIAL**

#### **3.1. La misa de Santa María en la Presentación del Señor**

La fiesta de la Presentación del Señor, aunque esté fuera del tiempo de Navidad, constituye en cierto sentido un aspecto de este tiempo litúrgico, incluso a modo de prolongación y coronamiento. Esta misa recuerda la colaboración de María en la salvación y la función salvadora de la Virgen santísima en el misterio de la Presentación del Señor. El formulario propuesto pone acento en el papel que ha desempeñado la Santísima Virgen en este acontecimiento relatado por san Lucas y preanunciado por Malaquías (3,1-4) que se refiere a la figura de un mensajero enviado por Dios, que entrará en el santuario con la finalidad de prepararle el camino ante Él. El profeta afirma: «De pronto entrará en el santuario el Señor a quien vosotros buscáis, el mensajero de la alianza que vosotros deseáis»<sup>176</sup>. La profecía encuentra su punto nodal en la pregunta que precede a la perícopa leída: «¿Dónde está la justicia de Dios?». Por tanto, el profeta anuncia la venida de Dios como juez, precedido por un mensajero, para cumplir con la justicia en el «día del Señor»<sup>177</sup>. La relación del oráculo de Malaquías con el Evangelio que habla de la entrada del Señor en el Templo se evidencia con las figuras utilizadas por el Profeta: «Fuego fundidor» y «lejía de lavadero» que tendrán la función de purificar a los que habitan en el Templo (los hijos de Leví). La visión del nuevo templo ofrecida por Ezequiel (cap. 40) habla del «pórtico oriental» por el cual sólo el rey podría entrar. Según Joseph Ratzinger, los Padres consideraron este pórtico como un símbolo, partiendo del principio de que el nuevo templo es un templo vivo: la Iglesia viva. Así, se pregunta Ratzinger:

La puerta por la que Él ha entrado, y nadie más puede traspasar: ¿quién o qué es sino la Madre María? Ella, que alumbró a Dios, no puede descender otra vez a lo corriente. Ella

<sup>175</sup> Cf. L. CAPPELLUTI, «Lo objetivo y lo subjetivo de la redención cristiana. Síntesis histórica y perspectiva actual», 31-32.

<sup>176</sup> Cf. M. MCKENNA, *El Adviento y la Navidad, día a día*, 317.

<sup>177</sup> Cf. G. SÁNCHEZ MIELGO, *La Palabra fuente de vida. Reflexiones sobre las lecturas dominicales, ciclo C. Solemnidades y fiestas*, 367.



está reservada y, al igual que la puerta, sólo pertenece al rey. Y precisamente por ello se ha convertido en la auténtica puerta de la historia, por la que entra Aquel al que todo espera<sup>178</sup>.

El Evangelio de esa misa (Lc 2,27-35) contempla el cántico y la profecía de Simeón, que constituyen un compendio del misterio redentor que Jesús había de ejecutar, presentando el destino al mismo tiempo salvífico y doloroso de Cristo y la misión de María en este sacrificio. Ella, sin duda, sabía que Jesús era el Salvador, pero recibe una luz nueva por medio de Simeón, llevando a san Lucas a comentar que ella y san José *se quedaron admirados de lo que fue dicho sobre Él* (cf. Lc 2,33)<sup>179</sup>. Esta admiración de la fe se mantiene viva en su corazón de madre, hasta el momento en que, en la cruz, Jesús confirma ser el signo de contradicción previsto por el anciano, al mismo tiempo que se cumplen ahí las palabras que el profeta dirige a María, iniciándola en su misterio de compasión: «¡y a ti misma una espada te atravesará el alma!». Los textos eucológicos contemplan los misterios de la pasión de Jesús y de la compasión de María, que comparte todo su destino con el de su Hijo.

El título del prefacio de esta misa en el que la Iglesia reconoce a María como «mediadora del don de salvación», pone acento en la *ministerialidad de la Virgen* y debe ser leído en la perspectiva de la misión sacrificial de Jesucristo. Este acento se profundiza en el texto del prefacio, como puntualiza Manlio Sodi:

María es reconocida ante todo como «*Hija de Sión*»: aun siendo «Virgen Purísima», que engendró «castamente al Hijo del eterno Padre» (*Entr*) — como humilde esclava (cf. *Co*) — se sujeta a la purificación prescrita por Moisés a las parturientas (cf. Lv 12,1-8) [...] aparece además como «*puesta al servicio de la obra de la salvación*», mediante el ofrecimiento a Dios del «Cordero sin mancha» destinado a «ser inmolado en el ara de la cruz»; una cooperación tan estrecha que une al Hijo con la Madre en «el mismo amor... el mismo dolor... una misma voluntad» (*Pr*)<sup>180</sup>.

Esta excelente síntesis presentada por Sodi evidencia que los textos eucológicos propuestos para este formulario ponen de relieve la *ministerialidad* de María como mediadora no sólo de las gracias, sino del don mismo de la salvación. Ella concentra en su persona los deseos de Israel, que encontrarán su eficacia y realización en la salvación alcanzada por el sacrificio del Cordero. Por este motivo, la Iglesia la llama, con propiedad, «la excelsa Hija de Sión»<sup>181</sup>, lo que une su misión con toda la expectación mesiánica veterotestamentaria y, por tanto, con todos los sacrificios antiguos que encuentran en el Calvario su realidad y su consumación. María es señalada como alguien que se pone al servicio de la obra de la salvación de la humanidad, en una cooperación tan estrecha con el ofrecimiento sacrificial de Cristo, que nos recuerda las palabras de la Encíclica *Ad diem illum* (n. 10) sobre la total comunión de voluntad de dolores entre ella y su Hijo: un mismo amor, una misma voluntad y un mismo dolor;

---

<sup>178</sup> J. RATZINGER, *Dios y el mundo. Creer y vivir en nuestra época. Una conversación con Peter Seewald*, 185.

<sup>179</sup> Cf. J. LAFRANCE, *En oración con María, la Madre de Jesús*, 142.

<sup>180</sup> M. SODI, *Con María hacia Cristo. Misas de la Virgen María*, 70.

<sup>181</sup> LG 55.

permitiendo considerar que en la cruz estaba físicamente crucificado Cristo y espiritualmente crucificada María.

En el Calvario la Santísima Virgen reiteró su *fiat*, aceptando su misión de colaboradora en la redención que se operaba en aquel momento<sup>182</sup>, como señala Próspero Guéranger:

Al unirse, al deseo de su hijo, que no vive sino para su salvación, [María] consigue un triunfo sobre sí misma; pronuncia por segunda vez su *fiat* y consiente en la inmolación de su hijo [...] siendo elevada a un grado tal de grandeza, que jamás pudo concebir en su humildad<sup>183</sup>.

El formulario privilegia en sus textos eucológicos la relación ejemplar entre la Virgen María y la Iglesia virgen, invitando a la asamblea a pedir al Señor «que la Iglesia virgen guarde íntegra la nueva alianza del amor» (*Co*, cf. *Dc*). Como María, la Iglesia presenta al Hijo al Padre (*Ant com*) y pide llevar a cabo su propia misión, de modo que se pueda alegrar, con ella, por el cumplimiento fiel de su misión de llevar al «pueblo de Dios» al encuentro de su Salvador<sup>184</sup>.

### 3.1.1. Introducción temática

En la primera parte del formulario María es saludada como la Virgen *Hija de Sión*, que, siguiendo rigurosamente lo que está determinado en la *Torah* (cf. Lv 12,1-8), comparece al Templo para someterse al rito de la purificación (Lv 12,8). María tenía total conocimiento de que su parto era virginal y por tanto de la inutilidad del rito para ella. Por eso sabía que podría sustraerse a la prescripción legal, pero a los ojos de los hombres y de la sociedad judía estaba considerada como sometida a esa prescripción y además, por su humilde respeto hacia la voluntad divina, quiso cumplir con la prescripción sometiéndose al rito previsto para las mujeres que dan a luz<sup>185</sup>. Al mencionar este hecho, san Lucas utiliza la forma plural «purificación de ellos»<sup>186</sup>, lo que ha causado muchas discusiones y posturas diversas. La Biblia de Jerusalén explica que la purificación sólo obligaba a la madre; pero había que rescatar al hijo<sup>187</sup>. Para Jean Galot, el uso plural indica la purificación de María y de Jesús<sup>188</sup>. En este punto, considerando que Jesús y María eran los únicos seres humanos que jamás tuvieron necesidad de purificación y, por otro lado, que el Levítico no dictamina ninguna

<sup>182</sup> Karl Rahner afirma que cuando la Escritura nos presenta a María junto a la cruz, se comprende que ella asumió durante toda su vida hasta la «hora de la redención» la función receptiva de la salvación que le es propia como Madre de Jesús. Por esta razón — afirma Rahner recordando que el concepto todavía se discute en la teología católica — se llama a María también *corredentora*. Cf. K. RAHNER, *María Madre del Señor*, 14-15.

<sup>183</sup> P. GUÉRANGER, *El año litúrgico*, II. *Septuagésima, Cuaresma y Pasión, con la Semana Santa instaurada*, 494.

<sup>184</sup> Cf. M. SODI, *Con María hacia Cristo. Misas de la Virgen María*, 70-71.

<sup>185</sup> Cf. J. GALOT, *María en el Evangelio*, 64.

<sup>186</sup> Lc 2,22. Ver nota 308.

<sup>187</sup> Cf. *Biblia de Jerusalén*. Comentario al versículo 22 del capítulo 2 del Evangelio de san Lucas.

<sup>188</sup> Cf. J. GALOT, *María en el Evangelio*, 63-64.

*purificación* al niño recién nacido, me parece más perspicaz la interpretación asumida por García Paredes, que sustenta que la expresión plural debe ser comprendida como una indicación de que la purificación era la «de los judíos», «de ellos», omitiendo referirse a la purificación de María que él conocía como innecesaria<sup>189</sup>. También Merkelbach sustenta que san Lucas omite invocar la ley de purificación para María, apelando tres veces a la Ley para indicar la oblación de Jesús<sup>190</sup>. La antifona de entrada, resaltando la pureza de María, confirma que ella nunca ha necesitado de esta purificación:

Salve, Virgen purísima, que en tu seno virginal castamente engendraste al Hijo del eterno Padre.

El salmo responsorial (23,7.8.9.10) señala la entrada del Rey de la gloria que pasa por los dinteles de los portones. A su vez, la aclamación antes del Evangelio hace la relación con la profecía isaítica del renuevo de Jesé que ha florecido, con la afirmación de que «la Virgen ha dado a luz al que es Dios y hombre», indicando la venida de Cristo como cumplimiento, *en María*, de la profecía de Isaías, con el objetivo de alcanzar el restablecimiento de la paz y la reconciliación, en la persona de Cristo, de lo divino con lo humano.

Resumiendo las ideas principales de los textos eucológicos, la oración colecta exalta la relación entre la Virgen María y la Iglesia: para guardarse íntegra ésta debe imitar a la humildad de la «esclava» que presentó en el Templo al autor de la nueva Ley. Al entrar para cumplir la prescripción legal, María fue interrumpida por el representante prototípico de la expectación mesiánica judía, el anciano Simeón, que proclama en aquel Niño la gloria de la salvación para todos los pueblos y la luz que guiará a todas las naciones. Inspirado por el Espíritu Santo, Simeón vaticina el modo cómo esta salvación será alcanzada: como una «bandera discutida», un divisor de aguas, un signo de contradicción que dividirá toda la humanidad entre los que son «de Cristo» y los que son «contra Cristo». El conocido oráculo anuncia claramente la participación de la Madre en él: «y a ti, una espada te traspasará el alma». Por eso la oración colecta pide que Cristo conserve a la Iglesia sin mancha en la fe y fortalecida en la esperanza en el cielo, como estaba firme en su esperanza mesiánica el profeta Simeón.

La oración sobre las ofrendas se une al ofrecimiento de María y da una conformación mariológica a la fiesta, cuyo centro es eminentemente cristológico, armonizando perfectamente la presencia de María en la escena de la Presentación, al afirmar claramente que las ofrendas las «presentamos con alegría *en la memoria de santa María Virgen*, que para rescatar al Hijo que es nuestro Redentor, realizó la ofrenda de los pobres». La relación está muy clara: María rescata «con la ofrenda de los pobres» a su Hijo que a su vez rescatará con su sangre el pecado de toda la humanidad. Se traza así el hilo conductor entre el ofrecimiento de María y la oblación de Jesucristo para la reconciliación de la humanidad.

---

<sup>189</sup> Sobre el tema del uso plural «de los judíos», ver: J.C-R. GARCÍA PAREDES, *Mariología*, 106-107.

<sup>190</sup> Cf. B.E. MERKELBACH, *Mariología. Tratado de la Santísima Virgen María Madre de Dios y mediadora entre Dios y los hombres*, 327-328.

Los textos litúrgicos celebran esta íntima unión anunciada por el profeta respecto de la Santísima Virgen con su Hijo en la obra de la salvación, como se encuentra en el prefacio:

El mismo amor asocia al Hijo y a la Madre, el mismo dolor los une y una misma voluntad de agradar al Padre los mueve<sup>191</sup>.

Así como los ritos de la cena pascual judía eran un memorial de la salida *de prisa* del país de la servidumbre, el rescate de los primogénitos consagrados al Señor en el Templo era un memorial de la *salvación de los hijos de los israelitas*, cuando el ángel mató a los primogénitos egipcios. En este sentido, el verbo presentar (*paristanein*), que para san Lucas resume la acción de rescatar, significa excelentemente el acto sacrificial de María — en memorial de la liberación del pueblo de Israel — que ofrece su Hijo en sacrificio a Dios, reconociendo el derecho de total propiedad del Señor sobre el Mesías, despojándose de sí misma, renunciando al derecho materno sobre su hijo. María se presenta aquí como figura de la Iglesia madre, quien perpetuamente está llamada a presentar en la Eucaristía el Cuerpo de Cristo como signo y memorial de la redención y de la resurrección<sup>192</sup>.

### 3.1.2. El Evangelio: la profecía de Simeón

El Evangelio de esta misa no podría ser otro: Lc 2,27-35.

En la persona de Simeón se encuentra toda la esperanza del *resto* fiel de Israel, simbólicamente reducido a un único hombre (varón y mujer, si pensamos en Ana) que vive de la fe en el Mesías prometido. El Evangelista atestigua su misión profética al afirmar que el Espíritu Santo estaba en Simeón, que el mismo Espíritu le había revelado que no vería la muerte antes de haber conocido al Cristo del Señor y por fin, indica que él fue al Templo «impulsado por el Espíritu»<sup>193</sup>. Tratándose de un texto neotestamentario — especialmente de Lucas que describe la primera revelación del Espíritu Santo en la Anunciación — está patente la acción de la Tercera Persona de la Trinidad, Aquel que el Credo Niceno-Constantinopolitano caracteriza con la expresión: «que habló por los profetas». En este sentido, se podría decir que Simeón fue el primer profeta veterotestamentario cuyo oráculo se proclama en el Nuevo Testamento. Identificado el personaje bajo estos dos importantes aspectos: encarnación de la esperanza mesiánica veterotestamentaria y profeta neotestamentario que habla bajo el influjo del Espíritu Santo, el texto deja claro que existe una intervención divina en el encuentro. La primera reacción del anciano evidencia el carácter profético de sus palabras: «Mis ojos han visto a tu Salvador»; expresión que confirma el significado teofórico del nombre de Jesús. Simeón reconoce que el Mesías que él tenía en sus brazos venía con una misión *católica*: «a quien has presentado ante todos los pueblos:

<sup>191</sup> Cf. *Orientaciones generales de la misa de santa María en la Presentación del Señor* (7), en CMVM, I, 56.

<sup>192</sup> Cf. M. THURIAN, *María, Madre del Señor, figura de la Iglesia*, 148-152.

<sup>193</sup> Cf. Lc 2,25-27. El texto del Leccionario presenta sólo la última mención al Espíritu Santo, las dos antecedentes no están propuestas en el formulario.

luz para alumbrar a las naciones»<sup>194</sup>. Sin embargo, esta proclamación no está separada de la esperanza depositada durante siglos en el pueblo de la Alianza: «Gloria de tu pueblo Israel». Este recién nacido es el cumplimiento de la esperanza antigua y la realización de la nueva y definitiva Alianza. La continuidad y la discontinuidad entre las dos fases de la historia de la salvación están muy claramente definidas en las palabras del Profeta: este Niño viene para la salvación de todos, como coronación de las esperanzas de Israel.

Simeón relaciona inmediatamente al recién nacido con el *Emmanuel* vaticinado por Isaías (7,14) y, eclipsando totalmente la presencia del Patriarca san José, se dirige a María, acción totalmente inusitada en la sociedad de su tiempo, que parece denotar que él reconocía en ella la *'alma* profetizada en el oráculo isaítaico, que siendo virgen daría a luz al *Dios con nosotros*.

El carácter salvífico y la gloria prevista para el Niño-Mesías presentan la realidad del *escándalo de la Encarnación*, que es proféticamente anunciado por Simeón al proclamar que muchos se levantarán por la predicación de Jesús, pero para los incrédulos será causa de tropiezo, conectando con la futura expresión petrina: «la piedra que los constructores desecharon se ha convertido en piedra angular, en piedra de tropiezo y roca de escándalo» (1P 2,7-8). Por tanto, ante Jesús que es elevado en la cruz, no hay tercera opción.

Se anuncia en esta profecía que ante la Persona y la doctrina de Cristo surgirá una clara distinción de los que están con Él y los que están en contra de Él. Lucas atestigua que estas palabras de Simeón causaron admiración en María y en José, lo que no ocurre por añadir nuevas luces sobre la misión futura de Jesús, sino por lo inesperado de aquella manifestación pública de este misterio que hasta entonces estaba oculto en la intimidad de sus corazones<sup>195</sup>. La voz de Simeón resuena en el Templo Jerosolimitano como un *segundo anuncio* a María — esta vez proclamado públicamente —, dado que aquí se indica la concreta dimensión en la cual el recién nacido cumplirá su misión salvífica, es decir en la incompreensión y en el dolor<sup>196</sup>. San Ambrosio (†397), al tratar del tema, relaciona la profecía de Simeón con el texto de la Carta a los Hebreos sobre la «espada de doble filo»<sup>197</sup>, permitiendo trazar un paralelo entre la profecía de Simeón sobre el poder de Cristo en desvendar los secretos de los corazones, el prólogo del Evangelio de san Juan y la descripción que hace el autor de la Carta a los Hebreos sobre la «Palabra de Dios»<sup>198</sup>:

---

<sup>194</sup> Seguimos aquí la traducción propuesta en la CMVM, que difiere en algunos detalles de la Biblia de Jerusalén.

<sup>195</sup> Cf. J.M. CASCANTE, *El culto debido a María. Razón de ser, características*, 55-56.

<sup>196</sup> Cf. RM 16.

<sup>197</sup> Cf. J.L. BASTERO DE ELEIZALDE, «La compasión de María hasta el siglo XIII», 120.

<sup>198</sup> Según Miguel Ángel Tábet, la forma *debar Yahveh*, palabra de Dios, no equivale simplemente al *logos* clásico de la lengua griega, no es sólo una palabra pronunciada, sino un evento, un mandato, llevando incoado un fenómeno histórico. Esta fórmula posee un significado polivalente, que cubre una amplia gama de aspectos de la comunicación humana. Dios, mediante su palabra, instruye sobre la verdad salvífica, interpela, exhorta, corrige, mueve a la conversión, fustiga el pecado, llama a una comunión

La Palabra de Dios es viva y eficaz, y más cortante que cualquier espada de doble filo: ella penetra hasta la raíz del alma y del espíritu, de las articulaciones y de la médula, y discierne los pensamientos y las intenciones del corazón (Hb 4,12).

Un análisis superficial lleva a imaginar que el autor sagrado se refiere a la palabra de Dios transmitida por los profetas y evidentemente esta interpretación se ajusta al texto hasta cierto nivel de interpretación, pero si lo comparamos con el inspirado prólogo de san Juan, que presenta a la Palabra de Dios como coeterna y preexistente, que «está junto a Dios» y «que es Dios» (Jn 1,1-2), que sin ella «no se hizo nada de todo lo que existe» (Jn 1,3) y que a los que conocieron la Palabra, algunos «la recibieron» y otros «no la recibieron» (Jn 1,11-12); se percibe claramente las semejanzas entre los dos textos y su relación con el oráculo de Simeón que anuncia que aquél Niño presentado por María «manifestará los pensamientos íntimos de muchos» (Lc 2,35), dividiendo la humanidad con la fuerza de la «espada de doble filo» que «discierne los pensamientos y las intenciones del corazón».

La continuación de la lectura de la Epístola a los Hebreos evidencia una personificación de la palabra, llevando a segundo plano el primer nivel interpretativo de palabra transmitida, para el nivel más profundo de Palabra encarnada:

Ninguna cosa creada escapa a su vista, sino que todo está desnudo y descubierto a los ojos de aquel a quien debemos rendir cuentas (Hb 4,13).

La «palabra» de que habla la Carta a los Hebreos es capaz de ver, de poner al desnudo los pensamientos más íntimos del corazón y tiene autoridad para pedir cuentas y juzgar. Después de ese lenguaje claro y firme, el autor sagrado declara que Dios nos ha concedido un Sumo Sacerdote que por su ofrecimiento sacrificial penetrará en el cielo para alcanzar la remisión de los pecados de la humanidad.

Esta conexión no deja dudas de que la figura de la «bandera discutida» evidencia la divinidad del Niño, puesto que sólo ante Dios se exige una división tan radical entre los hombres: en todas las situaciones humanas de divergencias, siempre es posible haber posturas matizadas, pero frente a lo absoluto de Dios, no existen matices, el sí debe ser sí, y el no debe ser no (cf. Mt 5,37)<sup>199</sup>. Como afirma la Carta a los Hebreos, a «él todos

interpersonal, desvela el significado de los eventos pasados, anuncia y proyecta los eventos futuros, promete y hace alianzas. El vocablo sirve también para designar el operar de Dios en la creación y en la historia humana. Jesucristo es la máxima manifestación de dicha palabra; más aún, es la Palabra pronunciada *ab aeterno* por el Padre y encarnada en el tiempo para la salvación (cf. Jn 1,1-3), en el seno virginal de María. Cf. M.A. TÁBET, *Introducción General a la Biblia*, 34.

<sup>199</sup> Sobre la importancia práctica de esta frase bíblica en la vida actual, puntualiza con precisión el papa Juan Pablo II en la homilía de la misa para los universitarios de Roma en la Pascua de 1981: «Si no queréis rendiros a la unidad de ese otro programa, el que trata de realizar en el mundo [...] aquel a quien la Sagrada Escritura llama también “padre de la mentira” (Jn 8,44) [...]. Aprended a pensar, a hablar y a actuar según los principios de la sencillez y de la claridad evangélica: “Sí, sí; no, no”. Aprended a llamar blanco a lo blanco, y negro a lo negro; mal al mal, y bien al bien. Aprended a llamar *pecado al pecado*, y no lo llaméis *liberación y progreso*, aun cuando toda la moda y la propaganda fuesen contrarias a ello». JUAN PABLO II, *Enseñanzas al pueblo de Dios*, I. 1981: *Enero-junio*, «El encuentro con el misterio de Cristo. Homilía en la misa para los universitarios de Roma, del 26 de marzo de 1981, 4», 273.

deberán rendir cuentas» (cf. Hb 4,13). El anciano hace una profecía de amplio espectro presentando la fe única y absoluta que será exigida de todos los que deben quedar a la derecha de Dios en el último día, puntualizando que delante de aquel Niño «quedará clara la actitud de muchos corazones». El Profeta no habla de actitudes externas, sino internas, de aceptación o rechazo, es decir de un acto de fe en todo lo que será revelado respecto de este Niño que tiene en sus brazos. Cuando Jesús es levantado atrae a todos hacia Él (Jn 12,32), poniendo al desnudo la actitud de muchos corazones: Jesús crucificado será siempre la bandera que divide. El destino salvífico colmado en el drama del dolor final está proféticamente afirmado junto con la previsión de lo que se podría considerar la *transfixión de María*.

La expresión *transfixión* se aplica de modo literal al traspaso del cuerpo de Jesús por los clavos y por la lanza. El tema de la *transfixión* del Mesías es recurrente en los textos veterotestamentarios: Isaías, en los cantos del *Siervo sufriente*, dice que él «fue traspasado por causa de nuestros pecados» (Is 53,5); el Salmo 22 une la expresión *transfixión* con el tema de la espada: «han *traspasado* mis manos y mis pies» (v. 17) y «libra mi alma de *la espada*» (v. 21). Ésta es exactamente la misma relación presentada por Lucas en el Evangelio que contemplamos en este día. En el profeta Zacarías (12,10), el tema aparece relacionado a la conversión de los ejecutores de la *transfixión*: «me contemplarán a mí a quien *traspasaron*, y plañirán por él como suele hacerse con el primogénito», texto que va ser recordado por san Juan en su Evangelio (Jn 19,37), que después de describir que uno de los soldados atravesó el costado de Jesús con una lanza, recuerda: «mirarán al que *traspasaron*». En todas estas profecías encontramos el tema de la *transfixión* relacionado con los sufrimientos futuros del Mesías. Simeón, que, como se comprueba por sus palabras, demuestra conocer las Escrituras, utiliza la misma terminología de la *transfixión* profetizada para el Mesías, aplicada directamente a María, profetizando su participación en la pasión de Jesús anunciada en los oráculos precedentes, manteniendo la misma correlación entre María y el Mesías, presentada en la figura de la *mujer cuyo linaje vencerá definitivamente a la serpiente* (cf. Gn 3,15)<sup>200</sup>.

La expresión «una espada te traspasará el alma» es interpretada por Jean Galot como una asociación íntima de María al sacrificio redentor de Cristo, que no se resume a la aceptación de la Encarnación, sino que se extiende a toda su obra salvífica, especialmente a su muerte redentora. Históricamente, esta perícopa ha sido interpretada de modo muy variado, encontrándose posturas diferentes y casi contradictorias en su exégesis, pero que se armonizan y caminan hacia su comprensión más acertada.

Orígenes había propuesto una infeliz exégesis de este texto, suscitando divergencias sobre su real comprensión. Para el *Adamasto*, la espada profetizada sería la duda y el «escándalo» por el cual pasaría la Virgen al contemplar el dolor de su Hijo<sup>201</sup>. Esta postura nace de un equivocado concepto teológico que él tenía sobre la Redención. El alejandrino creía que según la doctrina paulina todos los hombres debían pecar

---

<sup>200</sup> Cf. C. POZO, *María, nueva Eva*, 241.

<sup>201</sup> Cf. J.L. BASTERO DE ELEIZALDE, «La compasión de María hasta el siglo XIII», 110.

alguna vez para ser redimidos, y que María no constituyó una excepción a dicha ley<sup>202</sup>. Este pensamiento se enmarca en las discusiones sobre la universalidad de la salvación de Cristo, por la cual se pensaba — con razón — que la Virgen también debería ser redimida y se concluía — sin razón — que ella hubiera pecado en algún momento de su vida. Son duras las palabras de Orígenes:

Te traspasará la espada de la infidelidad, serás herida por el puñal de la incertidumbre y tus pensamientos te desgarrarán en todos los sentidos; el que habías oído nombrar Hijo de Dios y que sabías que había nacido sin intervención de hombre, lo verás crucificado, en trance de muerte, sometido a suplicios inventados por los hombres y, al final, llorar y gemir: *Padre, si es posible, que se aleje este cáliz de mí*<sup>203</sup>.

Esta postura de Orígenes será posteriormente rechazada por san Alejandro de Alejandría (†328) y por san Atanasio (†373), que comprenden la total perfección de María. San Cirilo de Alejandría (†444) identificará este momento como una prueba o tentación de fe sufrida por María frente a la crueldad de los tormentos infligidos a su Hijo, prueba ésta que no hirió en nada la total santidad de María. Con la maduración de la doctrina mariana posterior a Éfeso, se pasa a comprender a la «espada» como símbolo del dolor de alma que tendrá la Virgen por la unión con su Hijo sufriente.

San Basilio (†379) sigue en cierto sentido el argumento de Orígenes, atribuyendo a la sensibilidad femenina el trance pasado por la Virgen. Los otros dos Padres capadocios no comulgan con esta tesis. Ellos sustentan la total santidad de María, afirmando que la espada que traspasará su corazón es la pasión de su Hijo. Las oscilantes ideas patrísticas se perfeccionan a medida en que se fue conociendo la total santidad de María, de modo que san Juan Damasceno (†749) sostiene que los dones recibidos por la Virgen no pueden ser ocasionales para ese evento, sino que son permanentes. Desde una perspectiva cristológica se podría decir que, así como el *Logos* ha preparado desde siempre su unión con nuestra carne y que tras la Encarnación esa unión permanecería eternamente, las gracias recibidas por María anteceden su existencia terrenal y permanecen en ella para siempre. Por eso, él no duda en aplicar a María el título *Panaghia*, ya común en su tiempo.

A pesar de encontrarse siempre posturas diversas sobre el tema, la interpretación origeniana perdió todo y cualquier influjo en la teología, siendo totalmente inaceptable después de la proclamación del dogma de la Inmaculada Concepción. La espada, a pesar de algunas posturas diferentes<sup>204</sup>, es considerada como el sufrimiento de María que

<sup>202</sup> Cf. J.M. CASCANTE, *El culto debido a María. Razón de ser, características*, 147.

<sup>203</sup> ORÍGENES, *In Luc.*, Hom. 17, 6-7, SC 87, 257-259.

<sup>204</sup> Por ejemplo, para Fitzmyer la «espada» significaría que María también quedaría afectada por el carácter discriminatorio de la misión de su Hijo: una espada tajante le traspasará el corazón. María experimentaría en su propia carne el significado de la división familiar que el cumplimiento de la misión de su hijo va a traer como consecuencia, debiendo entender que la obediencia a la palabra de Dios la llevará a trascender los lazos familiares. Cf. J.A. FITZMYER, *El Evangelio según Lucas*, II. *Traducción y comentarios: capítulos 1-8,21*, 248. También García Paredes, asumiendo la tesis de Simón Muñoz (*El*



comparte el dolor de su Hijo crucificado. Todo lo que Cristo sufre en el cuerpo, María sufre en su corazón. María, como Madre y socia del Redentor, participa del «escándalo de la cruz» (cf. 1Co 1,23) porque participó como protagonista en el «escándalo de la Encarnación» y conoció, por labios del profeta Simeón, que esta participación en la obra redentora de su Hijo le traspasaría todo su ser como «la espada». Ella no podría dudar de esto, pues las palabras del profeta no dejaban lugar a otras interpretaciones: «¡a ti misma!», no a ninguna otra persona. Ella también ha guardado y meditado estas palabras y, con toda la seriedad de su alma, se ha preparado para este momento, como enseña Juan Pablo II en la Encíclica *Ecclesia de Eucharistia* (n. 56):

Se preanunciaba así el drama del Hijo crucificado y, en cierto modo, se prefiguraba el «*stabat Mater*» de la Virgen al pie de la cruz. *Preparándose día a día para el Calvario*, María vive una especie de «Eucaristía anticipada» se podría decir, una «comunidad espiritual» de deseo y ofrecimiento, que culminará en la unión con el Hijo en la Pasión y se manifestará después, en el período postpascual, en su participación en la celebración eucarística, presidida por los Apóstoles, como «memorial» de la Pasión.

La relación que hace el Pontífice entrelaza tres momentos: el vaticinio de Simeón, la ejecución de Jesús y la renovación sacramental del sacrificio de Cristo, dejando clara la presencia de María en los tres momentos, dos pasados y el tercero que se continúa por los siglos actualizando y perpetuando el sacrificio en el cual ella había participado con su *compasión* a los pies de la cruz. El *Consummatum est* salvífico de Jesús no es el «*consummatum est*» de María: ella sigue sufriendo en unión al sacrificio único de su Hijo. Cuando el soldado traspasa el corazón de Jesús con la lanza, éste ya no es pasible de sufrimiento, pero el de María sí, como bien recuerda san Bernardo:

Cuando aquel Jesús expiró, el hierro cruel abrió su costado, sin perdonarle aún después de muerto. A Él no podía hacerle mal alguno, ni llegó a tocar su alma, pero sí atravesó la tuya. [...] Sí, la punzada de dolor atravesó tu alma [María], y con toda razón te llamamos más que mártir, ya que tus sentimientos de compasión superaron las sensaciones del dolor corporal<sup>205</sup>.

### 3.1.3. El prefacio

El prefacio previsto en el formulario presenta un resumen de la vocación de María como asociada a la redención de la humanidad, comenzando por considerar su figura como la *Hija de Sión*, tema que la relaciona con toda la esperanza mesiánica veterotestamentaria, pasando por el carácter de primera oferente del «Cordero sin mancha», expresión que recuerda la homilía pascual de Melitón de Sardes, y conecta la

---

*Mesías y la hija de Sión*), sustenta que la profecía de Simeón indica que María se mantendrá de pie ante la espada que pasará a través de toda su vida. Afirma que la espada pasa por ella pero no puede hierirla por que María — el Israel de Dios — «escuchó y guardó la palabra de Dios» de modo ejemplar, por eso justamente «no cae». La espada que hará caer a quienes rechacen al Mesías, no afectará al pueblo de Israel, que se verá rejuvenecido con la incorporación de los gentiles. Cf. J.C-R. GARCÍA PAREDES, *Mariología*, 111-112.

<sup>205</sup> SAN BERNARDO DE CLARAVAL, *Obras completas de san Bernardo*, IV. *Sermones litúrgicos* (2º), «Sermo in dominica infra octavam Assumptionis, 14-15», 414-415.

presencia de María en el Templo con el ofrecimiento de la Víctima, dejando clara la asociación «en el mismo amor», «en el mismo dolor» y en la «misma voluntad» de agradar al Padre.

### 3.1.3.1. Recuerdo de María

El prefacio se inicia con las tradicionales palabras: «En verdad es justo darte gracias...» y señala: «en esta memoria de la bienaventurada Virgen María». Es importante remarcar que el evento celebrado es esencialmente cristológico, pero la misa recuerda la función salvadora de María en el misterio de la Presentación del Señor, dada su intrínseca relación con el hecho celebrado<sup>206</sup>. En verdad el primer ofrecimiento de Jesús se había dado en el claustro virginal de María, a partir del momento de la Encarnación, en que se cumplían las palabras del Salmo 40 (39),8-9, recordadas posteriormente en la Carta a los Hebreos (10,7): «¡Aquí estoy, dispuesto — pues de mí está escrito en el rollo del libro — a hacer, oh Dios, tu voluntad!», frase repetida en el versículo 9. Esta ofrenda sale del interior de los corazones de Jesús y María, haciéndose pública y formal cuando, ingresando en el Templo, María presentó a su Hijo como ofrenda al Padre<sup>207</sup>, acto en el cual ella representó a toda la humanidad que ofrece al Padre la Víctima, que hace parte de la humanidad misma. Por otro lado, la fiesta dice respecto también a María de modo directo, puesto que en ella se hace memoria de su purificación legal, prescrita en la Ley mosaica (cf. Lv 12,1-6).

Por su total exención de toda culpa, incluso la original, además por el motivo de su parto virginal, sin pérdida de sangre, María no necesitaba ser purificada. Ignace de la Potterie propone que la locución «no de las sangres» estaría relacionada con el parto virginal de María, sin pérdida de sangre<sup>208</sup>. Cándido Pozo asume totalmente esta postura, afirmando que «Ignace de la Potterie ha mostrado que, atendiendo al uso bíblico y judío, la fórmula se refiere a las “sangres” vertidas en el parto»<sup>209</sup>; explica también que la expresión «nacer santo», en Lc 1,35, equivale a decir «nacer santamente». En este sentido, parece tratarse de la pureza legal, teniendo en cuenta que era exactamente el derramamiento de sangre que quitaba la pureza y, por tanto, esta expresión anunciaría un nacimiento «sin sangres», caracterizándose así el anuncio de un

<sup>206</sup> Cf. CMVM, 56.

<sup>207</sup> Cf. J.S. CLÁ DIAS, *Lo inédito sobre los Evangelios. Comentarios a los Evangelios dominicales*, VII. Solemnidades – Fiestas que pueden ocurrir en Domingo – Miércoles de Ceniza – Triduo Pascual – Otras Fiestas y Memorias, 33.

<sup>208</sup> Cf. I. DE LA POTTERIE, *María en el misterio de la Alianza*, 150. Aristide Serra afirma que la versión singular del prólogo del Evangelio de san Juan, precisamente Jn 1,13, es la más arcaica, indicando la concepción virginal de Cristo. El autor considera como «extraña locución» la expresión original de san Juan «no de las sangres», que parece inspirada en la prescripción de Lv 12,5.7, apuntando a la mencionada interpretación de Ignacio de la Potterie como muy precisa para indicar que el nacimiento de Jesús no ha causado pérdida de sangre en su Madre, siendo ella exenta del natural trauma físico que sufre toda mujer en trabajo de parto. Cf. A. SERRA, *Miryam Figlia di Sion: La Donna di Nazaret e il femminile a partire dal giudaismo antico*, 66-67.

<sup>209</sup> Cf. C. POZO, *María, nueva Eva*, 245.

parto virginal. Por ende, si Jesús había nacido de un parto milagroso en el cual se evitó toda impureza legal, no había motivos para una purificación de la Madre de Jesús<sup>210</sup>.

No habiendo motivos legales que exigiesen la purificación de María, en su alma ésta se transforma en un misterio<sup>211</sup>. Si ella se somete a la ley es para quedarse oculta, reservando su privilegio de madre-virgen para la gloria de Dios, guardando como uno de los distintivos de su humildad el silencio y aceptando las prescripciones legales, lo que permite comprender que la acción externa a que ella se somete voluntariamente alcanza delante de Dios un significado más profundo de hacer la voluntad del Padre, imitando la actitud de su Hijo profetizada en el Salmo 40 y confirmada en la Carta a los Hebreos, señalando la total unión entre María y Jesús también en «hacer la voluntad del Padre».

### 3.1.3.2. La Hija de Sión

Sión designaba la fortaleza de la Jerusalén jebusea conquistada por David (2S 5,6-10; 1Cro 11,4-9), donde él construyó su palacio, trasladando posteriormente el Arca a esa roca (2S 6,1-12), hecho que le dio el nombre «morada del Señor»<sup>212</sup>. Ahí Salomón construyó el Primer Templo y otros edificios administrativos<sup>213</sup>. El posterior traslado del Arca al Templo de Salomón, provocó la extensión del nombre «Sión» a la significación de Jerusalén (Is 37,32; 52,1-2; Jr 26,18), significando con menos frecuencia Israel (Is 46,13; Sal 149,2). El término «hija» es utilizado en el Antiguo Testamento como personificación femenina de carácter figurativo, que puede indicar una región, una ciudad o sus habitantes, algunas veces como sinónimo de Jerusalén, pero ésta normalmente tiene un matiz más geográfico y político, conservando todavía un trasfondo teológico. En cambio, Sión, citado 152 veces en el Antiguo Testamento, tiene un sentido más religioso, centrado en la actuación salvífica de Dios en favor de su pueblo<sup>214</sup>. El profeta Miqueas será el primero en utilizar la expresión *Hija de Sión* como representante del «resto de Israel» probado por el sufrimiento y no a Israel como nación, reprochando sus pecados y rebeldías y vaticinando castigos sobre el pueblo<sup>215</sup>. Esta figura porta también una imagen nueva: la del nuevo parto del nuevo Israel, de la mujer parturienta, que Miqueas <sup>216</sup> figura como desamparada, sin rey o consejero, retorciéndose entre dolores, castigada con el exilio en Babilonia y después liberada y redimida de la mano de los enemigos por el poder de Yahveh<sup>217</sup>. En esta Sión, que aparece como expresión figurativa de carácter femenino, se resalta un aspecto destacado en los escritos veterotestamentarios, referente a la presencia de Yahveh en su ciudad:

---

<sup>210</sup> Cf. C. POZO, *María, nueva Eva*, 231.

<sup>211</sup> Cf. M-D. PHILIPPE, *Misterio de María*, 165.

<sup>212</sup> Cf. E.G. MORI, «Hija de Sión», NDM, 825.

<sup>213</sup> Cf. A. BEN-TOR (dir.), *Arqueología del antiguo Israel*, 601.

<sup>214</sup> J.A. RUESTRA, «María, Hija de Sión», 185.

<sup>215</sup> Mi 1,13; 4,10.13.

<sup>216</sup> Cf. Mi 4,9-10.

<sup>217</sup> Cf. E.G. MORI, «Hija de Sión», NDM, 825-826.

«Dios habita en Sión» (Sal 76 [75],3), irradiando, a partir de ahí, su influencia salvadora sobre todos los pueblos de la tierra: «confluirán a él todas las naciones, y acudirán pueblos numerosos» (Is 2,2-3; cf. Mi 4,1-3). En sentido de reproche por los pecados e infidelidades del pueblo, también se manifiestan Jeremías (6,14) y Lamentaciones (1,6; 2,1). Este último presenta el camino para la cura y salvación de la *Hija de Sión*: Sólo Yahveh puede volver a cambiar esta triste situación y a Él sólo ha de dirigirse (cf. Lm 2,19)<sup>218</sup>.

Más tardíamente la figura bíblica de la *Hija de Sión* toma la expresión de la personificación abstracta de Israel en el Antiguo Testamento, que exulta sin mesura, lanza gritos de gozo por la venida del rey, victorioso y humilde, que a ella llega montado en una cría de asna para proclamar la paz a las naciones (Zc 9,9-10). El motivo de esta alegría es la llegada del Rey, del Mesías que anuncia la paz a los pueblos, en el cual los autores del Nuevo Testamento (por lo menos Lucas y Juan) parecen haber visto reflejado y cumplido el signo de la Hija-Sión en la madre histórico/teológica de Jesús: María, que es al mismo tiempo la mujer y la madre dolorosa que sufre en su entraña la espada de juicio de la Hija de Sión (Lc 2,34-35). Es la mujer que abre el camino para el tiempo mesiánico de Jesús, le acompaña en la apertura de su acción pública (Jn 2,1-11) y en la consumación de su misión redentora (Jn 19,25-27), formando parte de la primera comunidad de la «nueva Hija de Sión» que es la Iglesia, «nuevo Pueblo de Dios» (Hch 1,13-14)<sup>219</sup>. La figura de la *Hija de Sión* es también transpuesta a la Iglesia que actualiza la esperanza mesiánica realizada por Cristo, hasta la vuelta del Señor en la Parusía (cf. Ap 12,1-17)<sup>220</sup>.

El profeta Sofonías reprocha los pecados de Israel, vaticinando los castigos en consecuencia de sus infidelidades, pero profetiza la venida de los verdaderos adoradores que están dispersos, uniéndose al «resto de Israel» que no cometerá injusticias. En ese momento el Señor retirará las sentencias de los castigos de su pueblo y la *Hija de Sión* exultará de alegría<sup>221</sup>. En efecto, en el relato lucano de la visita a santa Isabel, cuando ésta alaba a su parienta por ser la Madre del Señor, reconociendo la presencia del Mesías Salvador que redimirá al pueblo de sus culpas, retirando las sentencias de los castigos, la Virgen María confirma la profecía de Sofonías, proclamando su alegría: «¡Mi espíritu exulta de alegría en Dios mi salvador!» (Lc 1,47). María es así la

<sup>218</sup> Cf. J.A. RUESTRA, «María, Hija de Sión», 186-187.

<sup>219</sup> Cf. X. PIKAZA IBARRONDO, «Hija de Sión, origen y desarrollo del símbolo», 41-42.

<sup>220</sup> El teólogo anglicano A.G. Hebert plantea el problema de la aplicación del título *Hija de Sión* a María del siguiente modo: «¿Es posible que una sana exégesis del Evangelio de Lucas exija pensar que cuando la virgen María recibe el mensaje del ángel y cuando entona el *Magnificat* el evangelista vea en ella a la *Hija de Sión* que nos es familiar en el Antiguo Testamento? ¿Se pueden encontrar en otras partes del mismo Evangelio o en otros lugares del Nuevo Testamento indicaciones más amplias de la misma idea?» Si así fuera, prosigue el autor, se habría proyectado una luz importante sobre el puesto que ocupa la Madre de Jesús en el plan bíblico; entre Jesús y su Madre en Nazaret y en la vida pública. A.G. HEBERT, «La Vierge Marie fille de Sion», 127. Citado por E.G. MORI, «Hija de Sión», NDM, 826.

<sup>221</sup> Cf. So 3,14-19.

personificación de esta figura anunciada por los antiguos profetas y ella misma lo acepta, reconociendo su cumplimiento en los acontecimientos de su vida<sup>222</sup>.

El saludo que el ángel Gabriel dirige a María (cf. Lc 1,28-32) está formulado en estrecha relación con la profecía de Sofonías (3,14-17):

¡Lanza gritos de gozo, Hija de Sión, lanza clamores, Israel, alégrate y exulta de todo corazón, hija de Jerusalén! Ha retirado Yahveh las sentencias contra ti, ha alejado a tu enemigo. ¡Yahveh, Rey de Israel, está en medio de ti, no temerás ya ningún mal!»

Al relatar la salutación angélica, Lucas escribe «*Χαῖρε*» (Lc 1,28), que era el saludo habitual griego<sup>223</sup>. Para Lyonnet, el saludo que el ángel Gabriel dirige a la elegida debe ser entendido como la invitación a la alegría mesiánica que los Profetas dirigían a la Hija de Jerusalén<sup>224</sup>. El contexto de alegría del relato llevó a los Padres griegos a dar el sentido hoy corriente en todas las traducciones: «¡Alégrate!»<sup>225</sup>, que es usada cuatro veces en la Septuaginta, siempre en el sentido de alegría y no simplemente de «paz»<sup>226</sup>, evidenciando una relación de continuidad con el Antiguo Testamento y figurando a María como la «Hija de Sión» que se alegra porque el Señor ha retirado las sentencias que recaían sobre Israel (Cf. So 3,14).

Alégrate, Hija de Sión, Yahveh es el rey de Israel en ti.

Alégrate, María, objeto del favor de Dios. El Señor [está] contigo.

No temas, Jerusalén; Yahveh tu Dios está dentro de ti,

No temas, María. Concebirás en tu seno y darás a luz un hijo

valiente salvador, rey de Israel en ti.

y le llamarás: Yahveh Salva. Él reinará.

Para Lyonnet, el uso de la expresión «*Χαῖρε*» en el relato de la Anunciación, así como la alusión indirecta a las profecías veterotestamentarias, conducen a afirmar que María es la Hija de Sión<sup>227</sup>.

Entre los textos citados por Lyonnet, ocupa especial lugar la profecía de Zacarías (9,9-10), que se refiere a la alegría y júbilo de la *Hija de Sión*, siendo la perícopa más citada en la literatura cristiana de los primeros dos siglos a este respecto<sup>228</sup>. La profecía

<sup>222</sup> Según Stefano de Fiores, fue gracias a los estudios del teólogo católico Lyonnet, del protestante Sahalín y del anglicano Hebert, que se descubrió la dimensión tipológica de María como «Hija de Sión», tema que fue posteriormente profundizado por Coppens, Laurentin, Cazelles y Feuillet. Cf. S. DE FIORES, *María Madre de Jesús. Síntesis histórico-salvífica*, 210.

<sup>223</sup> El uso del saludo griego por el evangelista, al relatar un encuentro que se da en ambiente judío, parece tener un significado especial. En otros lugares san Lucas utiliza *shalom* (paz) para indicar un simple saludo (cf. Lc 10,5; 24,36). Este significativo cambio ha hecho pensar a no pocos exegetas — señala García Paredes — que *Χαῖρε* indica algo más que un saludo convencional. Cf. J.C-R. GARCÍA PAREDES, *Mariología*, 80.

<sup>224</sup> Cf. LYONNET, S, «*Χαῖρε, κεχαριτωμένη*», 134.

<sup>225</sup> Cf. J.C-R. GARCÍA PAREDES, *Mariología*, 80.

<sup>226</sup> Alégrate — exulta, sin medida — regocíjate. Cf. So 3,14; Jl 2,21; Za 9,9 ; Lm 4,21).

<sup>227</sup> Cf. LYONNET, S, «*Χαῖρε, κεχαριτωμένη*», 134.

<sup>228</sup> Cf. J.A. RUESTRA, «María, Hija de Sión», 193-194.

se cumple en el Domingo de Ramos, cuando Jesús entra en Jerusalén despojado de señales externos de gloria, mostrándose «manso y humilde de corazón», montado en un asno, montura mencionada en el *testamento de Jacob* (Gn 49,11) y usada en antiguo por los príncipes (cf. Jc 5,10; 10,4; 12,14; 1R 1,38). Esta alegría encuentra su prototipo en el gozo de la persona que de modo más excelso esperaba la victoria final, conociendo que el aspecto manso y humilde era el camino para el cumplimiento de la profecía que se conectaba con el aviso recibido de los labios de Simeón, pues aquél grupo que ahora lo aclamaba, pocos días después se dividiría frente al signo de contradicción que sería levantado a sus ojos, tornando patente los pensamientos más íntimos de cada uno.

En el contexto de los progresos actuales de los estudios joánicos es posible encontrar también en este evangelista — especialmente en los relatos de las bodas de Caná (Jn 2,1-11) y de María junto a la cruz (Jn 19,22-27) — algunos paralelismos entre la escena de la Alianza de Yahveh con su pueblo en el Sinaí<sup>229</sup> y las palabras de María a los sirvientes de la boda: «Haced lo que Él os diga», llevando a Aristide Serra a plantear la hipótesis de que el término *mujer*, utilizado por Juan, pueda ser considerado equivalente al tema lucano de «María Hija de Sión». En su profundo estudio sobre el tema, el autor explica que el título *mujer*, no siendo de uso habitual en las relaciones madre-hijo, debe encontrar en la visión del evangelista una relación con el paralelismo entre la acción de María en Caná y la reacción del pueblo en el Sinaí, estableciendo una identificación indirecta ente los dos momentos escriturísticos:

SINAÍ	CANÁ
<i>Ex 19,8; 24,3.7</i>	<i>Jn 2,5b</i>
«Haremos todo lo que Yahveh ha dicho»	«Haced todo lo que Él os diga»

Efectivamente — sustenta Serra — Juan pone en labios de María la profesión de fe que *toda la comunidad del pueblo electo* emite en el día de la Alianza del Sinaí, recordando que muchas veces en las Sagradas Escrituras el pueblo judío es identificado con la imagen de una *mujer*<sup>230</sup> y, por esta identificación de María con el pueblo de Israel — Hija de Sión —, Jesús habría utilizado esta expresión al referirse a María, como una versión joanea del tema lucano «María, Hija de Sión». Para respaldar su postura, el teólogo servita evoca el n. 57 de *Marialis cultus*<sup>231</sup>:

Las palabras mismas que ella dirigió a los siervos de las bodas de Caná: «Haced lo que Él os diga» (Jn 2,5); [...] en las perspectivas del cuarto Evangelio son una voz que aparece como una resonancia de la fórmula usada por el Pueblo de Israel para ratificar la Alianza del Sinaí (cf. Ex 19,8; 24,3.7; Dt 5,27) o para renovar los compromisos (cf. Jos 24,24;

<sup>229</sup> Cf. Ex 19,3-8; 24,3-8.

<sup>230</sup> En el lenguaje bíblico judío, Jerusalén aparece figurada en la imagen de una mujer, como por ejemplo: Ez 16,8; 23,2-4; Jr 2,2; Sal 86,5 (LXX), etc.; otras veces esta imagen femenina se refiere al pueblo electo, como por ejemplo en Os 1-3; Is 26,17-18; Jr 31,4.15, etc. Cf. A. SERRA, *Maria a Cana e presso la Croce. Saggio di Mariologia Giovannea (Gv 2 1-12 e Gv 19,25-27)*, 100.

<sup>231</sup> Cf. A. SERRA, *Maria a Cana e presso la Croce. Saggio di Mariologia Giovannea (Gv 2, 1-12 e Gv 19, 25-27)*, 34-37.

Esd 10,12; Ne 5,12) y son una voz que concuerda con la del Padre en la teofanía del Tabor: «Escuchadle» (Mt 17,5).

Con relación a la segunda perícopa mencionada — Jn 19,25-27 —, una de las corrientes de interpretación considera a María como cooperadora en el nacimiento de los creyentes, motivo por el cual Cristo la proclama Madre. Otra línea de interpretación afirma que María al pie de la cruz sería la «figura» del pueblo de Israel y de este modo «representaría» a la mujer-Sión de los profetas, que en dolor y alegría, engendra al nuevo pueblo de Dios, la Iglesia de los tiempos nuevos (cf. Is 49,21; 54,1; 66,7-8)<sup>232</sup>.

El Concilio Vaticano II aplica este título bíblico a María para conectarla con las profecías veterotestamentarias que anuncian la venida del Mesías salvador y de la Madre del Redentor (LG 55)<sup>233</sup>.

Cuando *Lumen gentium* (55) considera a María como la Hija de Sión no está mencionando un sujeto colectivo, sino a una persona concreta que representa a la humanidad en la acogida al proyecto divino de salvación, de tal modo que, en ella, la alegría de la victoria anunciada por los oráculos proféticos alcanza su cima<sup>234</sup>, resumiendo en la misma persona de la *doncella judía* el antiguo y el nuevo pueblo de Dios: Israel y el cristianismo, la Sinagoga y la Iglesia; unidad que se continúa en los dogmas marianos<sup>235</sup>.

La presencia de la expresión Hija de Sión en el prefacio de la misa de Santa María en la Presentación del Señor es muy propia para personalizar en ella toda la expectación mesiánica veterotestamentaria, representada aquí por el profeta Simeón, que anuncia la participación de María en el destino salvífico universal de su Hijo, idea perfectamente condensada en las palabras del prefacio al afirmar que «cumpliendo la ley», María presentó a su Hijo al Padre en el Templo, como la gloria de todo el pueblo de Israel; dando paso a la frase siguiente, de no menor importancia y amplitud, al referirse al Niño que es presentado al Señor en el Templo: «[...] luz de las naciones», proclamando de forma clara que esta víctima presentada a Dios no es ofrecida sólo por «tu pueblo Israel», sino que, naciendo efectivamente de este pueblo, se hará luz para todas las naciones y todos los siglos.

### **3.1.3.3. El ofrecimiento al servicio de la obra de salvación, que incluye gozo, sufrimiento y alegría**

La expresión central del prefacio señala que María es «la Virgen puesta al servicio de la obra de salvación, que te ofrece el Cordero sin mancha para ser inmolado en el ara de la cruz». María tiene toda su vida dedicada a la salvación que se operará por el misterio pascual de Cristo, perpetuado con el envío del Espíritu prometido, el día de

---

<sup>232</sup> Cf. E.G. MORI, «Hija de Sión», NDM: 829-830.

<sup>233</sup> Cf. J. ALONSO – A. LARocca, *Temas fundamentales de Mariología*, 13-16.

<sup>234</sup> Cf. JUAN PABLO II, *Catequesis sobre el Credo*, V. *La Madre del Redentor*, «La nueva hija de Sión. Audiencia general del 1º de mayo de 1996, 5», 114.

<sup>235</sup> Cf. J. RAZTNGER – V. MESSORI, *Informe sobre la fe*, 116.

Pentecostés, en que los apóstoles estuvieron reunidos «con María, la Madre de Jesús» (cf. Hch 1,14). Esta unión en la misma ofrenda evidencia un nexo causal entre los dolores de María y el fruto de la obra redentora de Jesucristo, confiriendo fuerza al sentido de una colaboración no pasiva, sino activa y deseada por Dios, a través de los dolores sufridos por ella, en unión íntima con los dolores de Cristo: los dos están unidos y alcanzarán el mismo objetivo, que es la salvación de la humanidad<sup>236</sup>.

La cooperación de María a la obra suprema de Dios para la humanidad se pone de manifiesto en este ofrecimiento ritual de la Víctima que sería inmolada futuramente en el ara de la cruz, evidenciando una cooperación tan estrecha entre el Hijo y la Madre, que permite al formulario utilizar la expresión «el mismo amor asocia al Hijo y a la Madre, el mismo dolor los une y una misma voluntad» de agradar a Dios los mueve. María reedita la actitud de Samuel ante el Señor: «*Praesto sum*» (1S 3,16 – *Vulgata*), o las mismas palabras que la Carta a los Hebreos atribuye al Verbo al entrar en el mundo, recordando el Salmo 40,8-9: «He aquí que vengo a hacer tu voluntad» (cf. Hb 10,7.9), presentando su disposición en participar de la ofrenda sacrificial de su Hijo, estableciendo en ella tres actitudes principales<sup>237</sup>:

– **Gozo:** María escucha las palabras de Simeón con la misma «alegría sin medida» de la *hija de Sión* y exulta de todo corazón (cf. So 3,14; Za 9,9), porque le anuncian la victoria definitiva que será operada por su Hijo y que alcanzará la salvación esperada desde los inicios de la humanidad, cuando ella, como *mujer* es anunciada antes incluso que su Hijo, en la promesa de salvación posterior al pecado perpetrado por Adán y Eva (cf. Gn 3,15).

– **Sufrimiento:** La alegría del corazón no eclipsa la realidad de que María realiza su misión en total unión de dolor y sufrimientos con su Hijo. Este dolor profetizado por Simeón es aceptado por ella, que sigue los procedimientos legales de la presentación y rescate de su Hijo, «cumpliendo con todo lo que ordenaba la Ley del Señor» (Lc 2,39). Ella escucha, además, las palabras de Ana, la anciana, que se puso a dar gracias a Dios y a manifestar, en acción epifánica a toda la gente allí reunida, que éste era el Niño que cumpliría las esperanzas de redención de toda Jerusalén (cf. Lc 2,38). Aquí la aceptación del dolor toma un cierto paralelo con la aceptación de la Encarnación, cuando delante del ángel, que no pide literalmente la aceptación de María, pero aguarda su manifestación para retirarse y dar lugar a la acción del Espíritu Santo que opera la Encarnación, ella responde: «Hágase en mi según tu palabra» (Lc 1,38). En el Templo, María no pronuncia palabra, pero su acción de aceptar las palabras de Simeón, seguir todo lo preceptuado por la Ley y escuchar el oráculo de Ana, indica su adhesión voluntaria al vaticinio del Profeta. Y si hay duda sobre esta aceptación, escuchemos las palabras conclusivas del relato lucano de la infancia de Jesús: «Su Madre conservaba cuidadosamente todas las cosas en su corazón» (Lc 2,51)<sup>238</sup>. Esta unión de María con el

<sup>236</sup> Cf. J.M. CASCANTE, *El culto debido a María. Razón de ser, características*, 56.

<sup>237</sup> Cf. M. SODI, *Con María hacia Cristo. Misas de la Virgen María*, 71.

<sup>238</sup> Cf. JUAN PABLO II, *Catequesis sobre el Credo, V. La Madre del Redentor*, «María en la Sagrada Escritura y en la reflexión teológica. Audiencia general del 8 de noviembre de 1995, 4», 53.



sacrificio oblativo de Jesús, señala Kierkegaard<sup>239</sup>, penetró toda su alma con un sufrimiento que humanamente correspondía al de su Hijo: «Una espada te atravesará el alma a fin de que queden al descubierto las intenciones de muchos corazones» (Lc 2,35)<sup>240</sup>.

– **Alegría por el pueblo:** Este concepto no debe ser confundido con la primera afirmación del gozo de María, pues ahí se contempla su gozo en participar de la obra divina. Aquí se contempla su alegría por el «pueblo que sale al encuentro del Salvador», es decir, por toda la comunidad de los hijos fieles de Israel, representados aquí por Simeón, Ana y todos los que los escuchan, por el anuncio público de la salvación esperada. En la Anunciación la alegría de la *Hija de Sión* era individual. Aunque en ese momento María representase a la humanidad, esta representación no era conocida por otras personas, mientras en el Templo lo que se da es una verdadera epifanía. Simeón proclama en nombre del «resto de Israel» la alegría por el encuentro con el Mesías y Ana lo transmite a «todos los que esperaban la redención de Jerusalén» (Lc 2,38). La presencia del Espíritu Santo, atestiguada en el relato bíblico, indica que el anciano está revestido del don de profecía, es decir, es un hombre llamado por Dios para guiar de alguna manera a su pueblo, lo que indica que la revelación recibida por él no se destina a su persona, mas a toda la humanidad y, consecuentemente, la alegría que inunda todo su ser es universal<sup>241</sup>.

Simeón y Ana personificaban la esperanza mesiánica que guió al pueblo durante su caminar en el desierto y en todo el período que precedió a la Encarnación. Esta esperanza se hizo realidad ontológica con el *fiat* de María y pública con el cántico del profeta, permaneciendo como el fondo de cuadro de toda celebración litúrgica de los misterios salvíficos de Cristo que, pasando por el gozo, por la predicación y el sufrimiento, llega a la alegría de toda la humanidad redimida y glorificada por la nueva y definitiva Pascua de Jesucristo resucitado.

#### **3.1.3.4. El mismo amor y el mismo dolor que asocia al Hijo a la Madre**

Esta misa recuerda la obediencia de María a la determinación legal y la ofrenda que ella hace de su Hijo al Padre. Es exactamente por ocasión de esta ofrenda que el Espíritu Santo envía al profeta Simeón, el cual entrecruza el destino de Cristo con el de María anunciando que la asociación iniciada con la Maternidad Divina se extiende al momento culminante de la acción redentora de Jesucristo (cf. Lc 2,22-35), dejando claro, como afirma *Lumen gentium* (58), que María no se asoció sólo al nacimiento de

---

<sup>239</sup> KIERKEGAARD, S. *Diario, XI A 45*. Citado por Raniero Cantalamessa, conforme cita siguiente.

<sup>240</sup> Podría sonar excesiva en la pluma de un escritor católico la afirmación de que María fue traspasada por un sufrimiento que, humanamente, correspondía al del Verbo encarnado, pero lo afirma el protestante Kierkegaard y es la pura verdad — asegura Raniero Cantalamessa —, con tal que se preste atención al adverbio utilizado por el autor: «humanamente». Cf. R. CANTALAMESSA, *María espejo de la Iglesia*, 121.

<sup>241</sup> Cf. J.S. CLÁ DIAS, *Lo inédito sobre los Evangelios. Comentarios a los Evangelios dominicales*, VII. *Solemnidades – Fiestas que pueden ocurrir en Domingo – Miércoles de Ceniza – Triduo Pascual – Otras Fiestas y Memorias*, 35-36.

Cristo por su *fiat*, sino a toda su obra salvífica, especialmente a su inmolación como víctima sacrificial.

Esta relación tan clara en el cuerpo del prefacio presenta un profundo contenido teológico, resumiendo en poquísimas palabras un tema que ha sido discutido por años, consumiendo muchos esfuerzos de los teólogos sobre todo en el período antecedente al Concilio Vaticano II, para rebatir los argumentos de la corriente mariológica que fue llamada de *minimalista* o *minimista*, según la cual no se debía admitir más cooperación de María a la obra por la que Cristo nos adquiere las gracias que la contenida en el sí de la Encarnación. Tal cooperación, aunque formal, sería mediata y de orden físico, haciendo posible la Encarnación, que es previa a la Redención<sup>242</sup>. Como se puede observar en el prefacio, la asociación de María se mantiene en toda la vida de Cristo y sobre todo en el momento profetizado por Simeón, es decir, la crucifixión, donde ella estará unida en dolor por «la espada» que le traspasará el alma.

Para la corriente *minimalista* la actuación de María junto a la cruz sería de una cooperación a la redención subjetiva y no a la redención objetiva, resumiéndose a méritos en orden a la distribución de las gracias, sin influjo en la adquisición de ellas. La toma de conciencia que se tuvo en el Congreso Mariológico de Lourdes, en 1958, y que se cristalizó en la polarización de la mariología en las aulas del Concilio Vaticano II<sup>243</sup>, señaló el declive definitivo de la teoría *minimalista* ya que la superaba, sin obligar a llegar hasta la concepción característica de la Mariología de tendencia cristotípica.

Como consecuencia del sí de María no se puede pensar en una acción meramente biológica: María no dice sí solamente para que Cristo se engendre en su seno, sino para confirmar la aceptación de unir su vida, sus alegrías y sus dolores a la vida, alegrías y dolores de su Hijo<sup>244</sup>. Las palabras del anciano Simeón dejan muy claro que esta afirmación teológica encuentra sustento bíblico muchos años antes del sacrificio del Gólgota, pues él ya anunciaba a María que su participación en la misión salvífica del Mesías no era un acto pasado, restringido a su aceptación a la embajada angélica ocurrida hacía poco más de diez meses, sino que ponía de manifiesto su papel en el

---

<sup>242</sup> «*Mediata cooperatio esset cooperatio ad aliquid, quod actus redemptivos Christi antecedit, eos possibiles reddit, eos praeparat (...) Cooperatio enim ad Incarnationem non potest esse nisi mediata cooperatio ad actus redemptivos Christi. Nam Incarnatio non est opus redemptivum Christi*» — H. LENNERZ, «De redemptione et cooperatione in opere redemptionis», 312-313. Esta afirmación de H. Lennerz resume de modo bastante sintético la idea central de esta postura teológica que, sin embargo, contiene muchos otros matices y subdivisiones merecedores de un profundizado estudio, que no cabe en los límites y objetivos de este trabajo. Cf. C. POZO, *María, nueva Eva*, 19.

<sup>243</sup> La polarización ocurrida en el Concilio Vaticano II se caracterizó por la división entre las posturas llamadas *cristotípica* y *eclesiotípica*, y en torno a la oportunidad, o no, de producir un documento específico sobre la Virgen María. Estas dos tendencias llegaron a una tensión que Cándido Pozo califica de «crisis». Como en todo momento de tensión, las adjetivaciones *maximalismo* y *minimalismo* recargaron el planteamiento de las dos posturas. Cf. C. POZO, *María, nueva Eva*, 5. Sin embargo, se debe evitar la tentación de identificar maximalismo con cristotipismo y minimalismo con eclesiotipismo. Además, según R. Caro, «las dos tendencias no tienen por qué excluirse mutuamente». Cf. R. CARO, «El capítulo VIII de la Constitución “*Lumen gentium*”. Su contexto histórico-teológico», 247-249.

<sup>244</sup> Cf. C. POZO, *María en la obra de la Salvación*, 43-48.

misterio redentor de su Hijo, que se consumaría de modo dramático, como «bandera discutida». En efecto — señala Juan Pablo II — María no es sólo una persona individual; también es — como menciona el prefacio — la *Hija de Sión*, es decir, la *mujer nueva* que, al lado del Redentor, comparte su pasión salvadora y engendra en el Espíritu a los hijos de Dios. El Papa, entrelazando tradición, teología y piedad popular, señala de modo muy preciso:

Esa realidad se expresa mediante la imagen popular de las «siete espadas» que atraviesan el corazón de María. Esa representación pone de relieve el profundo vínculo que existe entre la Madre, que se identifica como la *hija de Sión* y con la Iglesia, y el destino de dolor del Verbo encarnado<sup>245</sup>.

Esta identidad de intención, entrega y dolor pone en evidencia que María vivió plenamente el misterio de Jesucristo, que fue descubriendo cada vez más profundamente, gracias a su reflexión sobre los acontecimientos y los eventos ocurridos durante su vida, especialmente en la Presentación en el Templo y en la pérdida y hallazgo (cf. Lc 2,19; 2,51). Con su total correspondencia a la gracia y por su obediencia a las inspiraciones del Espíritu Santo, María ha comprendido su rol colaborador con el plan divino de salvación realizado en su Hijo, de modo consciente y eficaz, tornándose así modelo de fidelidad para toda la humanidad, principalmente para aquellos que están llamados actuar *in Persona Filus Mariae*, como señala de modo muy preciso Juan Pablo II:

María fue asociada de modo único al sacrificio sacerdotal de Cristo, compartiendo su voluntad de salvar el mundo mediante la cruz. Ella fue la primera persona y la que con más perfección participó espiritualmente en su oblación de *sacerdos et hostia*<sup>246</sup>.

### 3.1.3.5. La antífona y la oración después de la comunión

Las oraciones que anteceden y siguen a la comunión eucarística presentan la figura de María como modelo de la Iglesia oferente. María lleva en sus manos al Creador, engendrado por ella «antes de la aurora», expresión poética que no puede ser entendida como conectada con la expresión «nacido del Padre antes de todos los siglos», pues el segundo nacimiento de Jesús se da en el tiempo y no antes de él. Así, la liturgia encuentra un modo poético de relacionar el nacimiento temporal del Mesías con la determinación extra-temporal de la Encarnación del Verbo en una mujer elegida. La «condición de esclavo» (Flp 2,7), voluntariamente asumida por Jesús impedía al Omnipotente presentarse por sus propios medios en el templo material, haciéndolo depender de la acción de su Madre, que «lleva en sus manos al Hijo» que es recibido en los brazos de Simeón, quien lo proclama Señor y Salvador ante los pueblos. La antífona resalta el hecho de que «Simeón lo recibió en sus brazos», recibiendo al Salvador que obedece a la Ley para demostrar que la justicia del cumplimiento de los preceptos judaicos se cambiará en la justicia de la fe que caracteriza la era mesiánica.

---

<sup>245</sup> JUAN PABLO II, *Catequesis sobre el Credo*, V. *La Madre del Redentor*, «La cooperación de la mujer en el misterio de la Redención. Audiencia general del 8 de enero de 1997, 1», 204.

<sup>246</sup> JUAN PABLO II, *Catequesis sobre el Credo*, IV/1. *La Iglesia*, «La devoción a María Santísima en la vida del presbítero. Audiencia general del 30 de junio de 1993, 4», 375.

La intención de colocar exactamente en la antifona de comunión esta afirmación de que Simeón recibe al Niño en sus manos es teológicamente muy precisa, puesto que con la recepción de la Eucaristía el ser humano recibe mucho más de lo que recibió el anciano. Éste lo recibió en sus brazos, el creyente entra en comunión con el Señor sacramentado uniéndose totalmente a Él en una comunión mucho más íntima que la experimentada por Simeón<sup>247</sup>. La antifona señala que el anciano recibió a Jesús de las manos de María, expresión que parece indicar el mejor modo de recibir a Jesús sacramentado: por manos de María. Evidentemente se habla aquí en un sentido espiritual, pero preciso. Así, no se trata de que la transustanciación o la misma distribución del sacramento se dé por manos de ella, mas que el creyente, imitando a Simeón, reciba al Salvador unido a María con la misma actitud con que el representante de las esperanzas mesiánicas de Israel ha recibido de sus manos a Aquel que sería «luz para iluminar a las naciones» (Lc 2,32).

Los dos textos, pero sobre todo la oración después de la comunión, resaltan la relación ejemplar entre la Virgen María, la Iglesia virgen y la asamblea orante. La relación María-Iglesia ilumina el misterio especial confiado a la misma Iglesia que encuentra en María su más excelente miembro y al mismo tiempo su modelo y su Madre<sup>248</sup>. Fiel a su modelo tipológico, la Iglesia refleja la ejemplaridad de María en la liturgia, en la predicación y en la oración eclesial, cumpliendo la profecía hecha por Santísima Virgen en el *Magnificat* (cf. Lc 1,48). María, como primera cristiana, está presente en la Iglesia porque es la figura de la Iglesia, con un rol multifacético: madre, miembro y ejemplo para la misma, siendo un camino para su perfección, como señala Max Thurian:

Pero tampoco el miedo de los excesos debe llevar al silencio y a la ausencia de María en la conciencia cristiana, que constituirán igualmente una infidelidad al Evangelio de Cristo<sup>249</sup>.

El tema de la ejemplaridad de María en relación a la Iglesia es señalado en el inicio del capítulo VIII de *Lumen gentium*, que la declara «tipo y ejemplar acabadísimo de la Iglesia en la fe y en la caridad» (LG 53). María une al Salvador a la Iglesia, difundiendo a sus miembros la gracia de su Cabeza elevada a la gloria, pero también asociando a la misma Iglesia con la Pasión y Resurrección de su Hijo, desde el momento de la Anunciación<sup>250</sup>, cuando aceptó ser madre de quien haría nacer de su sacrificio redentor a la Iglesia. Así, la ejemplaridad de Cristo llega a nosotros también por la ejemplaridad de María, que la ejerce efectivamente en todos los niveles de la Iglesia: a la misma como misterio y sacramento nacido de Cristo, a los sacerdotes, a los

<sup>247</sup> Cf. J.S. CLÁ DIAS, *Lo inédito sobre los Evangelios. Comentarios a los Evangelios dominicales*, VII. Solemnidades – Fiestas que pueden ocurrir en Domingo – Miércoles de Ceniza – Triduo Pascual – Otras Fiestas y Memorias, 37.

<sup>248</sup> Cf. M. SODI, *Con María hacia Cristo. Misas de la Virgen María*, 71

<sup>249</sup> M. THURIAN, *María, Madre del Señor, figura de la Iglesia*, 258.

<sup>250</sup> Cf. G. PHILIPS, «Perspectives mariologiques: Marie et l'Église. Essai bibliographique, 1951-1953», 465.

religiosos y a los fieles. El texto de *Lumen gentium* (63) sugiere la idea de que la imitación de María no es una mera opción, sino una exigencia para la Iglesia<sup>251</sup>.

La misma *Colección de Misas* presenta en sus *Orientaciones generales* (6-10) la ejemplaridad de María como modelo de la Iglesia que escucha y predica la palabra de Dios, vive y se alimenta de la Palabra encarnada. Sin embargo, en cada uno de los misterios celebrados en las misas propuestas por la *Collectio Missarum*, María aparece como modelo de alguna virtud a ser imitada. En cada breve introducción puesta al comienzo de los distintos formularios se sugiere la ejemplaridad de María para la vida concreta de la Iglesia, proponiendo un verdadero «redescubrimiento» de su ejemplaridad en los distintos momentos del año litúrgico<sup>252</sup>. En el caso específico de este formulario, María es presentada como un destacado modelo para la Iglesia, que ruega al Padre que la Iglesia virgen (*Dc*), a ejemplo de la esclava del Señor (cf. Lc 1,38), «conserva sin mancha la fe, fortalezca la esperanza y alimente, en el cielo, la caridad intensa» (*Co*)<sup>253</sup>; finalmente, pide que la Iglesia y todos los fieles puedan, a imitación de María, servir al Padre «con corazón sincero», saliendo «con la lámpara de la fe encendida [...] al encuentro del Esposo» (*Dc*; cf. Mt 25,1-13)<sup>254</sup>, para llevar el mensaje de Cristo y su propia presencia en la celebración eucarística, en la cual, la persona de María siempre estará presente como modelo de oferente, de orante, de Madre y de imitadora de Cristo.

### 3.2. Las misas de la Virgen María junto a la cruz del Señor I y II<sup>255</sup>

La *Colección de Misas de la Virgen María* presenta dos formularios para la contemplación del misterio de María junto a la cruz, para celebración durante el tiempo litúrgico de la Cuaresma, que está organizado a semejanza del camino de Jesús hacia la ciudad santa de Jerusalén, lugar de su obediencia<sup>256</sup>. Esta mirada hacia el Calvario es precisamente el enfoque apropiado para descubrir un aspecto muy profundo de la misión de María, que comparte el sacrificio de su Hijo, manteniendo íntegra la fidelidad a su vocación, unida a los sufrimientos de Cristo que son renovados litúrgicamente en el sacramento realizado sobre el altar. Los dos formularios son unánimes en subrayar ese momento especial de la participación de María en la obra salvífica de su Hijo, presentando una selección de textos bíblicos y eucológicos armónicamente distribuidos, con rica y profunda base teológica para dirigir la atención del celebrante y de los creyentes hacia la participación de la Virgen Madre en los misterios que serán renovados en la celebración litúrgica<sup>257</sup>.

---

<sup>251</sup> Cf. R. CASANOVAS, «Ejemplaridad de María en la Iglesia», 273-274.

<sup>252</sup> Cf. J. CASTELLANO, *Liturgia y vida espiritual. Teología, celebración, experiencia*, 216.

<sup>253</sup> Cf. CMVM 56.

<sup>254</sup> Cf. M. SODI, *Con María hacia Cristo. Misas de la Virgen María*, 71.

<sup>255</sup> Serán utilizados los numerales romanos I y II para identificar los formularios, que en la *Colección de Misas de la Virgen María* aparecen como 11 y 12, respectivamente.

<sup>256</sup> Cf. CMVM 72.

<sup>257</sup> Cf. M. SODI, *Con María hacia Cristo. Misas de la Virgen María*, 79.

La expresión de san Pablo en la Carta a los Colosenses, «completo en mi carne lo que falta a las tribulaciones de Cristo» (1Col 1,24), citada en la oración colecta, se aplica de modo muy preciso a la presencia de María a los pies de la cruz. Sería totalmente equivocado imaginar que faltaba algo al sacrificio total y definitivo del Redentor, pero la expresión de Pablo indica que él debe llevar a cabo su propio itinerario apostólico, al que llama «tribulaciones de Cristo en mi carne» y que reproduce el sufrimiento de Cristo en su manera de vivir y sufrir por Él y para el anuncio del Evangelio y crecimiento de la Iglesia<sup>258</sup>. Esta es la perspectiva teológica que se debe tener en vista al aplicar esta expresión a María: ella participa como socia del Redentor, ofreciendo su sufrimiento con el mismo objetivo que su Hijo lo hace, es decir, redimir a la humanidad y hacer nacer a la Iglesia. María, junto a su Hijo moribundo (*Co – I*), ofrece unida con Él el sacrificio redentor, cooperando generosamente y permaneciendo intrépida junto al altar de la cruz (*So – I*), como el sacerdote que ofrece la víctima de holocausto al Padre, para redimir al género humano, asociando sus dolores de madre a la pasión de su Hijo (*Co – II*).

La lectura propuesta en el primer formulario deja clara la decisión firme de María junto a la cruz. La Carta a los Romanos (8,31b-39) afirma que Dios «no perdonó a su propio Hijo», entregándolo por nosotros para resucitar e interceder por los hombres. En función de esto, Pablo certifica la fortaleza e intrepidez que debe tener un cristiano por confiar en el único Redentor. Esta fue la confianza de la «primera discípula», la cristiana por excelencia. Nunca se escuchó en los Evangelios, ni en los apócrifos, ni siquiera de los enemigos de la Iglesia, que en algún momento María tuviera miedo. ¿Quién la podría separar de su Hijo? ¿Aflicción, angustia, persecución? Para ella ni muerte ni vida, ni fuerza cualquiera venida de la tierra o de los infiernos podría apartarla del amor inseparable a su Hijo (*Pl – I*). Allí estaba la Madre de Jesús, junto a la esposa de Cleofás y a la Magdalena, para recibir a toda la humanidad bajo su protección, representada por el discípulo amado (*Ev – I*).

La lectura propuesta para el formulario II presenta a Judit<sup>259</sup> — figura de María — que es alabada por Ozías por exponer su propia vida, en cuanto miembro de la estirpe de Israel, procediendo con rectitud en presencia de Dios, aplastando la cabeza del enemigo y salvando con su inocencia, a su pueblo. Este episodio muestra que el lamento de Jesús de que «los hijos de las tinieblas son más astutos que los hijos de la luz» (Cf. Lc 16,8) no es una queja fatalista, sino un estímulo a la superación, como se encuentra en la valentía de esta heroína que puso en riesgo su vida, manteniendo la pureza virginal de la paloma, pero utilizando de una astucia que supera a cualquier serpiente, para salvar a su pueblo de la muerte declarada por el enemigo. Judit es justamente alabada en la Escritura por esta acción que prefigura a aquella que es ensalzada por su valentía, por las infinitas penas que ha sufrido junto a su Hijo moribundo (*Co – I*), cambiando radicalmente la suerte del pueblo con el valor proveniente de Dios, cooperando generosamente al permanecer intrépida junto al altar de la cruz (*So – I*), para obtener

---

<sup>258</sup> Cf. *Biblia de Jerusalén*. Nota explicativa a Col 1,24.

<sup>259</sup> Jdt 13,17-20.

que la plenitud de gracias conquistadas por el sacrificio de Jesús «inunde con su amor» a la Iglesia y al mundo entero (*Dc – I*). María, como Virgen que no teme las amenazas, es la fortaleza de sus hijos para que no desfallezcan frente a las persecuciones ostensivas o veladas, guardando siempre íntegra su fe, como ella ha guardado íntegra la fidelidad prometida al Esposo (*Pr – I*).

El Evangelio es idéntico para los dos formularios (Jn 19,25-27) y presenta la escena del *Testamentum crucis* en que Jesús entregó a María su discípulo amado y entregó su Madre a Juan, quien la recibe y la introduce en su casa, en su vida<sup>260</sup>. Cuando Juan relata este episodio, pretende dejar clara la intención profunda y plenamente mesiánica de las palabras de Jesús en la cruz, que no pretendía con ellas remediar la orfandad de su Madre, sino la orfandad espiritual del discípulo<sup>261</sup>. Esta perícopa joánica recuerda la idea del «parto doloroso de María» y por tanto toda la doctrina de su maternidad espiritual sobre la Iglesia y sobre todos los cristianos, inaugurando una relación nueva entre ella y los hombres. Con su encarnación, Jesús ya había inaugurado una relación nueva de la humanidad con Dios: en el Antiguo Testamento la relación del hombre con Yahveh comportaba la infinita distancia entre Creador y criatura, ningún hombre conocía su rostro, sino que al mismo Moisés se le fue permitido sólo ver las «espaldas» (Ex 33,23). Jesús inicia un nuevo tiempo que supera la revelación veterotestamentaria conquistando con su sangre sacrificial la filiación divina para la humanidad. Se comprende así que lo que Jesús dijo a María desde lo alto del madero es una revelación de cómo los hombres pueden y deben relacionarse con Dios. De modo análogo, las palabras de Jesús en la cruz inauguran una relación nueva entre los hombres y María: si la Madre de Dios ya era madre de los hombres por su participación en la obra salvífica de su Hijo, esta realidad antes desconocida es revelada por Jesús en su momento pre-agónico, permitiendo a Juan, y a todos los demás «discípulos amados», dirigirse a María ya no con la expresión que el Evangelista usa en sus relatos: *mujer*, o *la Madre de Jesús*, sino directamente «madre» en sentido propio y directo.

Los textos eucológicos presentan a María como «la Virgen Madre dolorosa que estuvo junto a la cruz de su Hijo moribundo» (*Co – I*; cf. *Pr – I*). María es presentada aquí como *socia passionis*, la mujer que está totalmente asociada a la Pasión (*Pr – II*), como la que comparte los dolores de Cristo (*Co<sub>2</sub> – II*), de tal modo que se encuentra la afirmación de que Dios mismo «ha asociado los dolores de la Madre a la pasión del Hijo» (*Co<sub>1</sub> – II*). En la antífona de comunión (II) la Iglesia reconoce el misterio de la unión de María con la muerte del Señor, exaltando el *martirio de María* con estas palabras: «Dichosa tú, Virgen María, que, sin morir, mereciste la corona del martirio junto a la cruz del Señor». Esta *compasión* de María establece un misterioso, real e inescindible lazo de unión con la pasión salvadora de Jesús, realidad sintetizada sobre

---

<sup>260</sup> En la Encíclica *Redemptoris Mater*, Juan Pablo II explica esta escena: «Como es bien sabido, en el texto griego la expresión “εἰς τὰ ἴδια” supera el límite de una acogida de María por parte del discípulo, en el sentido del mero alojamiento material y de la hospitalidad en su casa; quiere indicar más bien una comunión de vida que se establece entre los dos en base a las palabras de Cristo agonizante» (RM nota 130).

<sup>261</sup> M. GARRIDO BONAÑO, «La compasión de la Virgen María en los himnos litúrgicos de su fiesta», 322

todo en el segundo formulario<sup>262</sup>. Nadie ha experimentado como María el misterio de la cruz sufrido por Cristo, en el cual se realiza la unión perfecta entre la justicia y la misericordia, prevista en el Salmo 85,11: «Justicia y la Paz se besan». Junto a la cruz del Señor, la Madre de Dios acogió ese misterio con total aceptación, uniéndose a la dimensión verdaderamente divina de la redención, llevada a cabo en el Calvario mediante la muerte de su Hijo, con el sacrificio de su corazón de madre, que en esta situación límite reitera su *fiat* definitivo<sup>263</sup>.

### 3.2.1. Temas fundamentales

El conjunto de los dos formularios presenta un amplio panorama de temas marianos en su relación directa con la consumación sacrificial de la salvación humana obrada en el Gólgota. María está totalmente unida a la ofrenda y a la inmolación, su sufrimiento no puede ser comprendido fuera de esta doble perspectiva, pues de lo contrario estaría reducido al dolor humano vivido por cualquier otra persona. María, ontológicamente criatura, no puede ser considerada como «cualquier otra criatura». Existe una característica de singularidad: ella es la Madre del Verbo encarnado. Ésta es una realidad única, concreta, histórica, personal y realizada en ella por Dios, que se hizo hombre con su participación activa y voluntaria. Esta singularidad de María exige la consideración de la singularidad de su dolor. Si su persona es singular por ser ella la Madre del Dios-Redentor, su dolor será también singular por la total unión con el dolor de su Hijo que se sacrifica para redimir a la humanidad y, a través de esta redención única, reconciliarla con el Creador.

A los pies de la cruz, María tomaba una actitud semejante a la que tomó en la gruta de Belén: la adoración a su Hijo en su esencia y no en las apariencias externas. En la cuna, la pobreza y la impotencia material no le impedían ver la divinidad del Salvador que Dios confiara a sus cuidados maternos. Agonizante y después muerto en la cruz, en la aparente impotencia frente a las fuerzas del mal y del poder humano, María contemplaba al Redentor que con la consumación de su sacrificio salvó a toda la humanidad y cuyo cadáver inerte resucitaría en gloria al tercer día. Reflexionando sobre esta doble paradoja, comenta Jean Lafrance:

El pueblo, los discípulos y hasta los apóstoles estaban con Jesús cuando triunfaba; su Madre velaba sobre él cuando todavía no era nada y cuando ya no era nada<sup>264</sup>.

Junto a la cruz María cumplía un rol específico: ella no decidió el sacrificio, pero decidió unirse totalmente a él. Se encuentra aquí una semejanza y una diferencia en relación a la Encarnación: el ángel esperó la decisión de la Virgen para que el Espíritu Santo la cubriese con su sombra y el Hijo de Dios se hiciese Mediador de redención entre Dios y los hombres; en la cruz, Dios aceptó la compasión de María en total unión con la pasión del Redentor, para que la humanidad redimida pudiera participar, en grado distinto, de la redención obrada por el Verbo encarnado. Por tanto, en este momento

<sup>262</sup> Cf. M. SODI, *Con María hacia Cristo. Misas de la Virgen María*, 80.

<sup>263</sup> Cf. JUAN PABLO II, Carta Encíclica *Dives in misericordia*, sobre la misericordia divina, n. 9, 44.

<sup>264</sup> J. LAFRANCE, *En oración con María, la Madre de Jesús*, 257.



crucial que se desarrollaba delante de toda la historia de la humanidad, María no era una simple asistente, o una madre que contempla el triste destino de su hijo, ella tenía una función activa, participativa del dolor de Cristo, ofreciendo sacrificialmente su dolor espiritual en total unión con la inmolación de su Hijo, para la salvación de la humanidad.

### 3.2.2. La Madre que participa de la pasión de su Hijo

A los pies de la cruz, María vivía junto con el Crucificado una relación intrínseca con el misterio allí realizado, como señala san Atanasio al afirmar que su presencia junto a la cruz era intrínsecamente diversa de la presencia de todas las demás personas: en ella se realizó la condición de posibilidad de lo que allí se estaba consumando. Efectivamente, las palabras con que Juan describe lo ocurrido en lo secreto de María (el Verbo se hizo carne<sup>265</sup>) adquieren en este momento culminante la expresión que le dará Pablo cuando escribe a los fieles de Galacia (3,13): Cristo se hizo maldición por nosotros<sup>266</sup>. Las dos realidades ocurren en María de modo completo: en ella el Verbo se hizo carne, unido a ella, se hizo maldición. En los dos casos con el mismo objetivo: la salvación de la humanidad. Esta unidad de objetivos permite a María representar también a la Iglesia como realización eminente y modelo supremo de la unión de Cristo con su Esposa mística<sup>267</sup>. Esta relación del ofrecimiento de María como realización y modelo de la Iglesia indica, «del otro lado de la medalla», la relación del ofrecimiento de la Iglesia en cada renovación litúrgica del sacrificio del Señor con este primer ofrecimiento que María hace de la Víctima a Dios, en total dependencia de Cristo y en grado infinitamente diverso, cooperando así con la obtención de aquellos fines que guiaban la oblación definitiva de Jesús.

La *consatisfacción* de María junto a la cruz es recordada por Juan Pablo II al enseñar que la cooperación de María tiene un significado diferente de la de los demás cristianos, puesto que ella coopera en la obra salvífica que culmina con el sacrificio del Calvario y la cooperación individual de cada cristiano se realiza después del acontecimiento de la cruz, cuyos frutos se comprometen a difundir mediante la oración y el sacrificio. En el caso de la participación de María, ésta se realizó durante el acontecimiento mismo y en calidad de madre, extendiéndose, por tanto, a la totalidad de la obra salvífica de su Hijo y subordinada a Él<sup>268</sup>. Esta acción dinámica y colaboración eficaz en la obra salvífica de Cristo continúa ininterrumpidamente actuante hasta el fin de los tiempos, como señala *Lumen gentium*, especialmente en los numerales 53 y 63.

El tema de la participación de María en la pasión de su Hijo, presente en los formularios de esas misas, hace eco a las enseñanzas del Concilio Vaticano II al señalar la obediencia de María, en virtud de la cual ella «vino a ser causa de la salvación propia

---

<sup>265</sup> Jn 1,14.

<sup>266</sup> Cf. SAN ATANASIO, *Ad Epictetum episcopum Corinthi contra haereticos epistola*, 6-7: PG, 26, 1062.

<sup>267</sup> Cf. J. LAFRANCE, *En oración con María, la Madre de Jesús*, 153.

<sup>268</sup> Cf. JUAN PABLO II, *Catequesis sobre el Credo*, V. *La Madre del Redentor*, «María, cooperadora en la obra de la redención. Audiencia general del 9 de abril de 1997, 2», 229-230.

y de la del género humano entero» (LG 56). La influencia decisiva de la obediencia de la Virgen que se une, en el ara de la cruz, a la obediencia del Hijo de Dios que «aprendió la obediencia a través del sufrimiento» (Hb 5,8), no es sorprendente — observa Jean Galot —, porque convenía que la nueva Eva siguiera el camino del nuevo Adán<sup>269</sup>. De este modo se comprende la relación entre la aceptación y la obediencia de María, puesto que ella aparece aquí como primer y principal miembro del cuerpo místico de Cristo y por eso estaba apta para representar al género humano en la *consatisfacción* unida a la satisfacción sacrificial de Cristo, como fue la representante de la humanidad al prestar su consentimiento a la obra salvífica que ya estaba incoada en la Encarnación. Evidentemente, esta *consatisfacción* de María no es complementaria a la satisfacción de Cristo, no pudiendo aumentar su valor, en sí mismo infinito, sino que con su asociación a la obra de Cristo, María representó a todos los hombres para que se cumpliera el orden de la economía divina en la redención, a la cual quiso Dios que cooperara la Santísima Virgen, uniendo su satisfacción a la condigna satisfacción de Cristo<sup>270</sup>.

La asociación de María en la pasión de su Hijo abarca todos los aspectos de este evento salvífico. La liturgia de la Pasión presenta el sacrificio ofrecido en el madero al mismo tiempo como causa de salvación para todos y realización de la señal divisoria profetizada por Simeón y, consecuentemente, causa de juicio y condenación para los que rechazan el don infinito de esta oblación victimal. Por eso, el prefacio I de la misa de la Pasión del Señor señala la *fuerza de la cruz*, por la cual: «El mundo es juzgado como reo y el Crucificado exaltado como juez poderoso»<sup>271</sup>. En este «tribunal» en que el Juez está elevado ofreciéndose por la redención de los reos, está de pie la madre del Juez, al mismo tiempo «poderosa intercesora»<sup>272</sup> y, como unida al *signo de contradicción* que se eleva a la vista de todos, es también rechazada por aquellos que no aceptan el don de la salvación alcanzado por su Hijo, tornando su presencia de co-oferente, también una presencia de co-juez con Cristo que es exaltado en la cruz como «Juez poderoso».

### 3.2.3. Nueva Eva en quien se cumplen las profecías

Entre los «temas fundamentales» de los dos formularios que estamos estudiando, se encuentra la íntima relación entre la comprensión patrística de la misión de María como la *nueva Eva* y las profecías que se cumplen en ella y a través de ella. En este sentido, es importante considerar que san Mateo insiste en demostrar a sus lectores el cumplimiento de las profecías mesiánicas veterotestamentarias en la Persona de Jesús, nacido de María y procedente de la estirpe de David; avalando las mismas y aplicándolas explícitamente a Jesús y a María. Además, Mateo (2,5-6) combina la

<sup>269</sup> Cf. J. GALOT, «María, tipo y modelo de la Iglesia», 1197.

<sup>270</sup> Cf. G. ALASTRUEY, *Tratado de la Virgen Santísima*, 564-565.

<sup>271</sup> MR, 459.

<sup>272</sup> Cf. *Oración sobre las ofrendas de la solemnidad de la Inmaculada Concepción*. MR, 787; *Antífona de entrada de la misa común de Santa María Virgen (2)*. MR, 805.

profecía de Mi 5,1-3 con el texto de 2S 5,2 para indicar que naciendo en Belén para apacentar al pueblo de Israel, se cumplía en la Persona de Jesús el oráculo profético, siendo el único evangelista que relata la visita de los Magos (Mt 2,11), señalando los dones ofrecidos que eran los mismos prometidos al «Mesías-Rey» (cf. Is 60,6).

Entre los textos veterotestamentarios que la Iglesia reconoce que «tal como se leen en la Iglesia y tal como se interpretan a la luz de una revelación ulterior y plena» (LG 55) contienen una profecía que se cumple en María, se encuentra el primer anuncio del Mesías (Gn 3,15), que es precedido de la previsión de la *mujer* de cuyo linaje Él brotaría como el «vástago de Jesé» (cf. Is 11,1). En efecto, en la Epístola Apostólica *Ineffabilis Deus* (9), entre los principales argumentos bíblicos que fundamentan el Dogma de la Inmaculada Concepción, se encuentra la mención a esta importante perícopa veterotestamentaria:

Las palabras con las que Dios [...] aplastó la osadía de la engañosa serpiente [...] enseñaron que, con este divino oráculo, fue de antemano designado clara y patentemente el misericordioso Redentor del humano linaje, [...] y designada la santísima Madre, la Virgen María, [...]. Por lo cual, así como Cristo, mediador de Dios y de los hombres, asumida la naturaleza humana, [...] así la Santísima Virgen, unida a Él con apretadísimo e indisoluble vínculo hostigando con Él y por Él eternamente a la venenosa serpiente, y de la misma triunfando en toda la línea, trituró su cabeza con el pie inmaculado».

Como fue ampliamente visto anteriormente, María es la *nueva Eva* en la cual se opera la *recirculatio* en unión con la *recapitulatio* obrada por Cristo. En María, la *nueva Eva*, se cumplen las profecías mesiánicas del Antiguo Testamento que mencionaban de alguna forma una presencia femenina o la maternidad en relación al Mesías prometido.

Con el espíritu propio de los Padres de la Iglesia<sup>273</sup>, san Bernardo explica que Eva, aceptando la invitación al pecado, se asemeja a una propiedad que se abre a su enemigo por manos de su propietario y entrega a la humanidad entera para que la serpiente inocule su veneno mortal. Con esa acción, Eva se transformó de *madre de todos los vivientes* en fuente de la muerte para todos los que de ella nacieron. En esta propiedad abierta, María florece como una vida nueva, deseada por Dios para dar vida humana al Verbo que en ella se encarna, tornándose madre de todos los que pueden gozar de la vida verdadera. Con su fidelidad, María nos facilitó el contraveneno de la salud a los varones y mujeres. La primera Eva fue cómplice del engaño, la segunda, cooperadora del perdón; aquélla incitó a la rebelión, ésta aceleró la redención<sup>274</sup>.

Cuando los Padres presentan a María en su consentimiento al anuncio del ángel, aceptando libremente la Maternidad Divina según el plan salvífico de Dios, como antítesis de Eva desobediente, no piensan que éste sea el único acto mariano que

---

<sup>273</sup> El Papa Pío XII inicia la Encíclica *Doctor Mellifluus* con la expresión de Joannis Mabillon, que en el prefacio general de la *Opera omnia* de san Bernardo (n. 23) declara el abad de Claraaval el *ultimus inter Patres, sed primis certe non impar*, no en sentido cronológico, sino en el sentido teológico y doctrinal. Cf. Pío XII, «Carta Encíclica *Doctor Mellifluus*, sobre el centenario de la muerte de san Bernardo de Claraaval», 369.

<sup>274</sup> Cf. SAN BERNARDO DE CLARAVAL, *Obras completas de san Bernardo*, IV. *Sermones litúrgicos* (2º), «Sermo in dominica infra octavam Assumptionis, 2», 395-397.

manifiesta el contraste entre una y otra. En Cristo la superabundancia de la gracia que vence el pecado — el acto de injusticia de la primera pareja humana —, se manifiesta en la inmolación hasta el sacrificio total de la cruz, que es co-participado por María de modo paralelo a la co-participación de Eva en el pecado de Adán<sup>275</sup>.

### 3.2.4. Modelo de la Iglesia

El Evangelio propuesto para los dos formularios de esta misa (Jn 19,25-27) es el que presenta a María junto a la cruz. Al ver a su Madre y cerca de ella al discípulo amado, Jesús confió a ella una maternidad nueva al decir: «Mujer, ahí tienes a tu hijo».

Sobre este tema es muy pertinente la observación de García Paredes sobre este momento histórico, conocido como el *Testamentum crucis*:

No se trata de palabras «sacramentales», que instituyen una realidad que no existía antes, sino palabras de revelación que manifiestan lo que estaba oculto: que ella es la «madre espiritual», que él es «su hijo espiritual», y ambas cosas, maternidad-filiación, en el contexto del discipulado de Jesús<sup>276</sup>.

Es necesario concluir, por tanto, que la maternidad espiritual de María sobre la humanidad encuentra raíces más profundas en su participación activa en la salvación del género humano. En ese momento Jesús la entregaba como madre a toda la humanidad, pero Juan Pablo II observará un detalle importante: Él proclamaba esa maternidad con respecto a un sacerdote, el discípulo amado, que daría continuidad al ofrecimiento del único Sacerdote y soberano que abandonaba el mundo. Con este *Testamentum crucis* la maternidad de María adquiriría una fuerza concreta e inmediata en relación al Apóstol sacerdote, extendiéndose a la interminable serie de sus sacerdotes hasta el fin del mundo, confiando, de esa manera, a la Iglesia y a cada uno de los sacerdotes, al igual que al discípulo amado, a la maternidad de María<sup>277</sup>.

Acto seguido, Jesús dijo a Juan: «Ahí tienes a tu madre» (Jn 19,27). Estamos delante de una acción de perspectivas universales y eternas. Estas palabras de Jesús no están restringidas a los oídos que las escuchan en el momento, sino que pasan a las páginas de la Revelación escrita para que se conozca toda la amplitud de su significado, proclamando por los siglos que María, por su asociación con Jesús, nos había engendrado mística y dolorosamente para la vida de la gracia, confirmando con eso su misión a la maternidad espiritual sobre los hombres iniciada con la maternidad del Salvador de toda la humanidad<sup>278</sup>.

En una impresión primera, estas palabras parecen expresar la intención natural de Jesús de proporcionar un cuidado material a su madre que quedaría «huérfana» de su

<sup>275</sup> Cf. M. GARRIDO BONAÑO, «María reconciliadora, según sus himnos litúrgicos medievales», 167. El artículo presenta un esmerado análisis de los himnos medievales que señalan la cooperación de María a la Redención.

<sup>276</sup> J.C-R. GARCÍA PAREDES, *Mariología*, 149-150.

<sup>277</sup> JUAN PABLO II, *Catequesis sobre el Credo*, V. *La Madre del Redentor*, «La devoción a María Santísima en la vida del presbítero. Audiencia general del 30 de junio de 1993, 4», 375-376.

<sup>278</sup> Cf. J.M. CASCANTE, *El culto debido a María. Razón de ser, características*, 223.

único hijo<sup>279</sup>, encomendándola a la tutela del discípulo amado. Sin embargo, como fue visto, en el versículo anterior, Jesús había dicho: «Mujer, ahí tienes a tu hijo» (Jn 19,26), es decir, entregaba a Juan, y en su persona a toda la humanidad, a los cuidados de María, a quien llama *mujer*, identificándola con la *mujer* del *Protoevangelio*, con la *nueva Eva* en quien se cumplen todas las profecías y con la misteriosa *mujer* del Apocalipsis, que acompaña la victoria escatológica de su Hijo. Ampliando los horizontes se encuentra en san Juan la representación de todos los hombres y especialmente de los creyentes, haciendo lucir de modo claro la maternidad espiritual de María, sin desaparecer el sentido anterior, también verdadero. Esta filiación adoptiva del apóstol Juan se reviste así de un carácter simbólico y tipológico para todos los hombres, en especial los creyentes y los sacerdotes<sup>280</sup>, como afirma claramente el papa León XIII en la Encíclica *Adiutricem populi*, n. 3:

En Juan, como perpetuamente ha sentido la Iglesia, quiso Cristo designar a todo el género humano y en particular a aquellos que por la fe le están adheridos<sup>281</sup>.

La recomendación que Jesús da al Apóstol predilecto de tratar a María como a su propia madre, a la luz de las palabras que ella había proferido por inspiración del Espíritu Santo en la visita a su prima Isabel y que pueden ser consideradas el origen del culto mariano, suenan como una convocatoria a promover el culto a la Madre de Dios, particularmente el litúrgico (LG 67).

La imitación de María propuesta por el Concilio para la Iglesia no es opcional como sería la de uno u otro santo, sino profundamente necesaria en su desarrollo, lo que exige un profundo esfuerzo de imitación de María por la Iglesia, puesto que la Santísima Virgen es tipo de la virginidad y de la maternidad de la Esposa de Cristo, como señala Jean Galot:

Desde el momento en que María es el «prototipo» o modelo de la Iglesia, y un modelo que entra en la realidad primordial de la Iglesia, la conformación con la perfección de María es una ley de la estructura misma de la Iglesia; la imitación viene exigida por la esencia íntima de la Iglesia<sup>282</sup>.

La ejemplaridad de la Virgen en relación a la Iglesia aparece hartamente atestiguada en los dos formularios, acentuando nuevas dimensiones de este rol mariano

---

<sup>279</sup> El P. Juan María Cascante explica que este argumento fue utilizado muchas veces para defender la perpetua virginidad de María frente a las herejías que la contradecían. Es necesario observar, sin embargo, que una preocupación material de Jesús por el sostenimiento material de su Madre no encaja de ningún modo con los pensamientos y el sentir de nuestro Salvador que está agonizando en el madero. Poner esta visión como la preocupación principal de Cristo al proferir estas palabras parece incompatible con la grandeza divina de Jesús, que, además, conocía perfectamente su resurrección y el desarrollo posterior de la Iglesia. Este puede ser, por tanto, un primer nivel de interpretación, no limitante, que pide niveles más teológicos para su correcta hermenéutica.

<sup>280</sup> Cf. J.M. CASCANTE, *El culto debido a María. Razón de ser, características*, 58-59.

<sup>281</sup> «*In Ioanne autem, quod perpetuo sensit Ecclesia, designavit Christus personam humani generis, eorum in primis qui sibi ex fide adhaerescerent*». LEÓN XIII. «Carta Encíclica *Adiutricem populi*, sobre el Rosario de Nuestra Señora», 150.

<sup>282</sup> J. GALOT, «María, tipo y modelo de la Iglesia», 1192

en relación al Cuerpo místico de Cristo. Contemplando a María junto a la cruz, la Iglesia es invitada a seguir su ejemplo de unión total con el Señor crucificado. La Madre Dolorosa que comparte el dolor salvífico de su Hijo, se convierte así en «modelo de la Iglesia Esposa, que como Virgen intrépida, sin temer las amenazas ni quebrarse en las persecuciones, guarda íntegra la fidelidad prometida al Esposo» (*Pr – I*)<sup>283</sup>.

### 3.2.5. Acción del Espíritu Santo

La acción del Espíritu Santo está presente, de modo muy evidente, en dos momentos clave: en la Encarnación del Verbo y en Pentecostés. Sin embargo, «la persona que une estos dos momentos es María: *María en Nazaret* y *María en el cenáculo de Jerusalén*. En ambos casos, su presencia discreta, pero esencial, indica el camino del *nacimiento del Espíritu*»<sup>284</sup>.

Los dos formularios de misas propuestos para la contemplación de la «Virgen María junto a la cruz del Señor» asocian los méritos del sacrificio de Cristo, Sumo Sacerdote, con los dolores sufridos y soportados por la Virgen-Madre y la acción del Espíritu Santo, «presente con plenitud en la Iglesia» (*Dc – I*) y señalan que esta acción pneumatológica que actúa en el momento central de la celebración eucarística (la transubstanciación de los dones) estuvo presente también en el Gólgota, donde María estaba totalmente asociada al sufrimiento de su Hijo. Por este motivo, si María estuvo asociada al sacrificio de la cruz, estará asociada al sacrificio del altar, donde actúa el mismo Espíritu Santo, como señala la oración sobre las ofrendas del segundo formulario:

Transforma, Señor, estos dones con la acción del Espíritu Santo, para que, *por el sacrificio del altar, al que se asocia la santísima Virgen*, se borre el pecado del mundo y se nos abran las puertas del cielo.

Subrayamos a propósito la afirmación de este texto eucológico de que María se asocia al sacrificio del altar, pues viene totalmente de encuentro al tema que estamos estudiando: la presencia de María actualizada en el sacrificio eucarístico. Todo lo que se ha pasado en la pasión de Cristo de una manera real y cruenta, se celebra ahora en el misterio<sup>285</sup>. Es exactamente en el momento de hacer esta celebración que la Iglesia mira a María reconociendo que ella *se asocia al sacrificio del altar* y recordando esta asociación para pedir al Señor la remisión de todos los pecados y la apertura de las puertas del cielo, cerradas por el pecado de los primeros representantes de la humanidad.

### 3.2.6. Designio de salvación

Como se ha visto anteriormente, es muy importante considerar la unión de intenciones entre Jesús y María en el evento de la cruz, es decir, el mismo designio de obediencia al Padre y de alcanzar la salvación de la humanidad que movía la acción

<sup>283</sup> Cf. M. SODI, *Con María hacia Cristo. Misas de la Virgen María*, 80-81.

<sup>284</sup> RM 24.

<sup>285</sup> Cf. CMVM, 76.

tanto del Crucificado cuanto de la Madre oferente. Ratificando plenamente esta doctrina, la antifona del Evangelio atestigua la postura de alma y la firmeza de designio que guiaba a la voluntad de María: «firme en la fe, confortada por la esperanza, abrasada por el fuego de la caridad». En su unidad de designio con su Hijo, María no dudó en exponer su vida, ante la humillación de su pueblo, como Judit no dudó en enfrentar el peligro y vencer definitivamente al enemigo de su nación. Los dolores que María no sufrió al dar a luz a su Hijo, los padeció inmensamente al hacer renacer para Dios a los nuevos hijos conquistados por la sangre de Cristo (cf. *Pr* – II); por eso, la antifona de comunión (II) exalta a María que mereció la corona del martirio por unirse al sacrificio voluntario de Jesús. La precisión de esta afirmación señala la necesidad de poner de relieve la inserción orgánica de la persona y de la misión de María en los designios salvíficos de Dios en la historia de la salvación. Así, es el mismo Padre quien ha decidido salvar a los hombres a través de la Encarnación de su Hijo y de la misión del Espíritu Santo y, por tanto, es del mismo Padre la determinación de introducir a María en el misterio de la Encarnación<sup>286</sup> y, con ello, en el misterio que se realiza con el sacrificio de Cristo en el Calvario — y renovado en cada altar —, al cual María está totalmente unida en el mismo designio trinitario.

La unión de designios entre Jesús y María es constante en toda su vida, culmina de modo real e histórico en la cruz y se celebra en el hoy de la liturgia, en carácter místico, por el sacrificio del altar, al cual también «se asocia la santísima Virgen» (*So* – II) para alcanzar el designio de Dios al sacrificar su Cordero: borrar los pecados de la humanidad.

El formulario propone a los fieles que se asocien a los sentimientos de María que son al mismo tiempo de dolor y de certeza, de sufrimiento y de gozo, pues a pesar de la realidad histórica de todo su dolor, ella nunca dudó de la resurrección de su Hijo y del cumplimiento glorioso de los designios que le movían a ofrecerse en oblación por la humanidad. Por tanto, los fieles deben estar alegres cuando comparten «los padecimientos de Cristo, para que, cuando se manifieste su gloria» rebosen de gozo (*Ant com* 2 – II; 1P 4,13) y «llevando la cruz de cada día», puedan «participar de la resurrección de Cristo» (*Dc* – II)<sup>287</sup>.

### 3.2.7. Sufrimientos compartidos

Los textos eucológicos propuestos para las misas de la Virgen María junto a la cruz del Señor repiten a menudo la idea de que María comparte con Cristo los sufrimientos que éste padece en el madero sagrado. Las tres oraciones colectas renuevan de modo especial esta idea de los sufrimientos compartidos. Inicialmente se afirma que con las penas cotidianas de los miembros de la Iglesia, Dios completa por un designio misterioso de su providencia «lo que falta a la pasión de Cristo» (cf. Col 1,24), relacionando esta participación de todo miembro de la Iglesia con la unión de María, modelo de la comunión de intenciones con el Salvador, de modo que se pide al Padre

---

<sup>286</sup> G. BARAÚNA, «La santísima Virgen al servicio de la economía de salvación», 1167, 1171.

<sup>287</sup> Cf. CMVM 76.

que conceda a los fieles y a toda la Iglesia que, «a imitación de la Virgen Madre dolorosa que estuvo junto a la cruz de su Hijo moribundo» (Co – I), los cristianos permanezcan junto a los hermanos sufrientes, conscientes de que esta acción no es mera filantropía u obligación material, sino imitación de María que se une al dolor de Jesucristo en la cruz. Esta acción de la Madre en compartir los sufrimientos de su Hijo ofrecidos en la cruz es asociada por el propio Dios a la pasión de Jesucristo no solo para alcanzar el perdón de las culpas, sino también para «despojar al hombre de la triste herencia del pecado», a fin de que «se revista de la luminosa novedad de Cristo» (Co<sub>1</sub> – II). Esta idea recurrente de los «sufrimientos compartidos» entre Jesús y María aparece de modo literal en la oración colecta opcional para el segundo formulario, a la cual se une la idea de la actualización de la acción mariana; es decir, no se restringe a un hecho pretérito, sino que se renueva cotidianamente haciendo crecer «cada día más» los frutos de la redención:

Dios nuestro, que quisiste que al pie de la cruz de tu Hijo estuviera también su Madre, compartiendo su pasión, guarda en tu familia los frutos de la redención y haz que crezcan cada día más.

Predestinada desde toda la eternidad para ser Madre del Redentor<sup>288</sup>, María estaba también predestinada a compartir — en toda la extensión de la palabra — los dolores de Jesús, que quiso el concurso de ella en su pasión redentora. En razón de esta predestinación maternal María tiene una misión soteriológica unida y subordinada a la misión salvadora de su Hijo por el *principio de asociación* maternal. Esta participación de María en la obra redentora de Jesús se fundamenta en las mismas Escrituras, como atestigua el Concilio Vaticano II al afirmar que «los libros del Antiguo y del Nuevo Testamento y la venerable Tradición manifiestan de un modo cada vez más claro la función de la Madre del Salvador en la economía de la salvación y vienen como a ponerla delante de los ojos» (LG 55)<sup>289</sup>. Así, Dios ha determinado esta asociación de María, con sus dolores y aflicciones junto a la cruz, aunque no necesitase de ellos para la validez de la oblación de Cristo, puesto que la Virgen, compartiendo sus dolores, representa y sintetiza a todos los mortales y los conduce a la unión con la naturaleza del Dios santificador<sup>290</sup>. En este sentido, la oración para después de la comunión (II) resume bien la idea de la profundidad de esta unión de los sufrimientos que la Madre comparte con su Hijo crucificado, señalando que es también por los méritos de los dolores de María que se pide la acción transformadora del Espíritu:

Por los méritos del sacrificio de Cristo, sumo sacerdote, y de los dolores de la Virgen, el Espíritu Santo, presente con plenitud en la Iglesia, inunde con su amor el mundo entero.

Como señala *Marialis cultus* (7), a los pies de la cruz María estuvo íntimamente unida a Jesucristo como «Madre del Siervo doliente de Yahveh», ejerciendo la función activa de «ejecutora de una misión referida al antiguo Israel y como modelo del nuevo

---

<sup>288</sup> Cf. LG 61.

<sup>289</sup> Cf. M. LLAMERA, «El sacerdocio maternal de María», 579-580.

<sup>290</sup> Cf. G. ALASTRUEY, *Tratado de la Virgen Santísima*, 733.



Pueblo de Dios». Al compartir el destino sacrificial de su Hijo, María comparte también el sacerdocio único de Cristo Sacerdote y Víctima por la humanidad. La ofrenda de María está unida a la de su Hijo, y si ella comparte sus dolores, comparte igualmente la intención a la cual ellos se dirigen y, por tanto, también el ofrecimiento sacerdotal de Jesús. Esta capacidad y cometido de María provienen de la gracia de su unión maternal que hace hijo suyo al Hijo de Dios y de la gracia santificante que — lo atestiguan las palabras del ángel — ella tenía en suprema abundancia (*gratia plena*)<sup>291</sup>.

### 3.2.8. Fe y fidelidad marianas

Los dos prefacios propuestos para estas misas contienen una amplia gama de temas que resumen la práctica de las virtudes teologales por María en unión con la oblación de su Hijo en la cruz. La imitación de las virtudes que sobresalieron en la vida de Nuestra Señora además de participar en la obra salvífica como *colaboradora sibi simile* junto a su Hijo, son ejemplo para la imitación de todos los cristianos como camino de comunión total con el Redentor, a través de las virtudes teologales, medios indispensables para alcanzar relaciones verdaderas con el misterio de Dios. Conociendo la obra realizada por Dios en María, el discípulo de Cristo comprenderá su misión de colaborar con su propia salvación para lograr que los méritos del sacrificio de Cristo sean efectivamente aplicados a su persona individual<sup>292</sup>.

El prefacio del primer formulario afirma que Dios, en su infinita providencia, estableció que María permaneciera fiel junto a la cruz de su Hijo para «dar cumplimiento a las antiguas figuras y ofrecer un ejemplo nuevo de fortaleza».

La misión participativa y tipológica de María estaba íntimamente relacionada con el progreso de su fe, cuya «peregrinación» se inicia con la pregunta «¿cómo se dará esto?» (Lc 1,34) y culmina con la aparente negación de todas las promesas recibidas en su vida. Se podría aplicar la pregunta hecha al ángel a la que naturalmente brotaría en su corazón humano al ver a su Hijo agonizando: «¿cómo puede darse la redención si el Redentor está muriendo?». Ésta puede haber sido una prueba para su fe en el momento del sacrificio, sin embargo, la Escritura atestigua que su inquebrantable fe la hizo permanecer fiel junto al altar de la cruz, elevándose como ejemplo de fortaleza, virtud cardinal que nace de las virtudes teologales y que no se sustentaría si no estuviera cimentada en la fe.

La Virgen es presentada en estos textos eucológicos como modelo de pureza y de santidad, a través de la expresión «Virgen santa», que exalta los más antiguos títulos de María: *toda santa y siempre virgen*<sup>293</sup>. La perfecta santidad de María generó desde los

---

<sup>291</sup> Cf. M. LLAMERA, «El sacerdocio maternal de María», 618.

<sup>292</sup> Cf. R. LÓPEZ, *La Virgen María y las virtudes teologales*, 11-12.

<sup>293</sup> El papa Benedicto XVI afirma que «El título de Madre de Dios es, juntamente con el de Virgen santa, el más antiguo y constituye el fundamento de todos los demás títulos con los que María ha sido venerada y sigue siendo invocada de generación en generación» (Homilía en la solemnidad de la Madre de Dios, del 1 de enero de 2008).

inicios en Oriente el uso del título *Panaghia*, con la consecuente afirmación de que ella está exenta de toda mancha de pecado.

Confirmando las sentencias de los Padres de la Iglesia, el Concilio Vaticano II afirma que María es «toda santa, libre de toda mancha de pecado [...] enriquecida desde el primer instante de su concepción con una resplandeciente santidad del todo singular» (LG 56). Esta convicción recorrió un largo itinerario de reflexión doctrinal, que llevó a la proclamación del dogma de la Inmaculada Concepción, puesto que para que la santidad de María sea completa, debe abarcar necesariamente el origen de su vida.

Por otro lado, el título de *siempre virgen* ha sido desde tiempos arcanos atribuido a María, puesto que de ella ha nacido de modo virginal un cuerpo santo animado de un alma racional, al que desde su inicio el Verbo estuvo unido hipostáticamente. Esta fe en la perpetua virginidad de María está expresada ya en el Credo amplio de san Epifanio (†403) con el término «siempre Virgen» (Dz 44) y articulada por Pablo IV en la fórmula ternaria de virgen «antes del parto, en el parto y perpetuamente después del parto» (*Cum quorundam hominum*, DS 1880)<sup>294</sup>. La feliz expresión del prefacio «Virgen santa» une con precisión los dos títulos marianos más antiguos haciendo relación con la figura patristica de María como la *nueva Eva*, trayendo a colación el primer anuncio de María en Gn 3,15, puesto que así como la mujer contribuyó a la muerte, así también fue elegida una mujer para contribuir a la vida nueva nacida del Nuevo Adán.

Señalando la fidelidad mariana, el prefacio presenta a la Madre de Dios como la misteriosa Madre de Sión. La figura de María como *Hija de Sión* es ampliamente conocida y utilizada hace mucho en la teología, tomando mayor realce después de su uso en *Lumen gentium* (55), pero aquí María es presentada no como hija, es decir, descendiente, aquella que resume en sí todas las esperanzas mesiánicas personalizadas en la Sión veterotestamentaria, sino como «madre» de la misma Sión. Se encuentra aquí un misterio semejante al que se puso en duda en la cuestión nestoriana respecto a la Maternidad Divina de María. ¿Cómo puede ser María «madre de Sión» si su nacimiento es posterior a la existencia de Sión? ¿Cómo puede el efecto ser «madre» de la causa? La respuesta viene de la misma pregunta. La personificación femenina de Sión se hace por la expectación mesiánica que caracteriza a los hijos fieles de la nación elegida. Esta esperanza se centra en el Mesías y por eso puede ser llamada de «hija del Mesías» pues nace en previsión de su venida, y de la fe en este advenimiento. Ahora bien, el Mesías nace de María y es Hijo de ella, por tanto, todo el sentido de la esperanza mesiánica de Sión nace de María. Por eso, con toda precisión, el formulario puede llamar a María «Madre de Sión», puesto que «Sión» en el sentido místico nace de María, Madre de la Iglesia, que no se reduce a los bautizados, sino a todo el Pueblo de Dios, tanto del Antiguo cuanto del Nuevo Testamento. Sión aparece como madre de todos los hombres en el Salmo 87,5: «De Sión se ha de decir: “todos han nacido en ella”, la ha fundado el propio Altísimo». El mismo Cristo es por tanto «hijo de Sión» y al mismo tiempo su Creador, del mismo modo María es al mismo tiempo *hija de Sión* y madre del foco de

---

<sup>294</sup> Cf. JUAN PABLO II, «Mensaje mariano nacional, pronunciado en Zaragoza el 6 de noviembre de 1982», 9. Citas del original.

todas sus esperanzas mesiánicas que se realizan en su seno a partir del momento en que ella, como *Hija de Sión* pronuncia su *fiat generoso* haciéndose Madre de Dios y por tanto madre también de la misma Sión. Esta maternidad será confirmada — en relación tanto a la antigua cuanto sobre todo a la «nueva Sión» — en el momento crucial del llamado «parto doloroso de María», donde ella da a luz para Dios a los nuevos hijos nacidos de la sangre sacrificial de Cristo ofrecida para la salvación de la humanidad.

Después de relacionar la participación, la fe y la fidelidad de María a las promesas realizada en Cristo, el prefacio dirige el foco de su atención a la Iglesia, presentando la fidelidad de María como «modelo de la Iglesia Esposa» que, a pesar de ser santa en su origen y en su misión, a diferencia de María, no es santa en sus elementos humanos. Éstos deben mirar a la «Virgen intrépida» para alcanzar la fuerza y ampararse en su ejemplo para no temer las amenazas, permaneciendo firmes en la fe y fieles en su camino, «sin quebrarse en las persecuciones», a fin de poder, como María, guardar «íntegra la fidelidad prometida al Esposo» (*Pr – I*).

El prefacio propuesto para el segundo formulario es más sobrio y resumido. Renueva la visión de la ejemplaridad de María y su función relacionada no únicamente a la remisión de la «culpa original» sino a la misión de «reformar al género humano», es decir, alcanzar la total comunión con el Creador, a la cual el hombre no sería capaz si no fuera la condescendencia de Dios en crearlo con el objetivo de elevarlo a la «justicia original», infinitamente superior a su condición ontológica creatural. Para alcanzar este fin la sabiduría infinita de Dios ha querido que María, como *nueva Eva*, estuviera junto a la cruz del *Nuevo Adán*, a fin de que ella, por un nuevo don, es decir, a modo de *nueva creación* nacida de la generosidad divina, *comparta* la pasión de Jesucristo que se operó en el Calvario y se renueva en cada celebración litúrgica. Esta relación de la Encarnación en que María *comparte* con el Creador su naturaleza humana con la Pasión en que el Redentor *comparte* con ella sus sufrimientos, hace con que los dolores que ella no ha sufrido durante el parto «los padeciera, inmensos» al compartir los dolores de su Hijo para proporcionar el renacimiento de los hombres para Dios (*Pr – II*).

### 3.2.9. La corona del martirio

Las antífonas de comunión y las oraciones *postcommunio* señalan el dolor voluntario de María en unión al sufrimiento de Cristo que se da a los hombres en el Calvario para después darse en cada comunión eucarística hasta el final de los tiempos. María es presentada como sufriente que se une a los dolores de Cristo, a fin de completar en su carne estos sufrimientos por su cuerpo místico que es la Iglesia (*Ant com – I*). Esta comunión recibida permite a cada fiel participar del sacrificio de Cristo y hacerse uno con Él para alcanzar la santidad deseada por Dios para cada ser humano desde su creación. Recibida así la «prenda de nuestra salvación», la Iglesia pide al Señor que «por los méritos del sacrificio de Cristo» y también «por los dolores de la Virgen» se alcance la plenitud del Espíritu Santo para cada individuo, para la Iglesia y para el mundo entero (*Dc – I*).

La expresión de la antifona: «mereciste la corona del martirio» mantiene un paralelo con la feliz expresión de san Bernardo, que no duda en hablar del «martirio de la Virgen» y decir que «con razón la llamamos más que mártir»<sup>295</sup>, la primera opción de antifona de comunión del segundo formulario alaba a María que, sin morir, mereció la corona del martirio junto a la cruz del Señor, por su total participación en el sacrificio operado por Cristo. Este martirio, sin embargo, no es aceptado en la tristeza ante una situación de la cual uno deseaba huir, pero es obligado a resignarse por las imposibilidades materiales de hacerlo. Por lo contrario, María estaba voluntariamente junto a la cruz, porque voluntariamente había aceptado participar de toda la obra salvífica de su Hijo; por eso, al momento de compartir los dolores de Cristo, su corazón traspasado por el sufrimiento no oscurecía la certeza de la resurrección y la alegría incoada en su alma por la gloria divina manifestada en la victoria del sacrificio de Cristo, glorificado en la Pascua como centro de toda la espiritualidad cristiana, como señala la segunda opción de antifona de comunión (II), basada en la Primera Carta de san Pedro (4,13):

Estad alegres cuando compartis los padecimientos de Cristo, para que, cuando se manifieste su gloria, reboséis de gozo.

Esta alegría pascual, que se mantiene incluso en los momentos de dolor compartido, alimenta a la Iglesia y a todos los cristianos a través de la recepción del *sacramentum fidei*, concediéndoles fuerza para ser verdaderos mártires, es decir, testigos intrépidos del «escándalo de la Encarnación» y del «escándalo de la cruz», cumpliendo con la negación de sí mismo exigida por Cristo a sus seguidores (cf. Mt 16,24) y que puedan llevar «la cruz de cada día», a fin de alcanzar la gracia de «participar de la resurrección de Cristo» (*Dc* – II).

### 3.2.10. Esponsalidad victimal de María

Los dos formularios presentados para la celebración de la presencia de María a los pies de la cruz, donde el Señor entrega su vida y todos los elementos humanos que había recibido de María en sacrificio de «agradable olor al Padre», pone en evidencia el fundamento teológico de la compasión de María al pie de la cruz, entrelazando esta presencia con los momentos históricos de su participación como cumplimiento de las esperanzas veterotestamentarias, como *nueva Eva* en la cual comienza una humanidad nueva nacida de la sangre «más elocuente que la de Abel» (Hb 12,24). Esta transfixión permitió que, sin pasar por la muerte, la Virgen María haya merecido la palma del martirio junto a la cruz del Señor, convirtiéndose en la «esposa» de su Hijo en plenitud, a título personal, como la Iglesia lo es a título comunitario. Estas «bodas místicas» entre María y el Cordero victimal ofrecido por la humanidad y atestiguado por el Precursor, se consumaron en el momento que se puede llamar de *glorificación crucificante* del Hijo de Dios<sup>296</sup>. Esta expresión permite unir la visión joanea de glorificación de Jesús

<sup>295</sup> SAN BERNARDO DE CLARAVALL, *Obras completas de san Bernardo*, IV. *Sermones litúrgicos* (2º), «Sermo in dominica infra octavam Assumptionis, 14», 414-415.

<sup>296</sup> Cf. J. LAFRANCE, *En oración con María, la Madre de Jesús*, 186-188.

con su sufrimiento oblacional y la compasión de María en total unión con este ofrecimiento, de modo esencialmente diverso de los demás personajes que se encontraban con ella a los pies de la cruz, dando su consentimiento a la inmolación de su hijo único<sup>297</sup>, habiendo tanto sufrimiento para ella en su compasión cuanto para Él en su pasión<sup>298</sup>.

El ofrecimiento de Cristo era único por todos: preservativo para María, cronológicamente posterior para los que habían muerto antes del evento del Calvario y anterior para los cristianos, pero igualmente salvador para todos. Las actitudes de los que participaban de la escena tenían diferentes grados de aceptación o incluso de rechazo, pero entre todos se destaca la participación de María: ella era la única que había colaborado positivamente para que el Hijo de Dios pudiera ofrecerse en cuerpo sufriente en aquél suplicio salvador. Ella era la única que sufría en sí misma las tribulaciones de Cristo y que compartía sus dolores, participando con unión total del ofrecimiento sacrificial redentor. Ella era la única que co-ofrecía al Padre al Hijo común a los dos, puesto que era la única que tenía la posibilidad de hacer el ofrecimiento de quien era «carne de su carne, sangre de su sangre». De este modo, María participó activamente del sacrificio del Calvario que se renueva en toda celebración eucarística, en total consonancia y consumación de su *fiat* inicial, que fue dado a toda la obra salvífica incoada en la Encarnación y de ella consecuente, que perdura sin cesar por todos los siglos, como canta, con profunda densidad teológica, el tradicional himno gregoriano *Ave plena gratia*: los clavos, los azotes, la corona de espinas hicieron sangrar el corazón maternal de María, cuya alma fue traspasada al ver la lanza perforar el costado del Crucificado y cuyo corazón exultó de alegría con la victoria del Señor resucitado, siendo, por esta participación en la obra de su Hijo (desde la Encarnación hasta la resurrección), exaltada *sobre los coros de los ángeles*, para reinar *a la diestra de su Hijo*<sup>299</sup>. Al elevar a María a la dignidad de Madre del Verbo encarnado, Dios la ha coronado de gloria y esplendor, elevándola por encima de toda la creación para triunfar con Cristo para siempre<sup>300</sup>.

---

<sup>297</sup> Cf. LG 58.

<sup>298</sup> Cf. J. LAFRANCE, *En oración con María, la Madre de Jesús*, 185.

<sup>299</sup> Cf. *Liber Cantualis*, 129-131.

<sup>300</sup> Cf. *Antífona de entrada y Oración colecta de la solemnidad de la Asunción de la Virgen María*. MR, 712.



## CONCLUSIÓN

---

Difícil tarea es presentar una conclusión sobre lo que es eterno e infinito como el sacrificio de Cristo y todo lo que se relaciona con este misterio salvífico. En este sentido, más que conclusiones, es posible pensar en propuestas abiertas a profundización y estudio.

La Santísima Virgen María está puesta por Dios en el cruce de los misterios más centrales de la economía de la salvación: ella es mediadora entre su Hijo y los hombres, es colaboradora activa y eficaz en su sacrificio salvífico, pudiendo ser visualizada desde una perspectiva de camino para el retorno de la humanidad a su Creador, encontrando en los momentos litúrgicos que renuevan y actualizan los acontecimientos salvíficos obrados por nuestro Redentor el lugar propicio para actuar eficazmente en la aplicación de los mismos a la vida concreta de cada ser humano. Con la determinación divina de unir al sacrificio redentor del *Logos* a la humanidad, representada en la persona de María, *concrucificada* con su Hijo, no es posible considerar la presencia de Cristo separada de la realidad de que su Encarnación y presencia en la humanidad es consecuencia de la determinación divina de insertar a esta mujer, anunciada en Génesis y prevista en Apocalipsis, a la obra salvífica llevada a cabo por el Verbo encarnado. Esta inescindible relación involucra indubitablemente a María en la renovación litúrgica de este acto salvífico prefigurado en la cena pascual veterotestamentaria, ofrecido en la cena pascual que precedió a la Pasión, consumado en el altar de la cruz y glorificado por la resurrección del «Cordero». Si María está insertada en toda la Revelación (es simbólica su presencia en el primer y último libro de las Escrituras), está involucrada en todos los momentos de la vida de Cristo y, de modo especial, en su sacrificio redentor, es imprescindible considerar que esta presencia se mantiene viva en el memorial litúrgico de estos eventos.

La secuencia estudiada: el sacrificio en la economía salvífica, la relación de María con este sacrificio, la actualización litúrgica de la oblación de Cristo y la presencia de María en esta renovación memorial, lleva a la conclusión de que la persona de María no puede ser desconsiderada o minusvalorada en la celebración del sacrificio de Cristo, puesto que ésta es la renovación del acontecimiento salvífico en el cual ella, sin ser el Protagonista, estaba unida en todo momento a Él.

Nadie puede poner en duda la unicidad y completa validez del sacrificio de Cristo para la salvación humana, cotidianamente renovado en la liturgia. Esta totalidad y unicidad del ofrecimiento de Cristo lleva a preguntar ¿por qué nos ha interesado estudiar la participación de María en él? Y la respuesta podría ser dada con otra pregunta: ¿Sería proporcionado estudiar la presencia y necesidad de la Iglesia y del sacerdocio ministerial en la renovación litúrgica del sacrificio de Cristo? La respuesta es evidente y vale para las dos preguntas: sin el sacerdocio ministerial y sin Iglesia no hay renovación litúrgica del sacrificio de Cristo. Sin María, no habría siquiera Cristo para ofrecer el sacrificio en su naturaleza humana.

En la economía de salvación deseada por Dios, que encuentra su centro en el misterio pascual de Cristo — el Verbo se hizo hombre para salvarnos —, se encuentra la presencia de María en todo el desarrollo de la obra salvífica: se inicia con la Anunciación y el *fiat* de Virgen, comienza el ministerio público con el milagro de Caná, se consuma en la cruz, a los pies de la cual María se adhiere totalmente a la voluntad salvífica de su sacrificio. Recordando la afirmación de *Lumen gentium* (62)<sup>1</sup>, la misión salvadora de María participativa de la de Cristo permanece viva mientras existe el proyecto divino de salvar a la humanidad, es decir, hasta el fin de los tiempos.

En este sentido, nuestro estudio sobre la Encarnación traza la relación entre Cristo Redentor, María y la Iglesia, como tres elementos que se unen indisolublemente con un único objetivo: la redención y reconciliación de la humanidad con su Creador. Aunque se considerase la hipótesis de la inexistencia del pecado y de una fidelidad inicial, la Encarnación sería el modo de salvación (en sentido positivo) por el cual el hombre, ontogénicamente diferente de Dios y por tanto totalmente imposibilitado de recibir la filiación divina — puesto que ser hijo es participar de la naturaleza del padre — recibiría esta posibilidad a partir del momento en que el Verbo, haciéndose hombre, le concediese la posibilidad de acceso a esta filiación sobrenatural. Al mismo tiempo, la Encarnación pone delante de los ojos un ejemplo perfecto de santidad para el hombre por el cual su constitución de «imagen y semejanza» de Dios puede encontrar el camino para conocer la verdad y recibir la vida, perfeccionando su «semejanza» al Creador por la imitación del Modelo perfecto que es Jesucristo, el Verbo de Dios, el verdadero Hombre. La anterior imposibilidad de imitación de Dios, totalmente inalcanzable por la diferencia ontológica infinita, es revertida por la presencia real e histórica de Jesús, que trasciende el orden de la gracia, no siendo un «hombre divinizado» como equivocadamente pensaron algunos, sino el propio Hombre-Dios.

Los santos, por su unión y mayor semejanza con Cristo, son modelos parciales para la consecución de determinadas virtudes. Sólo María, entre los redimidos, puede ser considerada el modelo total. Ella, pura criatura, posee la plenitud de gracia que no fue facultada a ningún otro mortal, el equilibrio perfecto de todas las facultades humanas, roto en los demás hombres por el pecado original que deshizo la unidad con Dios, perdiéndose con eso el equilibrio de la integridad y de los demás dones recibidos gratuitamente por su elevación a la justicia original. El reconocimiento de la excelsa santidad de María por la Iglesia conduce a mirar a la Madre del Redentor como modelo de todas las virtudes, llevando a la plena conciencia del principio mariano de eminencia, por el cual, por su misión única, María posee *en grado sumo* toda gracia y todo don concedido a las demás criaturas, por ser conveniente que la mujer elegida para la Maternidad Divina esté adornada de todos los privilegios de naturaleza, gracia y gloria que se conceden a todos los santos y ángeles<sup>2</sup>. Este principio ilumina la liturgia para que

---

<sup>1</sup> «Asunta a los cielos, no ha dejado esta misión salvadora, sino que con su múltiple intercesión continúa obteniéndonos los dones de la salvación eterna».

<sup>2</sup> Cf. J.L. BASTERO DE ELEIZALDE, *María, Madre del Redentor*, 34-35.



la misma encuentre su cristocentrismo total siguiendo la misión de eminente ejemplaridad de María.

Creada sin pecado original, totalmente exenta de cualquier mancha, poseyendo todas las virtudes en una armonía perfecta por ser la *toda santa (panaghia)*, María, como los demás hombres, estuvo sujeta a la ley del crecimiento, desarrollo y perfeccionamiento en la santidad, haciéndose modelo supremo para todos, con su ejemplaridad que ilumina incluso a la propia Iglesia, como fue recordado cuando estudiamos las palabras de Pablo VI en *Marialis cultus*. La ejemplaridad de María para la Iglesia y para la humanidad es, por tanto, de un modelo cercano, ontológicamente idéntico a nuestra limitada condición de hijos de Adán. Este fundamento de culto en la ejemplaridad de María, está totalmente de acuerdo con lo propuesto por el Concilio Vaticano II: «un culto de invocación e imitación»<sup>3</sup>. María, la intermediaria entre Jesús y el hombre es la más capaz para mostrar de un modo humano el supremo ideal de santidad y virtudes que Jesús representa para todo hombre<sup>4</sup>.

La Iglesia es el Cuerpo de Cristo en el cual se renueva místicamente la obra salvífica de Jesús a través de la actualización sacramental de su presencia y de su oblación sacrificial. Como fue visto, en la Carta a los Colosenses san Pablo decía que al sufrir él completaba lo que faltaba a la pasión de Cristo. En los días actuales, en que Cristo no vive corporalmente en el mundo como lo estaba en las calles palestinas, sino que está realmente presente en el pan y vino eucarísticos y místicamente en los cristianos, podemos prestar a Jesús nuestro ser para que Él pueda continuar, en nuestra vida sobrenatural, sus acciones de Hijo de María. Ella fue el modelo insuperable de unión con Cristo, por su indisoluble unión de madre y total comunión de intenciones. Junto con Jesús, María gestaba en su claustro virginal a toda la Iglesia, Cabeza, cuerpo y miembros, como enseña san Pío X en *Ad diem illum*:

En ese uno y mismo seno de su castísima Madre, Cristo tomó carne y al mismo tiempo unió a esa carne su cuerpo espiritual compuesto efectivamente por todos aquellos que habían de creer en Él. De manera que cuando María tenía en su vientre al Salvador puede decirse que gestaba también a todos aquellos cuya vida estaba contenida en la vida del Salvador. Así pues, todos cuantos estamos unidos con Cristo y los que, como dice el Apóstol, somos *miembros de su cuerpo, partícipes de su carne y de sus huesos* (Ef 5,30<sup>5</sup>), hemos salido del vientre de María, como partes del cuerpo que permanece unido a la cabeza.

## 1. EL TRIPLE INTERROGANTE

La ejemplaridad de María como modelo eminente para la Iglesia no sólo «pospascual», sino también para la Iglesia ab Abel, es decir, para los fieles de todos los tiempos, nos pone frente al triple interrogante con que iniciamos este trabajo: ¿Cuál es el papel del sacrificio en la economía de la salvación? ¿Cuál la participación de María

---

<sup>3</sup> Cf. LG 66.

<sup>4</sup> Cf. J.M. CASCANTE, *El culto debido a María. Razón de ser, características*, 220-221.

<sup>5</sup> La segunda parte de la expresión (*partícipes de su carne y de sus huesos*) no aparece en la Biblia de Jerusalén, sino en la Vulgata.

en el sacrificio único y universal de Cristo? ¿Cómo entender esta participación en la actualización litúrgica de este sacrificio?

No creyendo ser provechoso ni necesaria una amplia exposición sobre todos los temas tratados en nuestro estudio, nos ceñimos a estos tres puntos principales.

### 1.1. ¿Cuál es el papel del sacrificio en la *economía de la salvación*?

El recorrido histórico, litúrgico y teológico del primer capítulo nos atestigua la existencia del sacrificio en concomitancia con la existencia humana, por lo menos después del pecado original. Los sacrificios de Caín y Abel dejan claro la doble dimensión de la acción sacrificial externa, que encontrará todo su significado cuando se hace expresión del sacrificio interior: la ofrenda de Caín es rechazada por ser sólo exterior, la de Abel es aceptada por estar acompañada de su oblación interior. Sin embargo, la exterioridad de los dos sacrificios evidencia que la actitud interior se encuentra explicitada en la exterior, proporcionando una importante reflexión sobre el valor de la víctima ofrecida. Caín ofrecía a Dios los frutos del suelo, mientras Abel ofrecía al Señor «lo mejor de su rebaño», es decir, lo que tenía materialmente de más valioso. De este modo, se percibe que, independientemente de las imágenes utilizadas, el mensaje bíblico resalta que el valor exterior de la ofrenda es un reflejo del sacrificio interior con que la misma es hecha. Esta consideración nos lleva al centro del tema estudiado en todo el capítulo: el valor del sacrificio no está en la sangre derramada, en los dones ofrecidos, sino en la actitud interior del oferente. Sin embargo, esta actitud interior se refleja en el valor de la ofrenda, con una relación directamente proporcional<sup>6</sup>. Así, el sacrificio de Cristo, centro de toda la *economía salvífica* por la cual Dios ha concedido a la humanidad la posibilidad de acceder a la filiación divina, fue tanto interna cuanto externamente *total*. Esto explica la extrema crueldad de los «azotes y golpes de los hombres» con que el prometido descendiente de David es «castigado» (cf. 2S 7,14).

El sufrimiento de la cruz era el más doloroso, el más infamante. Toda la descripción de la Pasión parece de una refinada y cruel maldad, como si fuera concebida para aplicarse a la Persona del Redentor el máximo de sufrimientos corporales, morales y espirituales («¡Elli, Elli! ¿lemá sabactani?»). Esta visión casi «macabra» de la Pasión podría llevar a una idea marcionita de un Dios que desea la sangre de su propio Hijo como venganza por la ofensa recibida. ¡Visión totalmente dualista y equivocada!

La libertad humana concedida por Dios ha permitido a los verdugos usar uno u otro método de violencia, pero el conjunto de los sufrimientos de Cristo señala la totalidad de la entrega que Él hace de Sí mismo por la humanidad, como ejemplo de entrega total a Dios en retribución a la donación total del Creador a sus criaturas. Como fue recordado en el trabajo, exactamente en el momento en que la Víctima fue elevada en el madero, se reveló el motivo central de su Encarnación:

---

<sup>6</sup> No se trata de una relación con el valor financiero del bien, sino de la exteriorización proporcionada al acto interior, como lo explica bien el Maestro en la parábola del «óbolo de la viuda» (Lc 21,1-4).

Para que todo el que crea tenga en Él la vida eterna. Porque tanto amó Dios al mundo que entregó a su Hijo unigénito, para que todo el que crea en Él no perezca, sino que tenga vida eterna. [...] para que el mundo se salve por Él (Jn 3,14-17).

La ofrenda de Cristo fue total: totalmente humana y totalmente divina, reflejando así la totalidad de su amor al Padre y de su amor a la humanidad, por quien se entrega derramando toda su sangre y ofreciéndose con el sacrificio de su propia vida. Esta totalidad del sacrificio ofrecido por los hombres es el reflejo de la totalidad del amor del Creador por sus criaturas, haciendo de los hombres sus hijos, rescatándolos del pecado por un acto de donación total.

## 1.2. ¿Cuál es la participación de María en el sacrificio único y universal de Cristo?

En el capítulo anterior se pudo constatar que todo el sentido soteriológico del sacrificio de Cristo se encuentra en su ofrenda sacerdotal hecha en la Última Cena y consumada en el Gólgota, para ser glorificada en la Resurrección. Sin embargo, el segundo capítulo presenta la realidad de que en esta economía salvífica Dios determinó involucrar del modo más perfecto posible a la humanidad misma, a los redimidos. Esta determinación divina es tan real que hizo depender de la libertad volitiva de un ser humano todo el devenir de su proyecto. Por eso, ha enviado su mensajero a la mujer que fue elegida para, en nombre de toda la humanidad, decidir si ésta estaría dispuesta a participar de este proyecto de modo libre, activo y voluntario.

Efectivamente, el misterio *princeps* de la cristología introduce a la persona de María en el misterio de Cristo que se inserta en la estirpe humana y en su historia, uniéndose irrevocablemente a la humanidad, asumiendo un cuerpo humano hipostáticamente unido a la única Persona del Verbo, como auténtico reflejo *ad extra* del eterno misterio de la generación, de las procesiones y misiones trinitarias.

Esta presencia material de Cristo en la *plenitud de los tiempos*, responde a los anhelos que nacieron de la promesa hecha por Dios a nuestros primeros padres (cf. Gn 3,15), como culminación de las esperanzas veterotestamentarias del Mesías, que llenan las páginas del Antiguo Testamento. Esta culminación de las esperanzas mesiánicas alcanza su plenitud en la Encarnación, que permite la unión del hombre con su Creador, con la presencia real del Hijo de Dios entre los vivientes, por la acción teologal trinitaria que inserta al propio Dios en la historia humana y misericordiosamente eleva la realidad antropológica del ser humano a la comunión eterna con Dios. Haciéndose hombre, Cristo permite la participación de la humanidad en su propia salvación, tomando del prototipo del ser humano — María — la sustancia material que proporcionó que el Verbo se hiciese verdadero y único Mediador entre Dios y los hombres, Sacramento primordial del Padre, que abre la posibilidad de la sacramentología antropológica, como participación actual y actualizante en los misterios de la vida divina, culminando con la unión más perfecta posible entre Creador y criatura, que es la que se da en la Eucaristía, icono perfecto de la *koinonía* trinitaria y misterio eterno de comunión entre lo eterno y lo temporal, lo finito y lo infinito, Dios y el hombre.

Consecuentemente, como fue visto en el trabajo, la Santísima Virgen representó efectivamente a toda la humanidad en este momento decisivo, respondiendo con la

incondicionalidad de su *fiat mihi secundum verbum tuum*. Este *fiat* es precedido de su autodenominación como *esclava del Señor*, lo que refleja de modo más preciso la incondicionalidad de su entrega y, por tanto, en su aceptación no sólo del acto biológico de engendrar a un hijo, sino de una participación en todo lo que está incoado en este acto supremo para los destinos de la humanidad.

Aceptando ser Madre del Redentor, engendrando en su claustro virginal a la Víctima que sería ofrecida para nuestra salvación, alimentando a Jesús con su propia sustancia, presentándolo al Padre en el Templo y, sobre todo, padeciendo con Él cuando moría en la cruz, María cooperó de forma enteramente impar a la obra de la Salvación, haciéndose partícipe de ella, tornándose con eso madre de todos los redimidos en el orden de la gracia (cf. LG 60). Así, la participación de María en el sacrificio de Cristo es tan completa cuanto su entrega expresada en la respuesta a la pregunta del ángel cuando éste presentó el plan salvífico, aguardando su aceptación. María respondió al nuncio divino que aceptaba esta participación en su totalidad y en todas las dimensiones y consecuencias de la misma, al colocarse en las manos del Señor en la condición de *esclava*, es decir, que Él puede hacer de ella *absolutamente todo* lo que desee.

Esta aceptación ha sido reiterada durante toda la vida de Jesús, acompañada por la *peregrinación en la fe* de María, por la cual ella fue conociendo y aceptando, a cada paso, todo el desarrollo que la Providencia esperaba de su aceptación inicial.

Es exactamente la corporeidad de Cristo, que se hace realidad histórica en el seno de María, el presupuesto fundamental de su presencia como *Dios con nosotros*, de su acción como Mediador y de su misión como Redentor, siendo condición de posibilidad de toda la sacramentología antropológica, de la eclesiología, del sacrificio cristiano, del sacerdocio neotestamentario y, en definitiva, de la salvación, que no puede darse por otro camino diferente del de Jesucristo, como bien puntualiza la Declaración *Dominus Iesus*, citada en nuestro trabajo. Por eso la gran importancia que hemos dado al estudio de la teología de la Encarnación.

El momento culminante de participación de María en el sacrificio de Cristo es, evidentemente, lo que se llama la *compasión de María*, por la cual, sin añadir nada a la Pasión del Señor, ella «completa en su carne lo que falta a las tribulaciones de Cristo» (cf. Col 1,24), preparando la Víctima, ofreciéndola y uniéndose totalmente al sacrificio, siendo *concrucificada* con su Hijo. Su ofrecimiento difiere del de su Hijo en forma y en esencia, pero no difiere en intención y dolor. Ella tenía entera conciencia de que la cruz era el precio del perdón de los pecados, al mismo tiempo que era, para ella misma, el precio de su concepción inmaculada<sup>7</sup>.

Mucho se ha estudiado sobre la participación de María en el sacrificio de Cristo. Esperamos que esta visión de conjunto, que fundamenta la misma en la Encarnación, con el valioso aporte de la corporeidad de Jesús como condición de posibilidad para todo el desarrollo posterior de su misión redentora y de la continuidad de la misma en la celebración litúrgica del misterio pascual, pueda ser un estímulo a nuevas

---

<sup>7</sup> Cf. A.M. ARTOLA ARBIZA, *Dolorosa. Meditaciones sobre la Compasión de María*, 257-260.

profundizaciones y un efectivo avance para la mariología, que permita conocer, con más profundidad, la esencia de esta unión inescindible entre Jesús y María, que lleva a considerar al mismo tiempo todo el valor antropológico de la participación única de la *mujer* en este evento de dimensiones divinas, insertando a la humanidad redimida en el punto nodal de la economía de salvación deseada por Dios para la humanidad caída.

### **1.3. ¿Cómo entender esta participación en la actualización litúrgica de este sacrificio?**

Los tres capítulos anteriores preparan de modo firme y seguro para entender la participación de María en la renovación litúrgica del sacrificio de Cristo.

El estudio de la presencia de María en la liturgia, en paralelo con la comprensión de su participación en la obra salvífica de Jesús, unido a la recordación de los principios fundamentales de la actualización litúrgica, permite esperar mayores desarrollos de esta comprensión y, consecuentemente, una profundización en el conocimiento de la participación de María en la celebración eucarística. Esperamos que nuestro trabajo represente un aporte que estimule a otros teólogos e investigadores a profundizar en este terreno todavía poco conocido y poco estudiado, muchas veces a causa de ciertos recelos de desviación del cristocentrismo propio de la acción litúrgica, tan resaltado por el movimiento litúrgico, como fue visto en las declaraciones de Joseph Ratzinger, en la introducción de nuestro trabajo.

La participación de María en el memorial litúrgico del acontecimiento central de nuestra salvación es consecuencia irrefragable de su participación en estos mismos acontecimientos. Si existió una unión inescindible entre la Pasión de Jesús y la *compasión* de María, esta unión no podrá escindirse en cada renovación litúrgica del sacrificio allí realizado. El sacrificio de Jesús, que no depende de la participación de María, sino que la acepta y la desea, por determinación divina, no excluye, en ningún momento, que María *comparta* los dolores del Redentor. Esta inclusión de María en el altar de la cruz es el principal argumento para encontrarla en el altar de la Eucaristía.

Como afirmó de modo programático Juan Pablo II, María *está presente* en todas las renovaciones litúrgicas del sacrificio de Cristo, exactamente porque *estuvo presente* en el acontecimiento salvífico. Por tanto, ella está «en todo altar donde se celebra el memorial de la Pasión». También estaban al pie de la cruz otras personas, pero como fue visto, sólo en relación a María el Evangelista afirma que estaba «junto» — *iuxta* —, es decir, con voluntad libre y decidida de asociarse con toda propiedad al ofrecimiento y a la suerte trágica de su Hijo. La gran diferencia está en las palabras con que el Papa concluye su pensamiento, explicando que ella está en todo altar, porque estuvo presente en el Gólgota, «adhiriéndose con todo su ser al designio del Padre»<sup>8</sup>. Así como la presencia de María no oscureció en nada el primado de Cristo cuando Él moría en la cruz, la comprensión de que María se encuentra presente en toda renovación litúrgica de

---

<sup>8</sup> Cf. JUAN PABLO II, «La presencia de María en la celebración de la liturgia. Alocución dominical del 12 de febrero de 1984, 3», 1.

este sacrificio, no disminuye en nada el protagonismo de Cristo, sino que renueva la realidad histórica de que María representó en el altar de la cruz a toda la humanidad, por su total unión con la inmoción cruenta de su Hijo, que se renueva incruentamente por medio de su Iglesia, en la celebración eucarística.

Alguien podría preguntar: ¿Entonces, en qué parte de la misa encontramos la presencia de María? La respuesta es muy clara: en todas las partes del rito litúrgico donde se encuentre la presencia de Cristo, puesto que la unión entre Madre e Hijo es inescindible, total y eterna (cf. LG 62).

## 2. INCENTIVO A NUEVOS ESTUDIOS

Llegando a las últimas líneas de este trabajo, deseamos que él sea un estímulo a que personas más dotadas de inteligencia, capacidad investigadora y piedad mariana, puedan seguir profundizando el tema. Esperamos así que nuestra investigación despierte en otros el deseo de profundizar en el estudio de la participación de María en el sacrificio de Cristo, para así comprender mejor su propia participación en el mismo. Si María participa en nombre de toda la humanidad, uno participa en carácter individual, aceptando, o no, esta participación voluntaria. La ejemplaridad de María presenta el modo de esta participación: total e irrevocable. Se comprende así que sólo existe un obstáculo para la realización del misterio pascual en el alma de cada redimido: la obstinación con la que el ser humano, ignorando la oposición entre la luz y las tinieblas, camina hacia el endurecimiento silencioso que se camufla en el claroscuro de las ambigüedades hasta el punto de hacerse inaccesible al mismo Salvador. Es necesario seguir el ejemplo de María, abrirse voluntariamente a la acción divina y participar, en el grado debido, de la propia salvación, colaborando con la salvación de todos los integrantes de la humanidad, sobre todo aquellos a quien la Providencia divina quiso «poner en nuestros caminos».

Como explica con precisión el P. Molinié, esta participación debe estar exenta de mediocridad y tibieza, sin medias tintas, a ejemplo de María, modelo antropológico y teológico de toda la humanidad:

La Iglesia la ve en este punto «más terrible que un ejército en orden de batalla». Sería vano volverse a ella para que nos dispensase de la lucha o respetase nuestros compromisos. Si tenéis miedo a lanzaros al amor, lanzaos a la Santísima Virgen: su paciencia es la de una madre que llora nuestras cobardías, pero no las bendice jamás<sup>9</sup>.

El «Dios con nosotros» prometido antaño por labios de Isaías, fue concebido por la Virgen que se quedó encinta por acción divina. Ella misma lo acompañó en el altar de la cruz, donde lo ofreció por la humanidad. Ella misma lo presenta hogaño en cada altar donde un sacerdote ministerialmente ordenado celebra litúrgicamente este sacrificio del cual depende la salvación de todo hombre, sin ninguna excepción o exclusión. Así, abrirse a la comprensión de que María está presente en el memorial litúrgico y que en éste cada cristiano es también *liturgo* y participante del gran acontecimiento celebrado,

---

<sup>9</sup> M.D. MOLINIÉ, Carta n. 26, Pascua, 1984, en J. LAFRANCE, *En oración con María, la Madre de Jesús*, 272.

lleva a abrir los horizontes al reconocimiento de la esperanza ilimitada revelada por Dios, de que la vida trasciende, en mucho, para no decir infinitamente, todo lo que representa su existencia terrena<sup>10</sup>.

Finalizamos con un agradecimiento a Dios por enviarnos a su Hijo, por dar a la humanidad la oportunidad de ofrecerle un «presente» a su altura, de algo que su omnipotencia no tenía hasta aquel momento, pues era exclusividad del ser humano: una Madre. ¡Sí! Si Dios nos ha dado a su Hijo, nosotros, la humanidad, hemos dado a Él una Madre. Parece exagerado, pero no lo es. Dios podría haber tomado de nosotros, en su omnipotencia, esta Madre, pero quiso solicitar, como fue dicho en cierto momento por un sutil autor francés, «mendigar» de la humanidad esta aceptación, que fue respondida por María con la totalidad de su *fiat*<sup>11</sup>.

En el *Tratado de las virtudes sociales*<sup>12</sup> santo Tomás explica que la recompensa de un beneficio puede pertenecer a tres virtudes: a la justicia, a la gratitud y a la amistad, de modo que la persona que recibió un beneficio queda obligado, por decoro, a dar algo de vuelta a su bienhechor<sup>13</sup>. De este modo podríamos considerar la expresión del reconocimiento en tres niveles: de justicia, es decir el nivel intelectual; de gratitud, es decir, de retribución y, el más profundo, de amistad, que crea un vínculo que obliga a una retribución. Esta realidad se manifiesta de modo patente en diferentes culturas e idiomas. Así, por ejemplo, en inglés se dice *thank you*, o en alemán *zu danken*, reconociendo intelectualmente que el otro nos hizo un beneficio: se va al primer nivel de reconocimiento, más superficial, el cognitivo. En francés, italiano, castellano y otras lenguas neolatinas, se llega a un segundo nivel de reconocimiento, el de retribución: *merci, grazie, gracias*; es decir, se da una merced, una gracia, se retribuye con algo a la persona que nos proporcionó un favor. Pero sólo en portugués — lengua que tengo la alegría de tener como materna — conozco el modo de expresar la gratitud en el nivel más profundo: del vínculo que obliga al beneficiado<sup>14</sup>. Por eso decimos «*obrigado*», es decir: este favor, este bien que me has hecho crea un vínculo que me «obliga» contigo, que abre una relación vinculante de obligación en la retribución del bien recibido. Así, deseo que la gratitud a Dios por haberme dado la oportunidad de investigar sobre un tema tan profundo, se refleje en la obligación amorosa de corresponder a toda la entrega

---

<sup>10</sup> G.L. MÜLLER, *La Misa: Fuente de vida cristiana*, 199-200.

<sup>11</sup> Cf. J. LAFRANCE, *En oración con María, la Madre de Jesús*, 35-36. La misma idea aparece en las páginas 64-65, cuando, hablando de la Anunciación, afirma que la palabra última de Dios «suscita y mendiga el consentimiento de su pareja». El autor explica que la palabra no tiene efecto sin esta respuesta obediente y creyente en el corazón de la humanidad.

<sup>12</sup> Las cuestiones 101 a 122 de la *Suma Teológica* II-II aparecieron en la edición francesa bilingüe, publicada por la *Revue des Jeunes*, en un tomo monográfico titulado *Las virtudes sociales*. Breve y atractivo título que alcanzó éxito editorial, incentivando el uso de este título para este conjunto de cuestiones presentadas por santo Tomás en esta parte de la *Suma*. Cf. N. BLÁZQUEZ FERNÁNDEZ, «Introducción a las cuestiones 101-122 de la II-II», 183.

<sup>13</sup> *S. Th.* II-II, q. 106, a. 5, sol.; a. 6, sol.

<sup>14</sup> Cf. A.S. NÓVOA, «Formar profesores para o futuro», Conferência proferida en el III Encontro PIBID - UNESPAR, en 26 de septiembre de 2014.

que representó su sacrificio en la cruz y a toda la consagración de amor que representó la participación de María en este acto supremo, inigualable e insuperable.

¡Gracias Señor, estoy voluntariamente *obligado* a ser lo que deseas de mí para tu gloria!

¡María, peregrina en la tierra, ilumina nuestros pasos y aumenta nuestra fe, reaviva nuestra esperanza y quita todos los obstáculos que nosotros mismos creamos para desviarnos del sendero de la salvación!

A.M.D.G.



## SIGLAS Y ABREVIATURAS

---

AAS – *Acta Apostolicae Sedis*.

AAS – *Acta Sanctae Sedis*

ADI – Encíclica *Ad diem illum laetissimum*, de san Pío X.

BAC – *Biblioteca de Autores Cristianos*.

CEC – *Catechismus Ecclesiae Catholicae*.

Ciud. – *La Ciudad de Dios*. En: *Obras completas de san Agustín*, Vols. XVI-XVI – Madrid: BAC, 2007.

CMVM – Colección de Misas de la Virgen María.

DeV – Encíclica *Dominum et Vivificantem*, sobre el Espíritu Santo en la vida de la Iglesia y del mundo, del Papa Juan Pablo II.

DI – Declaración *Dominus Iesus*, sobre la unicidad y la universalidad salvífica de Jesucristo y de la Iglesia.

DH – *Denzinger–Hünemann*.

DS – *Denzinger–Schönmetzer*.

DSPPL – *Directorio sobre la piedad popular y la liturgia*, de la Congregación para el Culto Divino y la disciplina de los Sacramentos (2002).

Dz – *Denzinger*.

EE – Encíclica *Ecclesia de Eucharistia*, del Papa Juan Pablo II, en el Jubileo de su Pontificado.

EM – Instrucción *Eucharisticum mysterium*, de 1967.

GS – Constitución Pastoral *Gaudium et spes*, sobre la Iglesia en el mundo actual.

LG – Constitución Dogmática *Lumen gentium*, sobre la Iglesia.

MC – Exhortación Apostólica *Marialis cultus*, de Pablo VI.

MD – Carta Encíclica *Mediator Dei*, de Pío XII.

MR – Misal Romano. Madrid: Conferencia Episcopal Española, 2009.

NDE – Nuevo Diccionario de Espiritualidad (DE FIORES, Stefano)

NDL – Nuevo Diccionario de Liturgia (SARTORE, D. y TRIACCA, A. M.)

NDM – Nuevo Diccionario de Mariología (DE FIORES, Stefano; MEO, Salvatore)

PG – *Patrologia Graeca*.

PL – *Patrologia Latinae*.

RM – Carta Encíclica *Redemptoris Mater*, de Juan Pablo II.

RMi – Carta Encíclica *Redemptoris misio*, de Juan Pablo II.

SC – Constitución Dogmática *Sacrosanctum concilium*, sobre la Sagrada Liturgia.

*S. Th* – *Summa Theologiae*.

q. – Cuestión.

a. – Artículo.

aa. – Artículos.

sol. – Solución.

### **Elementos del texto**

Ibid. – Ibídem: mismo autor y misma obra.

Id. – Idem: mismo autor, obra diferente.

n. – Numeral.

nn. – Numerales.

p. – Página.

pp. – Páginas.

### **Revistas**

*Conc(E)* – *Concilium. Revista internacional de teología (Madrid)*.

*CuBi* - *Cultura Bíblica*.

*EstMar* - *Estudios Marianos*.

*EphMar* - *Ephemerides Mariologicae*.

*EsprV* - *Esprit et vie*.

*LaMad* - *La Madonna*.

*Mar* – *Marianum*.

*MaEccle* - *Mater Ecclesiae*.

*RIBLA* - *Revista de interpretación bíblica latino-americana*.

*RTh* - *Revue Thomiste*.

*RTLi* - *Revista Teológica Limense*.

*ScrdeM* - *Scripta de Maria, Revista del Instituto Mariológico de Torreciudad*.

*ScrTheo* - *Scripta Theologica*.

*Synesis* - *Synesis: Revista do Centro de Teologia e Humanidades*.

*Teol.Esp.* - *Teología Espiritual*.

*VS* - *La Vie Spirituelle*.

### **Partes de la misa**

*AEv* – Antífona del Evangelio.

*Ant com* – Antífona de comunión

*Co* – Oración colecta.

*Dc* – Oración después de la comunión.

*Ev* – Evangelio.

*Him* – Himno

*Entr* – Antífona de entrada.

*Pl* – Primera lectura.

*Pr* – Prefacio.

*So* – Oración sobre las ofrendas.

*Sal resp* – Salmo responsorial.

## BIBLIOGRAFÍA

### 1. DOCUMENTOS DEL MAGISTERIO Y DE LOS PAPAS

- CONCILIO LATERANENSE IV, *Constitución Firmiter credimus*, DH 800.
- CONCILIO DE FLORENCIA, *Bula Laetentur caeli*, DH 1300.
- CONCILIO DE TRENTO, Sesión VI, del 13 de enero de 1547, Decreto sobre la justificación, Cap. 7, DH 1529.
- CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, Constitución conciliar *Sacrosanctum concilium*, sobre la Sagrada Liturgia, del 4 de diciembre de 1963, *AAS* 58 (1966).
- \_\_\_\_\_, Constitución dogmática *Lumen gentium*, sobre la Iglesia, del 21 de diciembre de 1964, *AAS* 57 (1965).
- \_\_\_\_\_, Constitución pastoral *Gaudium et spes*, sobre la Iglesia en el mundo actual, del 7 de diciembre de 1965, *AAS* 58 (1966).
- SAN LEÓN MAGNO, Carta *Licet per nostros*, a Juliano de Cós, DH 297.
- \_\_\_\_\_, Carta *Quia charitati* a los obispos de Hiberia, hacia el 22 de junio de 601. DS 250.
- \_\_\_\_\_, «Epístola 31, a la Emperatriz Pulqueria», en Id. *Cartas Cristológicas*, Madrid 1999.
- \_\_\_\_\_, *De Passione Domini IV*: PL 54, 324.
- \_\_\_\_\_, *De Passione Domini V*: PL 54, 326.
- \_\_\_\_\_, *De Passione Domini XIII*: PL 54, 358.
- \_\_\_\_\_, *De Passione Domini XV*: PL 54, 367.
- \_\_\_\_\_, «Carta 28 a Flaviano», en Id. *Cartas Cristológicas*, Madrid 1999.
- PÍO IX, Epístola apostólica *Ineffabilis Deus*, en MARÍN H., *Doctrina Pontificia*, IV. *Documentos Marianos*, Madrid 1954, 171-193.
- LEÓN XIII, Carta Encíclica *Adiutricem populi*, sobre el Rosario de Nuestra Señora, *ASS* 28 (1895-96) 150.
- PÍO X, Encíclica *Ad diem illum laetissimum*, sobre la devoción a la Santísima Virgen, del 2 de febrero de 1904, *ASS* 36 (1903-1904), 449-462.
- \_\_\_\_\_, *Decretum quo festum Apparitionis B. M. V. Immaculatae extenditur ad universam Ecclesiam*, *ASS* 40 (1907), 747-748.
- \_\_\_\_\_, *Motu Proprio Tra le sollecitudini*, *ASS* 36 (1903-1904), 329-339.
- \_\_\_\_\_, Indulgencia pro oratione «*Maria mater misericordiae*», del 09 de mayo de 1906, *ASS* 40 (1907) 109-110.
- PÍO XII, Encíclica *Mystici Corporis*, sobre el Cuerpo místico de Cristo, de 29 de junio de 1943, *AAS* 35 (1943) 193-248.
- \_\_\_\_\_, Carta Encíclica *Mediator Dei*, sobre la Sagrada Liturgia, del 20 de noviembre de 1947, *AAS* 39 (1947), 521-595.
- \_\_\_\_\_, Carta Encíclica *Doctor Mellifluis*, sobre el centenario de la muerte de san Bernardo de Claraval, *AAS* 45 (1953) 369-385.
- \_\_\_\_\_, Carta Encíclica *Ad caeli Reginam*, sobre la realeza de la Santísima Virgen María y la institución de su fiesta, n. 20, *AAS* 46 (1954), 625-640.

\_\_\_\_\_, Discurso a la peregrinación internacional de las «Hijas de María Inmaculada», en 17 de julio de 1954, *AAS* 46 (1954), 491-494.

PABLO VI, Exhortación Apostólica *Signum magnum*, consagrada al culto de la Virgen María, madre de la Iglesia y modelo de todas las virtudes, *AAS* 59 (1967) 465-475.

\_\_\_\_\_, Exhortación Apostólica *Marialis cultus*, para la recta ordenación y desarrollo del culto a la Santísima Virgen María, del 2 de febrero de 1974, *AAS* 66 (1974), 113-168.

\_\_\_\_\_, *Allocuzione de Conclusione della III Sessione del Concilio Vaticano II, Festa della Presentazione di Maria Santissima al Tempio*, del 21 de noviembre de 1964, *AAS* 56 (1964), 1007-1018.

\_\_\_\_\_, *María al vertice dell'economia della salvezza*, Audiencia general del 7 de octubre de 1964, en *Insegnamenti di Paolo VI*, II, 1964, Roma 1965, 958.

\_\_\_\_\_, Discurso en el santuario mariano de Santa María de Bonaria (Cagliari), del 24 de abril de 1970, *AAS* 62 (1970), 295-301.

JUAN PABLO II, Encíclica *Redemptoris hominis*, del 04 de marzo de 1979, *AAS* 71 (1979), 257-324.

\_\_\_\_\_, Encíclica *Redemptoris Mater*, sobre a Bem-aventurada Virgem Maria na vida da Igreja peregrina, São Paulo 1987.

\_\_\_\_\_, Encíclica *Ecclesia de Eucharistia vivit*, sobre la Eucaristía y su relación con la Iglesia, del 17 de abril de 2003, *AAS* 95-7 (2003), 433-475.

\_\_\_\_\_, Carta Encíclica *Dives in misericordia*, sobre la misericordia divina, del 30 de noviembre de 1980, Madrid 1981.

\_\_\_\_\_, Carta Apostólica *Salvifici doloris*, sobre el sentido cristiano del sufrimiento humano, del 11 de febrero de 1984, *AAS* 76 (1984), 201-250.

\_\_\_\_\_, Carta Apostólica *Ordinatio Sacerdotalis*, sobre la Ordenación Sacerdotal reservada sólo a los hombres, del 22 mayo de 1994, *AAS* 86 (1994), 545-548.

\_\_\_\_\_, Audiencia general de 17 de diciembre de 1986, en *Creo en Dios Padre: Catequesis sobre el Credo*, I. Madrid 1999.

\_\_\_\_\_, Audiencia general del 25 de febrero de 1987, en *Creo en Jesucristo: Catequesis sobre el Credo*, II, Madrid 1998.

\_\_\_\_\_, Audiencia general, *Jesucristo, Mesías «Profeta»*, del 25 de febrero de 1987, n. 3, en *Catequesis sobre el Credo*, II. *El Hijo Reconciliador*, Lima 1998.

\_\_\_\_\_, Audiencia general, *Jesucristo, verdadero hombre, «semejante en todo a nosotros, menos en el pecado»*, del 3 de febrero de 1988, en *Catequesis sobre el Credo*, II. *El Hijo Reconciliador*, Lima 1998.

\_\_\_\_\_, Audiencia general, *La devoción a María Santísima en la vida del presbítero*, del 30 de junio de 1993, en *Catequesis sobre el Credo*, IV/1. *La Iglesia*, Lima 2001.

\_\_\_\_\_, Audiencia general, *María en la Sagrada Escritura y en la reflexión teológica*, del 8 de noviembre de 1995, en *Catequesis sobre el Credo*, V. *La Madre del Redentor*, Lima 1999.

\_\_\_\_\_, Audiencia general, *María en la perspectiva trinitaria*, del 10 de enero de 1996, en *Catequesis sobre el Credo*, V. *La Madre del Redentor*, Lima 1999.

- \_\_\_\_\_, Audiencia general, *María en el Protoevangelio*, del 24 de enero del 1996, en *Catequesis sobre el Credo*, V. *La Madre del Redentor*, Lima 1999.
- \_\_\_\_\_, Audiencia general, *La nueva hija de Sión*, del 1º de mayo de 1996, en *Catequesis sobre el Credo*, V. *La Madre del Redentor*, Lima 1999.
- \_\_\_\_\_, Audiencia general, *La santidad perfecta de María*, del 15 de mayo del 1996, n. 3, en *Catequesis sobre el Credo*, V. *La Madre del Redentor*, Lima 1999.
- \_\_\_\_\_, Audiencia general, *La esclava obediente del Señor*, del 4 de septiembre de 1996, en *La Virgen María. Catequesis sobre el Credo*, V, Madrid 2001.
- \_\_\_\_\_, Audiencia general, *María, nueva Eva*, del 18 de setiembre de 1996, en *Catequesis sobre el Credo*, V. *La Madre del Redentor*, Lima 1999.
- \_\_\_\_\_, Audiencia general, *La profecía de Simeón: la participación de María en el destino doloroso de su Hijo*, del 18 de diciembre de 1996, en *Catequesis sobre el Credo*, V. *La Madre del Redentor*, Lima 1999.
- \_\_\_\_\_, Audiencia general, *La cooperación de la mujer en el misterio de la Redención*, del 8 de enero de 1997, en *Catequesis sobre el Credo*, V. *La Madre del Redentor*, Lima 1999.
- \_\_\_\_\_, Audiencia general, *María al pie de la cruz*, del 2 de abril de 1997, en *Catequesis sobre el Credo*, V. *La Madre del Redentor*, Lima 1999.
- \_\_\_\_\_, Audiencia general, *María, cooperadora en la obra de la redención*, del 9 de abril de 1997, en *Catequesis sobre el Credo*, V. *La Madre del Redentor*, Lima 1999.
- \_\_\_\_\_, Audiencia general, *María, miembro muy eminente de la Iglesia*, del 30 de julio de 1997, en *Catequesis sobre el Credo*, V. *La Madre del Redentor*, Lima 1999.
- \_\_\_\_\_, Audiencia general, *María, modelo de la Iglesia en el culto divino*, del 10 de septiembre de 1997, en *Catequesis sobre el Credo*, V. *La Madre del Redentor*, Lima 1999.
- \_\_\_\_\_, Audiencia general, *María, Madre de la humanidad en el orden de la gracia*, del 24 de septiembre de 1997, en *Catequesis sobre el Credo*, V. *La Madre del Redentor*, Lima 1999.
- \_\_\_\_\_, Audiencia general, *La «recapitulación» de todas las cosas en Cristo*, del 14 de febrero de 2001, en *L'Osservatore Romano* n. 7, del 16 de febrero de 2001, 12.
- \_\_\_\_\_, Audiencia general, *Dios salvador*, del 13 de octubre de 2004, en *L'Osservatore Romano* n. 42, del 15 de octubre de 2004, 12.
- \_\_\_\_\_, Carta a todos los sacerdotes de la Iglesia por ocasión del Jueves Santo, 8 de abril de 1979, n. 11, *AAS* 71 (1979), 393-417.
- \_\_\_\_\_, Carta *Dominicae Cenaе*, sobre el misterio y el culto de la Eucaristía, n. 8, *AAS* 72 (1980), 113-148.
- \_\_\_\_\_, Carta por ocasião do centenário da coroação de Nossa Senhora Aparecida, 17 de julio del 2004, n. 4, en *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, XXVII, 2, 2004 (Luglio-Dicembre), Città del Vaticano 2006.
- \_\_\_\_\_, Carta a los sacerdotes para el Jueves Santo de 2005, n. 8, en *Ecclesia* 65 (2005), 481-484.
- \_\_\_\_\_, Introducción a la Santa Misa con ocasión de la memoria litúrgica de la Virgen de Czestochowa, del 25 de agosto de 2001, en *L'Osservatore Romano*, 26 de agosto de 2001.
- \_\_\_\_\_, Homilía en la misa celebrada en la casa de la Virgen en Éfeso, del 30 de noviembre de 1979, n. 3, *AAS* 71 (1979), 1608-1612.

\_\_\_\_\_, *La presencia de María en la celebración de la liturgia*. Alocución dominical del 12 de febrero de 1984, n. 2b, en *L'Osservatore Romano* n. 8, del 19 de febrero de 1984, 1.

\_\_\_\_\_, *Ave verum corpus natum de Maria Virgine*. Alocución dominical del 13 de junio de 1993, ns. 1-2, en *L'Osservatore Romano* n. 25, del 18 de julio de 1993, 9.

\_\_\_\_\_, Discurso a los participantes en la asamblea plenaria de la Congregación para el Clero, del 23 de noviembre de 2001, en *L'Osservatore Romano* n. 48, del 30 de noviembre de 2001, 4.

\_\_\_\_\_, «Mensaje mariano nacional pronunciado en Zaragoza el 6 de noviembre de 1982», *ScrdeM* 6 (1983), 15-28.

\_\_\_\_\_, *Vida de Jesús, Selección de textos*, Madrid 2015.

BENEDICTO XVI, Exhortación Apostólica Postsinodal *Sacramentum caritatis*, sobre la Eucaristía fuente y culmen de la vida y de la misión de la Iglesia, del 22 de febrero de 2007, *AAS* 99 (2007-3), 105-180.

\_\_\_\_\_, *Homilias sobre el año litúrgico. Homilias de Benedicto XVI en el primer año de su pontificado*, Barcelona 2007.

\_\_\_\_\_, Audiencia general *San Romano el Cantor*, del 21 de mayo de 2008, en ID. *Los Padres de la Iglesia, II: De León Magno a Juan Damasceno*, Madrid 2010.

\_\_\_\_\_, Audiencia general, *La teología de la cruz en la predicación de san Pablo*, del 29 de octubre de 2008, en *L'Osservatore Romano* n. 44, del 31 de octubre de 2008, 32. del 29 de octubre de 2008.

\_\_\_\_\_, Audiencia general, *La relación con María transforma la vida de los sacerdotes*, del 12 de agosto de 2009, en *L'Osservatore Romano* n. 33, del 14 de agosto de 2009, 12.

\_\_\_\_\_, Audiencia general, *A Dios se le encuentra más fácilmente con la oración que con la discusión*, del 21 de octubre de 2009, en *L'Osservatore Romano* n. 43, del 23 de octubre de 2009, 32.

\_\_\_\_\_, Audiencia general, *Dios es paciente y benévolo incluso cuando el hombre usa mal su libertad*, del 9 de diciembre de 2009, en *L'Osservatore Romano* n. 50, del 15 de diciembre de 2009, 16.

\_\_\_\_\_, Audiencia general, *¡Dios mío, Dios mío! ¿Por qué me has abandonado?, Salmo 22 (21)*, del 14 de septiembre de 2011, en *L'Osservatore Romano* n. 38, del 18 de septiembre de 2011, 12.

\_\_\_\_\_, Audiencia general, *La oración sacerdotal de Jesús*, del 25 de enero de 2012, en *L'Osservatore Romano*, n. 5, del 29 de enero del 2012, 12.

\_\_\_\_\_, Alocución dominical del 8 de diciembre de 2008, en *Insegnamenti di Benedetto XVI*, IV, 2, 2008 (Luglio-Dicembre), Città del Vaticano 2006, 784-785.

\_\_\_\_\_, Meditación del Ángelus del Primer Domingo del Adviento, *Dios tiene tiempo para nosotros pues ha entrado en la historia con su Palabra*, del 30 de noviembre de 2008, en *L'Osservatore Romano* n. 49, del 5 de diciembre de 2008, 11.

\_\_\_\_\_, Discurso a los cistercienses de la Abadía de Heiligenkreuz, del 09 de septiembre de 2007, en *L'Osservatore Romano* n. 38, del 21 de septiembre de 2007, 7.

CONGREGACIÓN PARA EL CLERO, *El presbítero, pastor y guía de la comunidad parroquial*, n. 8, 4 de agosto de 2002, Città del Vaticano 2002.

CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDELI, *Declaração sobre a salvaguarda da fé em alguns erros recentes sobre os mistérios da Encarnação e da Santíssima Trindade*, del 21 de febrero de 1972, en *Documenta, Congregação para a Doutrina da Fé: Documentos publicados desde o Concílio Vaticano II até nossos dias (1965-2010)*, Brasília 2011, 59-62.

CONGREGACIÓN PARA EL CULTO DIVINO Y LA DISCIPLINA DE LOS SACRAMENTOS, *Directorio sobre la piedad popular y la liturgia. Propuestas y Orientaciones*, Lima 2007.

## 2. BIBLIOGRAFÍA GENERAL

AAVV, *Nuevo Catecismo para adultos. Versión íntegra del Catecismo holandés*, Madrid 1969.

ABAD IBÁÑEZ, J. A. – GARRIDO BONAÑO, M., *Iniciación a la liturgia de la Iglesia*, Madrid 1998<sup>2</sup>.

\_\_\_\_\_, *Iniciación a la liturgia de la Iglesia*, Madrid 1997<sup>3</sup>.

ADAZÁBAL, J., *Dizionario sintetico di liturgia*, Città del Vaticano 2001.

\_\_\_\_\_, *La Eucaristía*, Barcelona 2007<sup>2</sup>.

\_\_\_\_\_, *Vocabulario básico de liturgia*, Barcelona 2002<sup>3</sup>.

ALBERTO MAGNO, *Comentario al Evangelio de Lucas. 22, 19*, en *Opera omnia*, Parisiis 1890-1899.

ALAMEDA, J., *Introducción al libro Cur Deus homo* en SAN ANSELMO. *Obras Completas*, I. Versión castellana por ALAMEDA, J., Madrid 2008.

ALAMEDA, S., «El primer principio mariológico, según los Padres», *EstMar* 3 (1944), 163-186.

ALASTRUEY, G., *Tratado de la Virgen Santísima*, Madrid 1956<sup>4</sup>.

ALONSO, J., «La vida y muerte de Jesús dentro del esquema de pensamiento del sacrificio», *CuBi* 30 (1958) 69.

\_\_\_\_\_, «La belleza de creer», en BLANCO SARTO, P., ed., *Benedicto XVI habla sobre fe y nueva evangelización*, Madrid 2012, 142.

ALONSO, J.M. «Introducción y traducción» en SCHMAUS, M., *Teología Dogmática*, VIII. *La Virgen María*, Madrid: 1963<sup>2</sup>.

ALONSO, J. – LARocca, A., *Temas fundamentales de Mariología*, Berkeley 2016<sup>2</sup>.

ALVES, A.M.R., «O Fundamento da Liberdade Humana em santo Tomás de Aquino», *Synesis* 3, 2 (2011), 2-15.

AMATO, A., «Jesucristo», en *NDM*, 965-966.

ANSELMO, *Cur Deus homo*, en *Obras Completas*, I, Madrid 2008.

ANTONELLO, P., «Apresentação», en GIRARD, R., *O Sacrifício*, São Paulo 2011, 14.

ARANA, M. J., «María y la ordenación de las mujeres», en *EphMar* 44 (1994) 477-483.

ARANDA, A., «El cristocentrismo de la espiritualidad cristiana», en AAVV, *Biblia, exégesis y cultura. Estudios en honor del Prof. D. José María Casciaro*, Pamplona 1993, 628.

ARIZA, A., «El Catecismo holandés y el Catecismo de la Iglesia Católica», *Iglesia en Córdoba* 342 (2012) 14.

- ARLETTAZ, F., *Religión, esfera pública, mundo privado. La libertad religiosa y la neutralidad del Estado en las sociedades secularizadas*, Zaragoza 2015.
- ARNALDO DE CHARTRES, «De laudibus B. Mariae Virginis: ML 189, 1726-1727», art. cit. en CAROL, J.B. (dir.), *Mariología*, Madrid 1964, 778.
- ARNAU-GARCÍA, R., *Tratado general de los Sacramentos*, Madrid 1994.
- AROCENA, F.M., *En el corazón de la liturgia. La celebración eucarística*, Madrid 1999.
- \_\_\_\_\_, «La liturgia como “Aeternitatis sacramentum”». En los umbrales del Tercer Milenio», *Phase* 241 (2001) 57.
- ARTOLA ARBIZA A. M., *Mística y sistemática en la Mariología*, Callao 2010.
- \_\_\_\_\_, *Dolorosa. Meditaciones sobre la Compasión de María*, Lima 2014.
- ASSMANN, H., *René Girard com teólogos da libertação*, Petrópolis 1991.
- ATANASIO, SAN, *Ad Epictetum episcopum Corinthi contra haereticos epistola*, 5: PG, 26, 1058.
- \_\_\_\_\_, *Epistola XIV*, 2, PG 26, 1419-1420.
- AUER, J., *Curso de Teología Dogmática*, IV/2. *Jesucristo, Salvador del Mundo, María en el plan Salvífico de Dios*, Barcelona 1990.
- \_\_\_\_\_, *Curso de Teología Dogmática*, VI. *Sacramentos eucaristía*, Barcelona 1975.
- \_\_\_\_\_, *Gesú il Salvatore: Soteriologia mariologia*, Assisi 1993.
- AUGÉ, M., *Liturgia, historia, celebración, teología, espiritualidad*, Barcelona 1995.
- \_\_\_\_\_, *Spiritualità liturgica. “Offrite i vostri corpi come sacrificio vivente, santo e gradito a Dio”*, Milano 1998.
- \_\_\_\_\_, «Eucología», *NDL*, 759-771.
- BANDERA, A., *La vida religiosa en el misterio de la Iglesia. Concilio Vaticano II y santo Tomás de Aquino*, Madrid 1984.
- \_\_\_\_\_, «La Virgen María y el sacerdocio de Cristo», *TeoEsp* 42 (1998), 35-60.
- BARAÚNA, G., «La Santísima Virgen al servicio de la economía de la salvación», en \_\_\_\_\_, (dir.), *La Iglesia del Vaticano II. Estudios en torno a la Constitución conciliar sobre la Iglesia*, II, Barcelona 1966.
- BARRIENDOS, V.F., *Jesus Cristo Nosso Salvador. Iniciação à Cristologia*, Lisboa 2005.
- BARTMANN, B., *Teología Dogmatica*, II. *La Redenzione – la Grazia – la Chiesa*, Roma 1950<sup>6</sup>.
- BASTERO DE ELEIZALDE, J.L., *Virgen Singular. La reflexión teológica mariana en el siglo XX*, Madrid 2001.
- \_\_\_\_\_, «La compasión de María hasta el siglo XIII», *EstMar* 72 (2006) 120.
- \_\_\_\_\_, *María, Madre del Redentor*, Pamplona 2009.
- \_\_\_\_\_, *Vida de María*, Madrid 2014.
- BATTAGLIA, V., «Tota pulchra es Maria. María, modelo de vida cristiana», *ScrdeM* 1 (2004), 56-57.
- BAUER, J. B. – MOLARI, C., ed., *Dizionario teológico*, Assisi 1974
- BEAUDUIN, L., *La piedad de la Iglesia*, Barcelona 1996.
- BECK, H.-G., «La primitiva Iglesia Bizantina», en JEDIN, H. (dir.), *Manual de historia de la Iglesia*, II, II, Barcelona 1980, 677.



- BELDA PLANS, J., *Historia de la Teología*, Madrid 2010.
- \_\_\_\_\_, *Guiados por el Espíritu de Dios. Curso de teología espiritual*, Madrid 2006.
- BELLOSO, J.R., «Valoración y frutos teológicos que se obtienen al considerar a María como tipo de la Iglesia», en *Ciencia Mariana y Posconcilio*, Madrid 1969.
- BEN-TOR, A. (dir.), *Arqueología del antiguo Israel*, Madrid 2004.
- BENZO MESTRE, M., *Teología para universitarios*, Madrid 1965<sup>3</sup>.
- BERGES, U., *Isaías: El profeta y su libro*, Navarra 2011.
- BESUTTI, G., «La mediazione di Maria secondo gli studi di due comissioni institute da Pio XI», *Mar* 47 (1985) 37-41.
- BETETA, P., *La vida de Jesucristo en la predicación de Juan Pablo II. Selección de textos*, Madrid 2003.
- BETTENCOURT, E., *Curso de iniciação teológica*, Rio de Janeiro 1996.
- \_\_\_\_\_, *Curso de Mariología*, Rio de Janeiro 1997.
- \_\_\_\_\_, *Curso sobre os Sacramentos*, Rio de Janeiro 2002.
- Biblia de Jerusalén*, Bilbao, 2009.
- BIFFI, I., «Maria, tipo della Chiesa, popolo sacerdotale», *LaMad* 30 (1982) 61-70.
- \_\_\_\_\_, «Maria, tipo della Chiesa, popolo sacerdotale. En: Maria nella comunità che celebra l'eucaristia. Atti della XVI settimana nazionale di studi mariana», *Mad* 30 (1982) 70.
- BLANCO SARTO, P., «María en los escritos de Joseph Ratzinger», *ScrdeM* 5 (2008), 309-334.
- \_\_\_\_\_, *La teología de Joseph Ratzinger. Una introducción*, Madrid 2011<sup>2</sup>.
- BLÁZQUEZ FERNÁNDEZ, N., «Introducción a las cuestiones 98 a 108», en DE AQUINO, TOMÁS, *Suma de Teología I-II*, Madrid 1989<sup>2</sup>, 761-775.
- \_\_\_\_\_, «Introducción a las cuestiones 101-122», en DE AQUINO, TOMÁS, *Suma de Teología II-II*, Madrid 1994, 183-195.
- BLEEKER, C. J. – WINDENGREN G., *Historia religionum. Manual de historia de las religiones*, II, Madrid 1973.
- BOCCACCINI, G., *Além da hipótese essênica: A separação dos caminhos entre Qumran e o judaísmo enóquico*, São Paulo 2010.
- BONHOEFFER, D., *Ética*, Barcelona 1977.
- BOROBIO, D., *Eucaristía*, Madrid 2000.
- BOSCH, D.J., *Misión en transformación. Cambios de paradigmas en la teología de la misión*, Michigan 2005.
- BOSSUET, J.B., *Sermons de messine Jacques-Bénigne Bossuet, évêque de Meaux*, III, Paris 1772.
- BOVO, C., *365 días, 365 historias*, Bogotá 2004.
- BROVELLI, F., «Fe y liturgia», *NDL*, 840-854.
- BROWN, R.E., *El nacimiento del Mesías. Comentario a los Relatos de la Infancia*, Madrid 1982.
- BUENO DE LA FUENTE, E., *Eclesiología*, Madrid 1998.
- CALABUIG, I., «Liturgia», *NDM*, 1132-1154.

CAMPANA, E., *María nel culto cattolico. I. Il culto di María in sè e nelle sue manifestazioni liturgiche*, Roma 1943.

CANTALAMESA, R., *María espejo de la Iglesia*, Valencia 1996<sup>3</sup>.

\_\_\_\_\_, *O Mistério da Ceia*, Aparecida 2006<sup>11</sup>.

CAPPELLUTI, L., «Lo objetivo y lo subjetivo de la redención cristiana. Síntesis histórica y perspectiva actual», *Teología, Revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina*, XL82 (2003/2), 31-32.

CARO, R., «El capítulo VIII de la Constitución “*Lumen gentium*”. Su contexto histórico-teológico», *EphMar* 17 (1967) 241-258.

CAROL, J.B. (dir.), *Mariología*, Madrid 1964.

CASANOVAS, R., «Ejemplaridad de María en la Iglesia», *EstMar* 30 (1968), 273-274.

CASCANTE, J. M., *El culto debido a María. Razón de ser, características*, Barcelona 1954

CASEL, O., *El misterio del culto cristiano*, San Sebastián 1953.

CASTELLANO, J., *El año litúrgico. Memorial de Cristo y mistagogía de la Iglesia*, Barcelona 1996<sup>2</sup>.

\_\_\_\_\_, *Santa María en Oriente y Occidente. Documentación y textos*, Barcelona 2001.

\_\_\_\_\_, *Liturgia y vida espiritual. Teología, celebración, experiencia*, Barcelona 2005.

\_\_\_\_\_, «Virgen María», *NDL*, 2030-2060.

CERBELAUD, D., *Marie un parcours dogmatique*, Paris 2004.

CHARPENTIER, E., *¡Cristo ha resucitado!*, Navarra 1981<sup>4</sup>.

CIPRIANO DE CARTAGO, *Cartas. Introducción, traducción y notas de María Luisa García Sanchidrián*, Madrid 1998.

CLÁ DIAS, J.S., *Pequeno Ofício da Imaculada Conceição comentado*, São Paulo 2010<sup>2</sup>.

\_\_\_\_\_, *Lo inédito sobre los Evangelios. Comentarios a los Evangelios dominicales, VII. Solemnidades – Fiestas que pueden ocurrir en Domingo – Miércoles de Ceniza – Triduo Pascual – Otras Fiestas y Memorias*, Città del Vaticano 2013.

\_\_\_\_\_, *Lo inédito sobre los Evangelios, I. Año A. Domingos de Adviento, Navidad, Cuaresma y Pascua – Solemnidades del Señor del Tiempo Ordinario*, Città del Vaticano 2014.

CLERICI, A., «Introduzione», en: EGERIA, *Diario di Viaggio*, Roma 2006, p. 5.

CODA, P., «Encarnação», en: PIKAZA, X. – SILANES, N., *Dicionário Teológico o Deus cristão*, 243-251.

COELHO, A., *Curso de liturgia romana, I. Liturgia fundamental – Liturgia laudativa – liturgia sacramental*, Singeverga 1950<sup>3</sup>.

\_\_\_\_\_, *Curso de liturgia romana, II. Liturgia Sacrificial*, Braga 1943.

COLZANI, G., *Maria Mistero di grazia e di fede*, Milano 1996.

COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Cuestiones selectas sobre Dios redentor*, en ID. *Documentos 1969-1996. Veinticinco años de servicio a la teología de la Iglesia*, Madrid 1998, 499-556.

\_\_\_\_\_, *Algumas questões sobre a teologia da Redenção* (1995), n. 16, en [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/cti\\_documents/rc\\_cti\\_1995\\_teologia-redenzione\\_po.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1995_teologia-redenzione_po.html), visitado en 17.04.2016 – 16:32 hs

\_\_\_\_\_, *El cristianismo y las religiones*, en ID., *Documentos 1969-1996*, Madrid 1998, 576.

COMISIÓN DE FE Y CONSTITUCIÓN DEL CONSEJO MUNDIAL DE IGLESIAS, *Bautismo, Eucaristía, Ministerio. Convergencias doctrinales en el seno del Consejo Ecuménico de las Iglesias*, Lima 1982.

CONGAR, Y., *Sacerdocio y laicado*, Barcelona 1964.

\_\_\_\_\_, *El Espíritu Santo*, Barcelona 1991.

\_\_\_\_\_, «El culto espiritual en la vida cristiana», en CONGAR, Y. – LÉCUYER, J., *El culto espiritual*, Barcelona 2015, 9-10.

\_\_\_\_\_, «Liturgia y testimonio cristiano», en CONGAR, Y. – LÉCUYER, J., *El culto espiritual*, Barcelona 2015, 57.

CORVEZ, M., «Le motif de l'Incarnation», *RTh* 49 (1949), 109.

COSTA, B., «O Movimento litúrgico e a redescoberta da qualidade teológica da liturgia. António Coelho e a dimensão teológica do Mistério celebrado», *Didaskalia* XL (2010) 2 135-156.

CRISÓLOGO, PEDRO, «Sermón 67, 7: La oración dominical», en LOARTE, J.A., *El tesoro de los Padres. Selección de textos de los Santos Padres para el cristiano del tercer milenio*, Madrid 1998, 259.

CROATTO, S.J., *Historia de salvación. La experiencia religiosa del pueblo de Dios*, Navarra 2008<sup>3</sup>.

CROISSET, J., *Año Christiano, o ejercicios devotos para todos los días del año*, Madrid 1791.

\_\_\_\_\_, *Vida de Nuestro Señor Jesucristo y de su Santísima Madre*, Madrid 1847.

CROUZEL, H., «Orígène et la philosophie», en *Diccionario Patrístico e de Antigüedades Cristãs*, Petrópolis 2002, 1049.

CUERVO, M., *Maternidad divina y corredención mariana*, Pamplona 1967.

\_\_\_\_\_, *El postulado de la Maternidad Divina en Mariología*, Guadalajara 1970.

CUVA, A., «Asamblea», *NDL*, 165-180.

DALY, S., «María en la liturgia occidental», en CAROL, J. B. (dir.), *Mariología*, Madrid 1964, 234.

DAMASCENO, JUAN, «Exposición de la fe ortodoxa», en GHARIB, G. (dir.), *Testi mariani del primo Millennio, II. Padri e altri autori bizantini (VI-XI sec.)*. Roma 1989, 488-489.

DA SILVA, R.M.F., *Maria, a Senhora da Páscoa. Por que celebrar Nossa Senhora no tempo pascal?*, Juiz de Fora 2014.

DAL COVOLO, E. – SERRA, A. (a cura di), *Storia della mariologia, I. Dal modelo bíblico al modelo letterario*, Roma 2009.

DANIÉLOU, J., *Cristo e noi*, Alba 1968.

DANIÉLOU, J. – MARROU, H.I., *Nueva historia de la Iglesia, I. Desde los orígenes a san Gregorio Magno*, Madrid 1982.

DE ALDAMA, J. A., *María en la patrística de los siglos I y II*, Madrid 1970.

\_\_\_\_\_, «Orientaciones pontificias, enseñanzas mariológicas en el año mariano», *Salmatinencis*, 1 (1954), 3.

DE AQUINO, TOMÁS, *Suma de Teología*, Madrid 1989<sup>2</sup>.

\_\_\_\_\_, *Escritos de catequesis. Sobre el Credo, Padrenuestro, Avemaría, Decálogo y los siete sacramentos*, Madrid 2000<sup>3</sup>.

DE ARAGÓN SIERRA, P. G., *Historia de la salvación: una antigua fuente judeocristiana. Traducción y comentario de Recognitiones 1, 27-42, 2*, Buenos Aires 2007.

DE CARVALHO, J.F., «A Liturgia em Braga», *Didaskalia*, XXXVII (2007) 2 139-184.

DE CLARAVAL, BERNARDO, *Sermones litúrgicos (2º)*, en *Obras completas de San Bernardo*, IV, Madrid 1986.

\_\_\_\_\_, *Sermones litúrgicos (1º)*, en *Obras completas de San Bernardo*, III, Madrid 1985.

\_\_\_\_\_, *Las grandezas de María*, Sevilla 2003<sup>3</sup>.

DE ECHEVERRÍA, L., «Nuestra Señora del Rosario», en AAVV, *Año Cristiano – X – octubre*, Madrid 2006, 211.

DE FIORES, S., «Iglesia», *NDE*, 675-698.

\_\_\_\_\_, «Significato e valore della devozione mariana nella vita e nel ministero sacerdotale», *MaEccle* 9 (1973), 220-230.

\_\_\_\_\_, *María Madre de Jesús: Síntesis histórico-salvífica*, Salamanca 2002.

\_\_\_\_\_, *La Santísima Trinidad misterio de vida: experiencia trinitaria en comunión con María*, Salamanca 2002.

\_\_\_\_\_, «Alla scuola di Maria, donna eucaristica», *XLVII Conventus Eucharisticus Internationalis. 10-17.10.2004. La Eucaristía, luz y vida del Nuevo Milenio. Memoria antecedida por las Actas del Simposio Internacional Teológico Pastoral sobre Ecclesia de Eucharistia, 6-8.10.2004, Guadalajara, México 2004*, Città del Vaticano 2004.

\_\_\_\_\_, *Maria donna dell'Eucaristia. 31 approfondimenti per il mese mariano*, Roma 2005.

\_\_\_\_\_, «Popolo sacerdotale», ID., *Maria. Nuovissimo dizionario*, II, Bologna 2008.

\_\_\_\_\_, «Maria Virgo Sacerdos nell'orizzonte del popolo sacerdotale», en TONIOLO, E.M. (a cura di), *Maria e il sacerdozio*, Roma 2010, 139-160.

\_\_\_\_\_, *María, síntesis de valores. Historia cultural de la mariología*, Madrid 2011.

DE GRANADA, FRAY LUIS, Sermón en la fiesta de la purificación de Nuestra Señora, en DE MORA, J.J., *Obras del V. P. M. Fray Luis de Granada*, III, Madrid 1849.

DE HIPONA, AGUSTÍN, *Tratados morales. La santa virginidad*, en *Obras completas de San Agustín*, XII, Madrid 2007.

\_\_\_\_\_, *Sobre los Evangelios Sinópticos. Sermones (2º). Sermón LXXII A 4*, en *Obras completas de San Agustín*, X, Madrid 2007.

\_\_\_\_\_, *La Ciudad de Dios (1º)*, en *Obras completas de san Agustín*, XVI, Madrid 1988.

\_\_\_\_\_, *Sermones (1º) 1-50, sobre el Antiguo Testamento*, en *Obras completas de san Agustín*, XII, Madrid 1981.

\_\_\_\_\_, *Sermones (2º) 51-116, sobre los Evangelios Sinópticos*, en *Obras completas de san Agustín*, XII, Madrid 1981.

\_\_\_\_\_, *Sermones (3º) 117-183, Evangelios de san Juan, Hechos de los Apóstoles y Cartas apostólicas*, en *Obras completas de san Agustín*, XXIII, Madrid 1983.

- \_\_\_\_\_, *Sermones (4º) 184-272-B, Sermones sobre los tiempos litúrgicos*, en *Obras completas de san Agustín*, XXIV, Madrid 1983.
- \_\_\_\_\_, *A Virgem Maria. Cem textos marianos com comentarios*. São Paulo 1996.
- \_\_\_\_\_, *La santa virginidad*, en *Obras completas de san Agustín*, XII. *Tratados morales*, Madrid 2007.
- \_\_\_\_\_, *Escritos apologéticos (2º), Tratado sobre la Santísima Trinidad*, en *Obras completas de san Agustín*, V, Madrid 1956.
- DE JESUS, LÚCIA, *Memórias. Edição crítica de Cristina Sobral*, Fátima 2016.
- DE JONGE, M. – VAN DER WOUDE, A. S., «11Q Melchizedek and the New Testament», en *New Testament Studies*, XII (1966), 301-326.
- DE LA POTTERIE, I., «La madre de Jesús en el misterio de Caná», *ScrdeM*, 4 (1981), 7-22.
- \_\_\_\_\_, *María en el misterio de la Alianza*, Madrid 1993.
- \_\_\_\_\_, *La concepción virginal de Jesús según San Juan. El texto del Prólogo*, Lima 1997.
- DE LA TAILLE, M., «Valor del sacrificio de la Misa», *Lumen Veritatis*, I, 1, São Paulo (2007), 104-112.
- DE LOYOLA, SAN IGNACIO, *Ejercicios espirituales*, Buenos Aires 2014.
- DE LUBAC, H., *Diálogo sobre el Vaticano II. Recuerdos y reflexiones*, Madrid 1985.
- \_\_\_\_\_, *Memoria en torno a mis escritos*, Madrid 2000.
- \_\_\_\_\_, *Meditación sobre la Iglesia*, Madrid 2008.
- \_\_\_\_\_, *El drama del humanismo ateo*, Madrid 2011<sup>4</sup>.
- DE LYON, SAN IRENEO, *Contra los Herejes. Exposición y refutación de la falsa gnosis*, Lima 2000.
- DE MIGUEL, J.M., «Encíclicas», en PIKAZA, X. – SILANES, N. (dir.), *Dicionário teológico: O Deus Cristão*, São Paulo 1988, 251-260.
- DE MILÁN, AMBROSIO, *Escritos sobre la virginidad*, Madrid 2011.
- DE MORA, J.J., *Obras del V. P. M. Fray Luis de Granada*, III, Madrid 1849.
- DE MORA-FIGUEROA, J., «La Mariología del período anglicano de John Henry Newman», *ScrdeM* 7 (2010), 261-277.
- DE RIBADENEIRA, P., *Flos Sanctorum de la vida de los santos*, II, Barcelona 1705.
- DE RIEZ, FAUSTO, *Sermo 5, de Epiphania, 2: PLS 3, 560-562*, en MOLINÉ, E., *Los Padres de la Iglesia. Una guía introductoria*, Madrid 2008<sup>5</sup>, 422-423.
- DE ROMA, HIPÓLITO, *La Tradición Apostólica*, Barcelona 1999.
- DE SANTOS OTERO, A., *Los evangelios apócrifos*, Madrid 2005.
- DE SAN VÍCTOR, HUGO, *Summa de Sacramentis christianae fidei*, en: Auer, J. *Curso de Teología Dogmática*, IV/2. *Jesucristo, Salvador del Mundo, María en el plan salvífico de Dios*. Barcelona 1990.
- DE SARDES, MELITÓN, «Homilía sobre la pascua, 70-71», en QUASTEN, J., *Patrología I: Hasta el concilio de Nicea*, Madrid 1978, p. 241.
- DE SMEDT, E.J., «El sacerdocio de los fieles», en BARAÚNA, G. (dir.), *Estudios en torno de la Constitución conciliar sobre la Iglesia*, I, Barcelona 1966.

- DELCOR, M. – GARCÍA MARTÍNEZ, F., *Introducción a la literatura esenia de Qumrán*, Madrid 1982.
- DELEVOYE, E., imp., *Urbain Robinet. Étude biographique et littéraire*, Dieppe 1863.
- DENZINGER, H. – HÜNERMANN, P., *Compêndio dos Símbolos*, São Paulo 2007.
- DHANIS, E. – VISSER J. – FORTMANN, H.J., *Las correcciones al Catecismo holandés*, Madrid 1969.
- DI SANTE, C., *Liturgia Judaica. Fontes, estrutura, orações e festas*, São Paulo 2004.
- DOMINI, A., «La festa dei “Sette Dolori della B.V.M.” secondo Dom Prosper Gueranger», en AAVV, *Corredemptrix Annali Mariani, 2008, Santuario della B.V.M. Del Buon Consiglio*, Frigento 2008.
- DUNS SCOTO, «Ordinatio III», en GARCÍA PAREDES, J.C.R., *Mariología*, Madrid 2009, 262.
- El Corán*, San Salvador 2005.
- EGERIA, *Pellegrinaggio in Terra Santa*, Roma 2008<sup>2</sup>.
- ELIADE, M., *The sacred and the profane. The nature of religion*, Orlando 1987.
- \_\_\_\_\_, *Historia de las creencias y las ideas religiosas, I. De la Edad de Piedra a los Misterios de Eleusis*, Barcelona 1999.
- ESPOSITO, J.L., ed., *The Islamic World. Past and present, I*, New York 2004.
- ESQUERDA BIFET, J., «Sacerdotes», en *NDM, 1799-1804*.
- \_\_\_\_\_, *Espiritualidad Mariana de la Iglesia: María en la vida espiritual cristiana*, Madrid 1994.
- EUDES, J., *El Corazón admirable de la Madre de Dios*, Madrid 1959.
- \_\_\_\_\_, *El Corazón de Jesús*, Bogotá 1957.
- FÁBREGAS, J. – OLIVAR, A., *La voz de los Padres en la Liturgia de las Horas. Los autores eclesíásticos del Oficio de lectura*, Barcelona 2002.
- FABRO, C., *Libro dell'esistenza e della libertà vagabonda*, Asti 2000.
- FAGERBERG, D.W., «¿Qué es la teología litúrgica?», en AAVV, *Teología Litúrgica. Métodos y perspectivas*, Barcelona 2013, 11-33.
- FAZZO, V., «Introducción y notas», en GERMÁN DE CONSTANTINOPLA, *Homilias Mariológicas*. Madrid 2001<sup>2</sup>, 18-19.
- FELICI, S., ed., *La formazione al sacerdozio ministeriale nella catechesi e nella testimonianza di vita dei padri*, Roma 1992.
- FERNÁNDEZ, A., *Teología Dogmática: Curso fundamental de la fe católica*, Madrid 2009.
- FERNÁNDEZ, N. B., «Introducción a las cuestiones 98 a 108», en DE AQUINO, SANTO TOMÁS, *Suma de Teología*, Madrid 1989<sup>2</sup>.
- FERNÁNDEZ-CARVAJAL, F., *Hablar con Dios. Meditaciones para cada día del año, VII. Fiestas y santos (2) Julio-Diciembre*, Madrid 2005<sup>3</sup>.
- FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, P., *A las fuentes de la sacramentología cristiana*, Madrid 2004.
- FITZMYER, J. A., *El Evangelio según Lucas, II. Traducción y comentarios: capítulos 1-8,21*, Madrid 1987.
- FORNASIER, R.C., «Antropologia e Teologia na noção de sacrificio em santo Tomás de Aquino», en *Teocomunicação* 43/ 2 (2013), 356-374.

- FORTE, B., *La Iglesia icono de la Trinidad. Breve eclesiología*, Salamanca 1992.
- \_\_\_\_\_, *La Iglesia de la Trinidad: ensayo sobre el misterio de la Iglesia, comunión y misión*, Salamanca 1996.
- \_\_\_\_\_, *Maria, a mulher ícone do mistério: Ensaio de mariologia simbólico-narrativa*, São Paulo 1992.
- FOWLER, W. W., *The Roman Festivals of the period of the Republic. An introduction to the study of the religion of the romans*, London 1899.
- FRANKL, V.E., *El hombre doliente. Fundamentos antropológicos de la psicoterapia*, Salamanca 2003<sup>3</sup>.
- \_\_\_\_\_, *A presença ignorada de Deus*, São Leopoldo / Petrópolis 2007<sup>11</sup>.
- FRANZI, F., «Sacerdotes», *NDM*, 1790-1799.
- FUNK-BRENTANO, F., *Lutero*, Barcelona 1941.
- GAILLARD, J., *El misterio pascual y su liturgia. Itinerario litúrgico para la Semana Santa y la Semana de Pascua*, Barcelona 1959.
- GALOT, J., *María en el Evangelio*, Madrid 1960.
- \_\_\_\_\_, «María, tipo y modelo de la Iglesia», en BARAÚNA, G. (dir.), *Estudios en torno de la Constitución conciliar sobre la Iglesia*, II, Barcelona 1190.
- \_\_\_\_\_, «Marie, première dans la foi», *EsprV* 97 (1987), en AAVV, *María, madre de discípulos. Encuentro continental de pastoral mariana y congreso teológico pastoral-mariano*, Bogotá 2007.
- \_\_\_\_\_, *L'Eucaristia miracolo di vita*, Lanciano 1977.
- GAMBERO, L. (dir.), *Testi mariani del primo Millennio. Vol. III: Padri e altri autori latini*, Roma 1990.
- GARCÍA DEL VALLE, C., *Jerusalén, un siglo de oro de vida litúrgica*, Madrid 1968.
- GARCÍA RUBIO, A., «Superação do infantilismo religioso», *Atualidade Teológica* VI/12 (2002), 324.
- GARCÍA-VILLOSLADA, R., *Martín Lutero*, I, Madrid 1973.
- GARCÍA PAREDES, J.C.R., *Mariología*, Madrid 1995.
- \_\_\_\_\_, (dir.), «Ceferino, san», *Diccionario de los Papas y Concilios*, Barcelona 1998, 18-20.
- \_\_\_\_\_, *Mariologia. Síntese bíblica, histórica e sistemática*, São Paulo 2011.
- GARRIDO BONAÑO, M. «La compasión de la Virgen María en los himnos litúrgicos de su fiesta», *ScrdeM* 3 (1980), 319-343.
- \_\_\_\_\_, «La primera fiesta litúrgica en honor de la Virgen María», en *EphMar*, 33 (1983), 279-291.
- \_\_\_\_\_, «María reconciliadora, según sus himnos litúrgicos medievales», en *ScrdeM* 7 (1984), 143-167.
- \_\_\_\_\_, «La Virgen María y la Santísima Trinidad en la liturgia romana», en AAVV, *Mariología fundamental. María en el Misterio de Dios*, Salamanca 1995<sup>2</sup>, 193-244.
- GARRIGOU-LAGRANGE, R., *El Salvador y su amor por nosotros*, Madrid 1977.
- GARZA, M. G., «Eucaristía», en SILANES, N. – PIKAZA, X. (dir.), *Dicionário teológico: O Deus Cristão*, São Paulo 1988, 320-336.

GAZZETTA, L. «Una memoria cancellata. Il culto alla “Virgo sacerdos” e la questione del sacerdozio femminile», *Ricerche di storia sociale e religiosa. Nuova serie*, XL (2011) 79, 179-202.

GERSTENBERGER, E., *Teologias no Antigo Testamento. Pluralidade e sincretismo da fé em Deus no Antigo Testamento*, São Leopoldo 2007.

GESTEIRA GARZA, M. *La Eucaristía, misterio de comunión*, Madrid 1983.

GHARIB, G. (dir.), *Testi mariani del primo Millennio*, I. *Padri e altri autori greci*, II. *Padri e altri autori bizantini (VI-XI sec.)*, Roma 1989.

GHERARDINI, B., *La Madre: Maria in una sintesi storico-teologica*, Frigento 2007<sup>2</sup>.

GIRARD, R., *El chivo expiatorio*, Barcelona, 1982.

\_\_\_\_\_, *Literatura, mimesis y antropología*, Barcelona 1984.

\_\_\_\_\_, (dir.), *Les origines de la culture. Entretiens avec Pierpaolo Antonello et João Cezar de Castro Rocha*, Paris 2004.

\_\_\_\_\_, *O Sacrificio*, São Paulo 2011.

\_\_\_\_\_, *El Sacrificio*, Madrid 2012.

GIRONÉS GUILLEM, G., *La humanidad salvada y salvadora. Tratado dogmático de la Madre de Dios*, Valencia 1987.

GONZÁLEZ, C.I., *María en los Padres Griegos: Estudio introductorio y textos*, México 1993.

GONZÁLEZ, E., «Los puntos difíciles del Catecismo holandés», *Salamanticensis* 17/2 (1970), 373-396.

GONZÁLEZ-CARVAJAL, L.S., *Esta es nuestra fe. Teología para universitarios*, Santander 1989<sup>13</sup>.

GONZALEZ DE CARDEDAL, O., *Introducción al cristianismo*, Madrid 2003.

\_\_\_\_\_, *Fundamentos de cristología I. El Camino*, Madrid 2005.

GONZÁLEZ GIL, M., *Cristo, el misterio de Dios. Cristología y soteriología*, Madrid 1976.

GREGORIO NACIANCENO, «Carta 101: PG 36,181», en GARCÍA PAREDES, J.C.R., *Mariología*, Madrid 1995.

GRELLOT, P., *Hombre, ¿quién eres?: Los once primeros capítulos del Génesis*, Navarra 1976.

GRIGNION DE MONTFORT, L. M., *Tratado da verdadeira devoção à Santíssima Virgem. Preparação para o Reino de Jesus Cristo*, São Paulo 2016.

GRISEL, G., «Sacerdocio», en BAUER, J. B. – MOLARI, C., ed., *Dizionario teologico*, Assisi 1974.

GROM, B. – GUERRERO, J.R., *El anuncio del Dios cristiano. Análisis y consecuencias para la educación de la fe*, Salamanca 1979.

GUARDINI, R., *Libertad, gracia y destino*, San Sebastián 1954.

\_\_\_\_\_, *La Madre del Señor. Una carta y en ella un esbozo*, Madrid 1960.

\_\_\_\_\_, *Mundo y persona: Ensayos para una teoría cristiana del hombre*, Madrid 2000<sup>6</sup>.

\_\_\_\_\_, *El espíritu de la liturgia*, Barcelona 2006<sup>2</sup>.

GUÉRANGER, P., *El año litúrgico, II, Septuagésima, Cuaresma y Pasión, con la Semana Santa instaurada*, Burgos 1956.



- GUMBINGER, C., «María en las liturgias orientales», en CAROL, J. B. (dir.), *Mariología*, Madrid 1964, 182-233.
- HACKMANN, G.L.B., «O documento da comissão teológica internacional sobre o sensus fidei», *Revista Telecomunicação*, 45/2 (2015), 117-135.
- HANSON, A. T., *Jesus Christ in the Old Testament*, London 1965.
- HEBERT, A. G., «La Vierge Marie file de Sion», en *VS* 85 (1951), 127-139.
- HERALDOS DEL EVANGELIO. *Liber Cantualis*, São Paulo 2011.
- HERNÁNDEZ MONTES, B., *San Pedro Canisio. Autobiografía y otros escritos*, Santander 2004.
- HIDALGO DÍAZ, P., «Lex orandi, lex credendi», *RTLi* XLVII/ 2 (2013), 197-216.
- \_\_\_\_\_, *Reflexiones sobre la Iglesia y el ministerio ordenado*, Lima 2013.
- HOLANDA CAVALCANTI, G., *O Cântico dos Cânticos. Um ensaio de interpretação através de suas traduções*, São Paulo 2005.
- HUMBRECHT, T-D., «L'eucharistie représentation du sacrifice du Christ, selon saint Thomas», *RTh* 98 (1998), 355-386.
- IBÁÑEZ, J. – MENDOZA, F., *La Madre del Redentor*, Madrid 1988.
- \_\_\_\_\_, *El Corazón de Jesús*, Bogotá 1957.
- IRABURU, J.M., *Infidelidades en la Iglesia*, Pamplona 2005.
- IVORRA, A., *Compendio de liturgia fundamental. Lex credendi – Lex orandi*, Valencia 2007.
- JEDIN, H., *Manual de historia de la Iglesia, I. Introducción a la historia de la Iglesia*, Barcelona 1966.
- \_\_\_\_\_, *Manual de historia de la Iglesia, III*, Barcelona 1968.
- JEREMÍAS, J., *La Última Cena. Palabras de Jesús*, Madrid 1980.
- JIMÉNEZ HERNÁNDEZ, E., *Isaías, el profeta de la consolación*, Madrid 2007.
- JOSEFO, F., *La Guerra Judaica, I*, Barcelona 1960.
- JOURNET, Ch., «El carácter teándrico de la Iglesia», en BARAÚNA, G. (dir.), *La Iglesia del Vaticano II, I. Estudios en torno a la Constitución conciliar sobre la Iglesia*, Barcelona 1966.
- JUAN DE LA CRUZ, SAN, *Obras completas, «Poesías»*, Madrid 1982.
- JUNGMANN, J.A., *El sacrificio de la Misa. Tratado histórico-litúrgico*, Madrid 1951.
- JUSTINO, SAN, Diálogo con Trifón Judío, en GHARIB, G. (dir.), *Testi mariani del primo Millennio, I. Padri e altri autori greci*, Roma 1988.
- \_\_\_\_\_, *Apologías*, Sevilla 1990.
- KAISER, F., *El mensaje bíblico, II. Nuevo Testamento*, Caravelí 2012<sup>4</sup>.
- KANT, I., *Crítica de la razón práctica*, Salamanca 1995.
- KASPER, W., *Jesús, el Cristo*, Salamanca 1978<sup>2</sup>.
- KELLNER, K. A. H., *L'Anno Ecclesiastico e le feste dei Santi nel loro svolgimento storico (EORTOLOGIA)*, Roma 1914<sup>2</sup>.
- KIERKEGAARD, S., *Diario*, Brescia 1983.
- KLOPPENBURG, B., *Basiléia: O reino de Deus*, São Paulo 1997.
- \_\_\_\_\_, *Ágape, o amor do cristão*, São Paulo 1998.

- LACTANCIO, *Instituciones Divinas*, IV–VII, Madrid 1990.
- LADARIA, L. F., *La Trinidad y la misión ad gentes*, *Studia missionalia*, 51, Roma 2002.
- \_\_\_\_\_, *La Trinidad misterio de comunión*, Salamanca 2007.
- LAFRANCE, J., *En oración con María, la Madre de Jesús*, Madrid 1991<sup>2</sup>.
- LAGRANGE, M-J., *Études sur les religions sémitiques*, Paris 1905.
- LANZETTA, G. *Il sacerdozio di Maria nella teologia cattolica del XX secolo. Analisi storica e teológica*, Roma 2006.
- LAURENTIN, R., *Maria Ecclesia Sacerdotium*, I. *Essai sur le développement d'une idée religieuse, Marie, l'église et le sacerdoce*, II. *Étude théologique*, Paris 1952- 1953.
- \_\_\_\_\_, *Breve Tratado de teología Mariana*, Petrópolis 1965.
- \_\_\_\_\_, *Jésus au Temple*, París 1966.
- \_\_\_\_\_, *La Vergine Maria*, Roma 1970.
- \_\_\_\_\_, *La Vergine Maria: Mariologia post-conciliare*, Roma 1973<sup>4</sup>.
- \_\_\_\_\_, «Pétitions internationales pour une définition dogmatique de la médiation et la corrédemption», *Mar* 48 (1996), 429-446.
- \_\_\_\_\_, *María, clave del misterio cristiano: La más cercana a los hombres, porque es la más cercana a Dios*, Madrid 1996.
- LÉCUYER, J., *El sacrificio de la Nueva Alianza*, Barcelona 1969.
- \_\_\_\_\_, «Bases bíblicas y patristicas de la asamblea litúrgica», en CONGAR, Y. – LÉCUYER, J., *El culto espiritual*, Barcelona 2015.
- LENNERZ, H., «De redemptione et cooperatione in opere redemptionis», *Greg* 22 (1941), 301-324.
- \_\_\_\_\_, *De Beata Virgine: Tractatus dogmaticus*, Roma 1939<sup>3</sup>.
- LHOUMEAU, A., *La Vida Espiritual en la escuela de San Luis María Grignon de Montfort*, Córdoba 2011.
- LOARTE, J.A., *El tesoro de los Padres. Selección de textos de los Santos Padres para el cristiano del tercer milenio*, Madrid 1998.
- \_\_\_\_\_, *La Virgen María. Magisterio, santos, poetas*, Madrid 2012<sup>2</sup>.
- LOMBARDO, PEDRO, *Sentencias de Pedro Lombardo*, II, Arequipa 2012.
- LÓPEZ M.R., *La Virgen María y las virtudes teologales*, México 1980.
- LÓPEZ MARTÍN, Julián. *El Espíritu y la verdad. Introducción teológica a la liturgia*, Salamanca 1987.
- \_\_\_\_\_, *En el espíritu y en la verdad*, II. *Introducción antropológica a la liturgia*, Salamanca 1994.
- \_\_\_\_\_, *La Liturgia de la Iglesia: Teología, historia, espiritualidad y pastoral*, Madrid 1996.
- \_\_\_\_\_, *La celebración eucarística, centro de la vida cristiana*, Barcelona 2005.
- \_\_\_\_\_, «Leccionario de la misa», *NDL*, 1103-1113.
- LORCA, B., *Manual de Historia Eclesiástica*, Barcelona 1951.
- LORDA, J. L., *La Gracia de Dios*, Madrid 2004.

- LYONNET, S., «Χαῖρε, κεχαριτωμένε», *Biblica* 20 (1939).
- LLAMERA, M. «La Virgen María agente del culto cristiano», *Teología Espiritual* 21 (1977), 7-63.
- \_\_\_\_\_, «El sacerdocio maternal de María», *ScrdeM* 4 (1981), 551-623.
- LLANO CIFUENTES, R. *Deus e o sentido da vida*, Rio de Janeiro 2001.
- LLOPIS, J., *La liturgia a través de los siglos*, Barcelona 1993.
- MAGGIANI, S., «Dolorosa», *NDM*, 633-643.
- MALDONADO ARENAS, L., «Misterio pascual en la celebración», en PEDROSA, V. M. – NAVARRO, M. – LÁZARO, R. – SASTRE, J. (dir.), *Nuevo Diccionario de catequética*, II, Madrid 1999, 1516-1527.
- NAPIORKOWSKY, S., «Panorama actual de la mariología», *Conc(E)*, 29 (1967), 474-492.
- MARCHESI, G., *Jesús de Nazareth, ¿quién eres? Esbozos cristológicos*, Madrid 2007.
- MARÍN, H., *Doctrina Pontificia, IV. Documentos marianos*, Madrid 1954.
- MARINI, P., *Liturgia e Belleza. Nobilis puchritudo*, Città del Vaticano 2005.
- MARROU, H.I., *Teología de la historia*, Madrid 1978.
- MARTÍN, F., *Historia de la Iglesia, II. La Iglesia en la Época Moderna*, Madrid 2005.
- MARTÍNEZ GARCÍA, F.A., *Venerantes Virginem Mariam. Análisis teológico de los títulos Inmaculada, Asunta y Madre de la Iglesia en la eucología de los misales romanos de 1962 y 2002 (incluida la Colección de Misas de la Virgen María)*, Madrid 2016.
- MASSONNET, J., «El sacrificio en el judaísmo», en AAVV, *El sacrificio de Cristo y de los Cristianos*, Navarra 2004, 5-12.
- MEAULO, G. «Presentación del Señor», *NDM*, 1654-1662.
- MENGI-D'ARVILLE, M., *Anuario de María, o el verdadero siervo de la Santísima Virgen*, Madrid 1866.
- MERKELBACH, B.E., *Mariología. Tratado de la Santísima Virgen María Madre de Dios y mediadora entre Dios y los hombres*, Bilbao 1954.
- MERCIER, G., *Cristo y la liturgia*, Madrid 1963.
- METZ, J.B., *Memoria passionis. Una evocación provocadora a una sociedad pluralista*, Santander 2007.
- MCKENNA, M., *Es Adviento y la Navidad, día a día*. Santander 1999.
- MEYENDORFF, J., *Teología Bizantina. Corrientes históricas y temas doctrinales*, Madrid 2002.
- Misal Romano Completo Texto litúrgico oficial*, I, Madrid 1973<sup>6</sup>.
- MOLINA PRIETO, A. «Ejemplaridad de María y modelos tipológicos de la Iglesia», *ScrdeM* 5 (1982), 421-460.
- MOLINÉ, E., *Los siete sacramentos*, Madrid 2008<sup>9</sup>.
- \_\_\_\_\_, *Los Padres de la Iglesia. Una guía introductoria*, Madrid 2008.
- MOLINIÉ, M. D. Carta n. 26, Pascua, 1984, en LAFRANCE, J., *En oración con María, la Madre de Jesús*, Madrid 1991<sup>2</sup>, 272.
- MOLINIÉ, M. D., «Chemin de Croix. Cuaresma, 1975», en LAFRANCE, Jean. *En oración con María, la Madre de Jesús*, Madrid 1991<sup>2</sup>, 184.

- MOLTMANN, J., *O Espírito da Vida: Uma pneumatologia integral*, Petrópolis 2010<sup>2</sup>.
- MORAL RONCAL, A.M., *Pío VII: un papa frente a Napoleón*, Madrid 2007.
- GÓMEZ PÉREZ, R., *Breve historia de la cultura europea*, Madrid 2005.
- MORALDI, L., *Espiazione sacrificale e riti espiatoria nell'ambiente bíblico e nell'antico Testamento*, Roma 1956.
- MORALES, J. La Mariología de John H. Newman, *ScrdeM* 3 (1980), 493-524.
- MORI, E. G. «Hija de Sión», *NDM*, 824-834.
- MÜLLER, G.L., *La Misa: Fuente de vida cristiana*, Madrid 2004.
- NAU, P., *Le mystère du Corps & du Sang du Seigneur*, Solesmes 1976.
- NAVARRO, M., «Sacerdocio (María y el sacerdocio de Cristo)», *NDM*, 1770-1790.
- NEUNHEUSER, B., «Memorial», *NDL*, 1253-1273.
- \_\_\_\_\_, *História da liturgia através das épocas culturais*, São Paulo 2007.
- NEWNAN, J. H., *La fe y la razón. Sermones universitarios*, Madrid 1993.
- NICOLAS, A., *La Virgen María viviendo en la Iglesia. Nuevos estudios filosóficos sobre el cristianismo*, II, Lérida 1871.
- NOVAK, M. G. (trad.). *Tradição Apostólica de Hipólito de Roma: Liturgia e Catequese em Roma no século III*. Petrópolis 1981.
- NÓVOA, A.S., *Formar profesores para o futuro*. Conferencia proferida en el III Encuentro PIBID - UNESPAR, en 26 de septiembre de 2014.
- OCÁRIZ, F. – MATEO-SECO, L.F. – RUESTRA, J.A., *El Misterio de Jesucristo*, Pamplona 2004<sup>3</sup>.
- ORBE, A. *Introducción a la teología de los siglos II y III*, II, Roma 1987.
- \_\_\_\_\_, «Espiritualidad de san Ireneo», en *Analecta Gregoriana* 256/33. (1989), 1-331.
- \_\_\_\_\_, «La Virgen María abogada de la virgen Eva. En torno a san Ireneo, *Adv. Haer.* V, 19, 1», en *Gregorianum* 63/3 (1982), 453-506.
- ORÍGENES, «Comentario al Evangelio de Lucas, fragmento 18», en CANTALAMESA, R., *María espejo de la Iglesia*, Valencia 1996<sup>3</sup>.
- ORLANDIS, J., *Historia de la Iglesia. Iniciación Teológica*, Madrid 2014<sup>8</sup>.
- OROZCO, A., *Madre de Dios y Madre Nuestra: Iniciación a la Mariología*, Madrid 1996<sup>2</sup>.
- OTT, L., *Manual de Teología Dogmática*, Barcelona 1966<sup>5</sup>.
- OTTO, R., *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Madrid 1991.
- PALOS, J. – CREMADES, C., *Perspectivas del pensamiento de Joseph Ratzinger*, Valencia 2006.
- PANNENBERG, W., *Teología Sistemática*, II, Madrid 1996.
- PARRA SÁNCHEZ, T., «Eortología» en *Diccionario de liturgia*, México 2003.
- PASCUAL DÍAZ DE AGUILAR, J.A. *Manifestación de María a través de la liturgia*, Madrid 2004.
- PASTOR, F. A., *La lógica de lo inefable. Una teoría teológica sobre el lenguaje del teísmo cristiano*, Roma 1986.
- PERRELLA, S.M., *Le mariofanie. Per una teologia dele apparizioni*, Padova 2009.
- PHILIPON, M.M., *Os sacramentos na vida cristã*, Rio de Janeiro 1959.

- \_\_\_\_\_, *Los dones del Espíritu Santo*, Barcelona 1966.
- PHILIPPE, M-D., *Misterio de María*, Madrid 2001.
- PHILIPS, G., «Perspectives mariologiques: Marie et l'Eglise: essai bibliographique», *Mar*, 15 (1953), 436-511.
- \_\_\_\_\_, *La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II. Historia, texto y comentario de la Constitución «Lumen gentium»*, I, Lima 2002.
- \_\_\_\_\_, *La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II. Historia, texto y comentario de la constitución «Lumen gentium»*, II, Lima 2002.
- PIFARRÉ, Cebrià. *Arnobio el joven y la cristología del «Conflictus»*, Montserrat 1988.
- PISTOIA, A., «Historia de la Salvación», *NDL*, 998-1015.
- PIKAZA, X. – SILANES, N. (dir.), *Dicionário teológico: O Deus Cristão*, São Paulo 1988.
- PIKAZA IBARRONDO, X., «Hija de Sión, origen y desarrollo del símbolo», *EphMar* 44 (1994), 9-43.
- \_\_\_\_\_, «María y el Espíritu Santo», en AAVV, *Mariología fundamental. María en el Misterio de Dios*, Salamanca 1995<sup>2</sup>.
- PONS PONS, G., «Introducción, traducción y notas», en ANDRÉS DE CRETA, *Homilias marianas*, Madrid 1995, 5-23.
- \_\_\_\_\_, «Introducción, traducción y notas», en EPIFANIO EL MONJE. *Vida de María*, Madrid 2011<sup>3</sup>, 48.
- POZO, C., «La posición de los católicos y de los protestantes frente al culto mariano en el siglo XVI», en INSTITUTO TEOLÓGICO SAN ILDEFONSO, *Estudios sobre historia de la teología. Volumen homenaje en el 80º aniversario del P. Cándido Pozo, s.j.*, Toledo 2006, 59-94.
- POZO, C., *María en la Escritura y en la fe de la Iglesia*, Madrid 1979.
- \_\_\_\_\_, *María en la obra de la Salvación*, Madrid 1984.
- \_\_\_\_\_, «Mariología de Juan Pablo II en los documentos previos a las catequesis marianas», en JUAN PABLO II, *Catequesis sobre el Credo*, V. *La Madre del Redentor*, Lima 1999, 7-33.
- \_\_\_\_\_, *María, nueva Eva*, Madrid 2005.
- PONCE CUÉLLAR, M., *María, madre del Redentor y Madre de la Iglesia*, Barcelona 1996<sup>2</sup>.
- QUASTEN, J., *Patrología I: Hasta el concilio de Nicea*, Madrid 1978.
- \_\_\_\_\_, *Patrología II: La edad de oro de la literatura patristica griega*, Madrid 1962.
- RAHNER, K., *María Madre del Señor*, Barcelona 1966.
- \_\_\_\_\_, *Curso fundamental sobre la fe: Introducción al concepto de cristianismo*. Barcelona 1979.
- \_\_\_\_\_, *Meditazioni di un teologo sull'avvento e sul natale*, Torino 1997.
- \_\_\_\_\_, *Escritos de Teología*, III, Madrid 2002.
- \_\_\_\_\_, *María, madre del Señor*, Barcelona 2012.
- RATZINGER, J., *Introdução ao Cristianismo. Preleções sobre o Símbolo Apostólico*, São Paulo 1970.
- \_\_\_\_\_, *Iglesia, Ecumenismo y Política*, Madrid 1987.

- \_\_\_\_\_, *La Hija de Sión*, Buenos Aires 1993.
- \_\_\_\_\_, *Dios y el mundo. Creer y vivir en nuestra época. Una conversación con Peter Seewald*, Barcelona 2005.
- \_\_\_\_\_, *Teología de la liturgia*, en *Obras Completas*, IX, Madrid 2012.
- RATZINGER, J. – MESSORI, V., *Informe sobre la fe*, Madrid 1985<sup>2</sup>.
- RATZINGER, J. – RAHNER, K., *Revelación y Tradición*, Madrid 2012.
- RATZINGER, J. – SEEWALD, P., *Dios y el Mundo, una conversación con Peter Seewald: Las opiniones de Benedicto XVI sobre los grandes temas de hoy*, Madrid 2005.
- RATZINGER, J. – VON BALTHASAR, H.U., *María, iglesia naciente*, Madrid 1997<sup>4</sup>.
- REUS, J.B., *Curso de Liturgia*, III, Petrópolis 1952.
- RICO PAVÉS, J., *Los sacramentos de la iniciación cristiana. Introducción teológica a los Sacramentos del Bautismo, Confirmación y Eucaristía*, Toledo 2006.
- RIESTRA, J.A., «María, Hija de Sión», *ScrTheo*, 32 (2000/1), 181-198.
- RIGHETTI, M., *Historia de la Liturgia*, I. *Introducción general. El año litúrgico. El Breviario*, Madrid 1955.
- ROGUET, A.-M., «Qu'est-ce que le Mystère Pascal?», *La Maison-Dieu* 67 (1961), 5-22.
- RODRÍGUEZ, V., *Estudios de antropología teológica*, Madrid 1991.
- ROMÁN MARTÍNEZ, M.C., «María, modelo del discípulo, según Lucas», *Reseña Bíblica* 61 (2009), 33-42.
- ROMANO EL CANTOR, *Himnos*, Madrid 2012.
- ROSANAS, J. *Historia de los Dogmas*, II, Buenos Aires 1945.
- ROSCHINI, G.M., *La Madre de Dios según la fe y la teología*, I, Madrid 1955.
- ROSELL DE ALMEIDA, C.A., «Apuntes sobre el sacerdocio común de los fieles y el sacerdocio ministerial», *RTli* XLIX/1 (2015), 29-58.
- \_\_\_\_\_, *Cada día en el Corazón de María. Meditaciones marianas*, Lima 2016.
- ROVIRA BELLOSO, J.M., *Introducción a la Teología*, Madrid 2007<sup>2</sup>.
- \_\_\_\_\_, «Valoración y frutos teológicos que se obtienen al considerar a María como tipo de la Iglesia», en *Ciencia Mariana y Posconcilio*, Madrid 1969.
- ROYO MARÍN, A., *Jesucristo y la vida cristiana*, Madrid 1961.
- \_\_\_\_\_, *La Virgen María. Teología y espiritualidad marianas*, Madrid 1968.
- ROYÓN, E., *Sacerdocio: ¿Culto o misterio?*, Madrid 1976.
- SÁNCHEZ CARO, J.M., *Eucaristía e historia de salvación. Estudio sobre la plegaria eucarística oriental*, Madrid 1983.
- SÁNCHEZ MARTÍNEZ, J., «El “nuevo” Misal, un monumento de la espiritualidad para “muchos”», *Iglesia en Córdoba. Semanario Diocesano de información y formación cristiana* 530 (2016), 9-11.
- SÁNCHEZ MIELGO, G., *La Palabra fuente de vida. Reflexiones sobre las lecturas dominicales, ciclo C. Slemnidades y fiestas*, Salamanca 2003.
- SÁNCHEZ NOGALES, J. L., *Filosofía y fenomenología de la religión*, Salamanca 2003.
- SÁNCHEZ ROJAS, H.G., *Jesucristo Reconciliador: La reconciliación por Jesucristo en La Ciudad de Dios de San Agustín*, Lima 1996.

- SANDERS, O.J., *Discipulado espiritual. Principios para que todo creyente siga a Cristo*, Michigan 1994.
- SARTORE, D. – TRIACCA, A.M. (dir.), «Cronógrafo», *NDL*, 2092.
- SAYÉS, J. A., *La esencia del cristianismo. Diálogo con K. Rahner y H. U. Von Balthasar*, Madrid 2005.
- \_\_\_\_\_, *El Misterio Eucarístico*, Madrid 2011<sup>2</sup>.
- SCICOLONE, I., «Libros litúrgicos» *NDL*, 1127-1143.
- SCHELKLE, K.H., *A Mãe do Salvador: Maria em sua dimensão histórico-salvífica tipo da redenção e da Igreja*, São Paulo 1972.
- SCHILEBEECKX, E., *Dios futuro del hombre*, Salamanca 1971<sup>2</sup>.
- \_\_\_\_\_, *Jesús. La historia de un viviente*, Madrid 1981.
- \_\_\_\_\_, *Los hombres relato de Dios*, Salamanca 1995.
- \_\_\_\_\_, *María, Madre de la Redención. Bases religiosas del Misterio de María*, Madrid 1971<sup>2</sup>.
- SCHMAUS, M., *Teología Dogmática*, VIII. *La Virgen María*, Madrid: 1963<sup>2</sup>.
- SCHÖKEL, L.A., *Al Aire del Espíritu. Meditaciones Bíblicas*, Santander 1998<sup>2</sup>.
- SCHÖNBORN, Ch., *Dio inviò suo Figlio: Cristologia. Sezione quarta: Gesù Cristo*, VII, Milano 2002.
- SCHÜRMAN, H., *¿Cómo entendió y vivió Jesús su muerte? Reflexiones exegéticas y panorámica*, Salamanca 1982.
- SCHWAGER, R., «La religión como fundamentación de una ética para la superación de la violencia», en *Concilium* 272 (1997), 783-795.
- SEDANO, J., «Crónica del Derecho Canónico del año 2012», *Ius Canonicum* 53 (2013), 313-338.
- SENDÍN BLÁZQUEZ, J. «San Andrés de Creta», en AAVV, *Año Cristiano VII, julio*, Madrid 2005, 92-96.
- SERRA, A., *Maria a Cana e presso la Croce. Saggio di Mariologia Giovannea Gv 2 1-12 e Gv 19,25-27*, Roma 1991<sup>3</sup>.
- \_\_\_\_\_, «Biblia», *NDM*, 300-383.
- \_\_\_\_\_, *Miryam Figlia di Sion: La Donna di Nazaret e il femminile a partire dal giudaismo antico*. Milano 1997.
- SESBOÛÉ, B., *Jesucristo, el único mediador. Ensayo sobre la redención y la salvación*, I, Salamanca 1990.
- \_\_\_\_\_, (dir.), *Historia de los Dogmas*, II. *El hombre y su salvación*, Salamanca 1996.
- \_\_\_\_\_, «Redención y salvación en Jesucristo», en GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O. – GONZÁLEZ FAUS, J.I. – RATZINGER, J., *Salvador del mundo: historia y actualidad de Jesucristo. Cristología fundamental*, Salamanca 1997.
- SIMÓN MUÑOZ, A., *El Mesías y la hija de Sión*, Madrid 1994.
- SIMON, P-H., «Ateísmo, agnosticismo e indiferencia», en AAVV, *Dios, hoy*, Barcelona 1968.
- SODI, M., *Con María hacia Cristo. Misas de la Virgen María*, Barcelona 1997.
- \_\_\_\_\_, «Celebración», *NDL*, I, 333-353.

SÖLL, G., «Storia dei dogmi mariani», en FORTE, Bruno, *Maria, a mulher ícone do mistério: Ensaio de mariologia simbólico-narrativa*, São Paulo 1992, 46-47.

SPITERIS, Y., *Salvación y pecado en la tradición oriental. Manual de teología ortodoxa*, Salamanca 2005.

STEINMUELLER, J.E., *Sacrificial blood in the Bible*. En: *Biblica. Commentarii editi cura Pontificii Instituti Biblici*, Roma 1959.

STREFLING, S.R., *O argumento ontológico de Santo Anselmo*, Porto Alegre 1993<sup>2</sup>.

STRINGHINI, P.L., «La cuestión del sacrificio en la Epístola a los Hebreos», *RIBLA* 10 (1991), 91-98.

SUÁREZ, F., «De Mysteriis vitae Christi, q. 37, sectio 3», en TONIOLO, E.M. (a cura di), *Maria e il sacerdozio, Maria e il sacerdozio*, Roma 2010, 149.

SWAN, P. M., *The Augustan Succession: An Historical Commentary on Cassius Dio's Roman History, Books 55-56 (9 B.C.–A.D. 14)*, Oxford 2004.

TÁBET, M.A., *Introducción General a la Biblia*, Madrid 2004.

\_\_\_\_\_, *Introducción al Antiguo Testamento, I. Pentateuco y libros históricos*, Madrid 2008.

TESTA, B., *I sacramenti della Chiesa. Sezione quinta: La Chiesa*, IX, Milano 2001.

THURIAN, M., *María, madre del Señor, figura de la Iglesia*, Zaragoza 1965.

\_\_\_\_\_, *La eucaristía. Memorial del Señor, sacrificio de acción de gracias y de intercesión*, Salamanca 1967.

TOMELLERI, S., *René Girard. La Matrice Sociale della Violenza*, Milán 1996.

TONIOLO, E.M., «Agganci storici per una teología mariana del sacerdozio», en FELICI, S., ed., *La formazione al sacerdozio ministeriale nella catechesi e nella testimonianza di vita dei padri*, Roma 1992, 237-254.

\_\_\_\_\_, «L'inno «Akathistos» alla Madre di Dio», en *EphMar* 44 (1994), 314.

\_\_\_\_\_, (a cura di), *Maria e il sacerdozio*, Roma 2010.

TONSMANN VÁSQUEZ, D., «Libertad y verdad», *Verba Hominis*, 3 (2014), 25-36.

TORRALBA I ROSELLÓ, F., «Problemas éticos del cuidado familiar a los deficientes mentales», en GAFO, J. (ed.), *Deficiencia mental y familia*, Córdoba 2001, 251-271.

TORRAS I BAGES, J., *Obres completes*, III, Montserrat 1987.

TRAINA, G., *428 después de Cristo. Historia de un año*, Madrid 2011.

TREVIJANO ETCHEVERRIA, R., *Patrología*, Madrid 1994.

TRIGO, T., «Naturaleza de la virtud y organismo de las virtudes», en SARMIENTO, A. – MOLINA, E. – TRIGO, T., *Teología Moral Fundamental*, Pamplona 2013.

TRIACCA, A.M., «Ambrosiana, liturgia», *NDL*, 53-96.

VAGAGGINI, C., *El sentido teológico de la liturgia. Ensayo de liturgia teológica general*, Madrid 1965.

VALVERDE, C., *Génesis, estructura y crisis de la modernidad*, Madrid 2003

VANHOYE, A., *A Mensagem da Epístola aos Hebreus*, São Paulo 1983.

\_\_\_\_\_, *Sacerdotes antiguos. Sacerdote nuevo según el nuevo testamento*, Salamanca 1984.



- VELADO, B., «Presencia de los santos en la liturgia», en AAVV, *Redescubrir el culto a los santos*, Barcelona 1967.
- VIDIGAL DE CARVALHO, J. G., *O Culto à Mãe de Deus na Tradição Católica*, Mariana 1990.
- VILANOVA, E., *Historia de la teología cristiana. I. De los orígenes al siglo XV*, Barcelona 1987.
- \_\_\_\_\_, *Historia de la Teología Cristiana, III. Siglos XVIII, XVIII, XIX y XX*, Barcelona 1992.
- VILLAR, J. R., «Misterio eucarístico y comunión eclesial», en PALOS, J. – CREMADES, C., *Perspectivas del pensamiento de Joseph Ratzinger*, Valencia 2006, 135-146.
- VOLLERT, C., «María y la Iglesia», en AAVV, *Mariología*, Madrid 1964, 921-968.
- VON BALTHASAR, H. U., *Verbum Caro, I. Ensayos teológicos*, Madrid, 2001<sup>2</sup>.
- \_\_\_\_\_, *Teodramática, III. Las personas del drama: El hombre en Cristo*, Madrid 1993.
- \_\_\_\_\_, *Teodramática, IV. La acción*, Madrid 1995.
- \_\_\_\_\_, *Gloria: Una estética teológica, VI. Antiguo Testamento*, Madrid 1997.
- \_\_\_\_\_, *Gloria: Una estética teológica, VII. Nuevo Testamento*, Madrid 1998.
- \_\_\_\_\_, *Epílogo*, Madrid 1998.
- \_\_\_\_\_, *Massimo il Confessore. Liturgia cosmica. Sezione quarta: Monografie. Vol. XVI delle Opere*, Milano 2001.
- \_\_\_\_\_, «Sulla rappresentanza vicaria», en Id. *Lo Spirito e l'Istituzione. Saggi teologici IV*, Brescia, 1979, 344-351.
- \_\_\_\_\_, *Verbum Caro, I. Ensayos teológicos*, Madrid 2001.
- \_\_\_\_\_, *Pneuma e institución, IV. Ensayos teológicos*, Madrid 2008.
- VON HIDELBRAND, D., *Liturgia y personalidad*, Barcelona 2013.
- VON PASTOR, L. *Historia de los Papas. Desde fines de la Edad Media. Tomo IV: En la época del Renacimiento. Desde la ascensión al trono de Pío II hasta la muerte de Sixto IV*, Barcelona: 1910
- WARE, K., *La Iglesia Ortodoxa*, Buenos Aires 2006.
- WEISS, J. B., *Historia Universal, Tomo X: La Pseudo-Reforma Protestante*, Barcelona 1933.
- WASSERMANN, J., *Etsel Andergast*. Buenos 1946, en LLANO CIFUENTES, R. *Deus e o sentido da vida*, Rio de Janeiro 2001, 37.



## ÍNDICE DE AUTORES

### A

Abad Ibáñez.....228, 262, 269, 270, 271,  
272, 273, 274, 275, 276, 277, 280.  
Alameda, S.....150.  
Alastruey 83, 135, 276, 362, 368.  
Alberto Magno .....76, 212.  
Aldazábal .....250, 253.  
Alonso .....36, 38, 55, 58, 95, 97,  
240, 246, 256, 293, 351.  
Alves .....108.  
Amato .....142.  
Ambrosio de Milán.....188.  
Anastasio de Antioquia.....94, 95.  
Andrés de Creta.....47, 167, 175, 259,  
260, 276.  
Anselmo .....62, 64, 65, 66, 68, 319.  
Antonello .....92, 93.  
Arana .....23, 125.  
Aranda .....133.  
Ariza .....90.  
Arlettaz .....88.  
Arnaldo de Chartres.....330.  
Arocena .....285, 294, 316, 317.  
Artola Arbiza.....111, 112, 119, 120, 147, 158,  
186, 189, 192, 327, 328, 329, 380.  
Assmann .....91.  
Atanasio .....100, 158, 167, 344, 360, 361.  
Auer .....127, 129, 174, 285.  
Augé .....196, 221, 233, 265, 268.

### B

Bandera .....124, 139, 221, 232.  
Baraúna .....182, 203, 367..  
Barriandos 159  
Bartmann .....166, 173, 174, 180.  
Bastero de Eleizalde.....111, 150, 156, 190,  
292, 306, 334, 341, 343, 376.  
Battaglia .....325.  
Beauduin .....226.  
Beck .....258.  
Belda Plans.....33, 65, 67, 78, 80, 83, 87,  
88, 104.  
Belloso .....180.  
Ben-Tor .....347.  
Berges .....56, 57.  
Bernardino Costa.....40.  
Bernardo de Claraval.....129, 131, 136,  
140, 176, 177, 190, 329, 330, 345,  
363, 371.  
Besutti .....291.  
Beteta .....317.  
Bettencourt.....146, 160, 162, 257, 284.  
Biffi .....124, 140.  
Blanco Sarto.....19.

Blázquez Fernández .....70, 383.  
Bleeker .....37.  
Boccaccini .....188.  
Bonhoeffer 106.  
Borobio .....74, 75.  
Bosch .....79.  
Bossuet .....52, 53, 83.  
Bovo .....256.  
Brovelli .....300.  
Brown .....121.  
Bueno de la Fuente.....234, 235.

### C

Calabuig .....17, 25, 245, 246, 248, 264, 265.  
Campana .....271, 272, 278, 280.  
Cantalamesa.....155, 156.  
Cappelluti .....335.  
Caro .....171, 180, 183, 217, 354.  
Carol .....330.  
Casanovas .....356.  
Cascante .....238, 245, 247, 248, 302, 341,  
343, 351, 364, 365, 377.  
Casel .....34, 84, 88, 199, 231.  
Castellano .....17, 195, 235, 238, 240, 241,  
246, 247, 248, 265, 266, 267, 268,  
269, 270, 274, 275, 276, 279, 281,  
283, 286, 288, 291, 292, 293, 296,  
298, 304, 305, 318, 325, 357.  
Ceferino .....249, 250.  
Cerbelaud .....177.

### Ch

Charpentier .....146.

### C

Cipriano de Cartago.....228.  
Clá Dias .....5, 121, 299.  
Clerici .....271.  
Coda .....165, 173, 178.  
Coelho .....38, 40, 42, 44, 53, 54, 267.  
Colzani .....127.  
Congar .....161, 185, 235.  
Corvez .....162.  
Cremades .....200.  
Crisólogo .....202, 262, 315.  
Croisset .....276.  
Crouzel .....159.  
Cuervo .....143, 311, 334, 335.  
Cuva .....233.

### D

Da Silva .....117, 328.  
Dal Covolo.....245, 269.  
Daly .....263, 281, 282, 296.  
Daniélou .....171, 210.

- De Aldama ..... 249, 251, 322.  
 De Aragón Sierra ..... 37.  
 De Echeverría ..... 277.  
 De Fiore 124, 126, 127, 128, 145, 164, 167,  
 244, 252, 253, 306, 307, 308, 326,  
 348, 385.  
 De Jonge ..... 51.  
 De la Potterie ..... 118, 151, 346.  
 De la Taille ..... 85, 226, 227.  
 De Lubac 171, 179, 180, 181, 182, 183, 185.  
 De Miguel ..... 88.  
 De Mora-Figueroa ..... 312.  
 De Ribadeneira ..... 277.  
 De Santos Otero ..... 265.  
 De Smedt ..... 219.  
 Delevoye ..... 125.  
 Deneffe ..... 150.  
 Dhanis ..... 201.  
 Di Sante ..... 196.  
 Domini 80, 108, 126, 151, 182, 185, 230.  
 Duns Scotus 162.
- E*
- Egeria ..... 271, 273.  
 Eliade ..... 36, 133.  
 Esposito ..... 53.  
 Esquerda Bifet ..... 124, 168, 239.  
 Eudes ..... 119, 120.
- F*
- Fábregas ..... 27, 95, 256.  
 Fagerberg ..... 300.  
 Fazzo ..... 276.  
 Fernández-Carvajal ..... 277.  
 Fitzmyer ..... 161, 344.  
 Fornasier ..... 76, 96.  
 Forte ..... 158, 166, 184.  
 Fortmann ..... 201.  
 Fowler ..... 48.  
 Frankl ..... 105, 106.  
 Franzi ..... 141.  
 Funk-Brentano ..... 103.
- G*
- Gaillard ..... 200.  
 Galot ..... 115, 116, 117, 122, 123,  
 137, 139, 174, 189, 190, 192, 193,  
 300, 323, 324, 327, 328, 332, 333,  
 338, 343, 361, 365.  
 García del Valle ..... 273, 274  
 García Paredes ..... 110, 111, 115, 121, 128,  
 137, 147, 148, 162, 189, 251, 254,  
 263, 338, 344, 349, 364.  
 García-Villoslada ..... 78.  
 Garrido Bonaño ..... 228, 240, 262,  
 266, 267, 269, 270, 271, 272, 273,  
 274, 275, 276, 277, 278, 280, 311,  
 333, 359, 363.
- Garrigou-Lagrange ..... 162, 172, 189.  
 Garza ..... 41.  
 Gazzetta ..... 125.  
 Gerstenberger ..... 56.  
 Gesteira Garza ..... 255.  
 Gherardini ..... 124, 174, 179.  
 Girard ..... 22, 49, 91, 92, 93, 94.  
 Gironés Guillem ..... 189.  
 Gómez Pérez ..... 279.  
 Gonzalez de Cardedal ..... 58.  
 González Gil ..... 249.  
 González-Carvajal ..... 249.  
 Gregorio Nacianceno ..... 110, 263.  
 Grellet ..... 146.  
 Grignon de Montfort ..... 18, 124, 126, 239.  
 Grom ..... 90.  
 Guardini ..... 88, 107, 153, 154, 213, 214.  
 Guéranger ..... 241, 337, 338.  
 Guerra Gómez ..... 124.  
 Guerrero ..... 90.  
 Gumbinger ..... 238, 246, 257, 266, 276,  
 282, 283, 286.
- H*
- Hanson ..... 51.  
 Hebert ..... 348.  
 Hernández Montes ..... 82.  
 Hidalgo Díaz ..... 1, 5, 20, 234, 301, 321.  
 Hipólito de Roma ..... 249, 250, 251, 252, 261.  
 Hugo de San Víctor ..... 65, 66, 129, 174.
- I*
- Ibáñez ..... 124, 128, 275, 280.  
 Iraburu ..... 91.  
 Ireneo de Lyon ..... 109, 145, 149, 156, 164.  
 Ivorra ..... 225, 237.
- J*
- Jedin ..... 249, 254, 258, 260.  
 Jeremías ..... 63, 100, 175, 189, 207, 208,  
 209, 347.  
 Josefo ..... 45, 188.  
 Journet ..... 216.  
 Juan Damasceno ..... 164, 165, 258, 259, 344.  
 Juan Pablo II ..... 14, 17, 28, 29, 34, 57, 89,  
 102, 112, 118, 122, 127, 128, 130,  
 137, 141, 142, 149, 150, 151, 154,  
 155, 158, 163, 184, 188, 210, 211,  
 231, 232, 234, 257, 259, 260, 290,  
 291, 292, 294, 299, 301, 302, 303,  
 305, 308, 309, 310, 317, 319, 320,  
 321, 322, 325, 326, 329, 333, 342,  
 345, 351, 352, 354, 355, 358, 359,  
 361, 364, 370, 381, 385.  
 Jungmann ..... 71, 77, 78, 79, 80, 81, 82,  
 84, 86, 252.  
 Justino ..... 145, 149, 184, 201, 251, 261,  
 283, 294.

*K*

Kaiser .....113.  
 Kant .....107.  
 Kellner .....271, 272.  
 Kierkegaard.....46, 352.  
 Kloppenburg.....159.

*L*

Lactancio ..... 47.  
 Ladaria ..... 35.  
 Lafrance 111, 129, 149, 150, 151, 152, 153,  
 235, 237, 239, 292, 295, 308, 318,  
 330, 337, 360, 361, 372, 382, 383.  
 Lagrange ..... 44.  
 Lanzetta .....124.  
 Larocca .....240, 246, 293, 351.  
 Laurentin .....14, 124, 128, 138, 142, 156,  
 160, 191, 193, 291, 331, 332, 348.  
 Lécuyer .....20, 43, 52, 55, 215.  
 Lennerz ..... 166, 169, 354.  
 León Magno.....108, 158, 159, 165, 166,  
 174, 185, 230, 240, 247, 258, 259,  
 263, 273, 319.  
 Lhoumeau ..... 124, 126.

*Ll*

Llamera .....17, 125, 137, 138, 139,  
 140, 310, 368, 369.

*L*

Loarte ..... 165, 256, 257, 258, 315.  
 López .....191, 201, 204, 223, 229, 230,  
 247, 249, 261, 262, 264, 266, 273,  
 274, 275, 276, 277, 280, 281, 369.  
 López Martín.....201, 204, 223, 229, 230,  
 247, 249, 261, 262, 264, 266, 273,  
 274, 275, 276, 277, 280, 281.  
 Lorca .....272.  
 Lyonnet ..... 348, 349.

*M*

Maggiani 3..... 32.  
 Maldonado Arenas..... 34.  
 Manlio Sodi.....337.  
 Marchesi .....212.  
 Marín ..... 123, 144.  
 Marini .....195.  
 Marrou ..... 13, 210.  
 Martín .....33, 78, 79, 80, 222, 275, 280.  
 Martínez García..... 17, 267, 298, 304, 305.  
 Massonnet ..... 54.  
 Mateo-Seco ..... 162, 174.  
 McKenna .....336.  
 Meaolo .....272.  
 Melitón de Sardes.....97, 98, 246, 247, 252,  
 256, 299, 345.  
 Mendoza ..... 124, 128.

Mercier ..... 132, 228, 240, 291.  
 Merkelbach ..... 89, 130, 189, 338.  
 Messori .....351.  
 Metz .....160.  
 Meyendorff.....284.  
 Moliné ..... 74.  
 Molinié ..... 330, 382.  
 Moltmann ..... 33, 35, 57, 93, 222.  
 Moral Roncal .....279.  
 Morales .....312.  
 Mori .....347, 348, 350.  
 Müller ..... 36, 86, 91, 206, 213, 220, 383.

*N*

Napiorkowsky .....19  
 Nau 34, 49, 61, 62, 70, 73, 76, 98, 217.  
 Navarro .....124.  
 Neunheuser..... 198, 199.  
 Nicolas .....272.  
 Novak .....251.  
 Nóvoa .....383.

*O*

Ocáriz ..... 162, 174.  
 Olivar ..... 27, 95, 256.  
 Orbe ..... 149, 255, 318.  
 Orígenes .....99, 100, 155, 159, 167,  
 249, 250, 257, 283, 343, 344.  
 Orlandis ..... 320.  
 Orozco .....147.  
 Ott ..... 81, 84, 86.  
 Otto .....36.

*P*

Palos .....200  
 Pannenberg .....170.  
 Pascual Díaz de Aguilar..... 175, 239.  
 Pastor ..... 37, 95.  
 Pedro Lombardo..... 64, 67, 205, 227, 228.  
 Perrella .....126.  
 Philipon .....175.  
 Philippe .....346.  
 Philips ..... 220, 356.  
 Pifarré .....273.  
 Pikaza Ibarondo .....348.  
 Pistoia .....204.  
 Ponce Cuéllar.....138.  
 Pons Pons ..... 274, 276.  
 Pozo 89, 90, 117, 130, 143, 144, 150, 169,  
 179, 321, 343, 346, 354.

*Q*

Quasten .....146, 247, 248, 249, 250,  
 251, 252, 253, 254.

*R.*

Rabbi Gamaliel .....74

- Rahner .....24, 78, 113, 156, 158, 161,  
164, 165, 166, 167, 177, 337.
- Ratzinger .....18, 19, 78, 149, 184, 197, 200,  
209, 219, 242, 243, 251, 336, 381.
- Rico Pavés ..... 77, 81, 82, 84, 86.
- Riestra ..... 162, 174, 347, 349.
- Righetti .....262, 267.
- Rodríguez .....105, 172.
- Roguet ..... 34.
- Román Martínez ..... 153.
- Rosanas ..... 67, 68.
- Roschini ..... 130, 143, 144.
- Rosell de Almeida.....5, 134, 231.
- Royo Marín..... 83, 95, 109, 143, 175, 187.
- Royón ..... 79, 81.
- S*
- Sánchez Caro ..... 171.
- Sánchez Mielgo ..... 336.
- Sánchez Nogales.....37.
- Sánchez Rojas..... 58.
- Sanders ..... 111.
- Sayés ..... 81, 82, 83, 84, 86.
- Schelkle ..... 177.
- Schilebeeckx..... 219.
- Schönborn 69.
- Schürmann 196, 206, 209.
- Schwager ..... 100.
- Scicolone ..... 262.
- Seewald ..... 19, 149, 242, 243, 336.
- Sendín Blázquez .....259, 260.
- Serra ..... 245, 269, 287, 346, 350.
- Sesboüé ..... 32, 37, 62, 109, 256.
- Simon ..... 33.
- Simón Muñoz ..... 344.
- Sodi .....203, 337, 338, 352,  
356, 357, 359, 365.
- Söll ..... 158.
- Spiteris .....134, 164.
- Steinmueller..... 63, 64.
- Strefling ..... 65.
- Stringhini ..... 101.
- Suárez ..... 83, 126, 127.
- Swan ..... 48.
- T*
- Tábet ..... 341.
- Testa ..... 284.
- Thurian ..... 74, 196, 198, 200, 340, 356.
- Tomás de Aquino.....38, 47, 48, 65, 68,  
76, 94, 96, 108, 116, 139, 171, 221,  
228, 232.
- Tomelleri ..... 91.
- Toniolo ..... 124, 246.
- Tonsmann Vásquez..... 107.
- Torralba i Roselló ..... 106.
- Traina ..... 273.
- Trevijano Etcheverria..... 247, 249, 250.
- Triacca ..... 271, 385.
- Trigo ..... 48.
- V*
- Vagaggini .....133, 204, 213, 214, 215,  
231, 312, 313, 314, 315.
- Valverde ..... 78.
- Van der Woude..... 51.
- Vanhoye ..... 31, 45, 51, 52, 62, 64, 72.
- Velado ..... 316.
- Vidigal de Carvalho ..... 219.
- Vilanova ..... 87, 249.
- Villar ..... 200.
- Visser ..... 201.
- Vollert ..... 141.
- Von Balthasar.....18, 157, 163, 168, 176,  
180, 182, 183, 185, 211, 217.
- W*
- Ware ..... 284.
- Weiss ..... 78.
- Windengren..... 37.

## ÍNDICE GENERAL

---

Introducción.....	13
1. Motivación.....	15
2. Fuentes.....	16
3. <i>Status quaestionis</i> .....	18
4. Objetivos.....	20
5. División de capítulos.....	21
5.1. La estructura de la economía salvífica y el sacrificio en ella.....	21
5.2. La participación oferente de María en la historia de la salvación.....	23
5.3. La liturgia como actualización de la historia de la salvación.....	25
5.4. Actualización litúrgica de la colaboración mariana.....	26
6. Invitación a la lectura.....	29
Capítulo I.....	30
La estructura de la economía salvífica y el sacrificio en ella.....	31
1. La economía de la salvación.....	31
1.1. Doble dimensión del concepto de salvación.....	32
1.2. Salvación y reconciliación.....	33
1.3. Salvación y Trinidad.....	34
2. El sacrificio en el plan divino de la salvación.....	36
2.1.1. Signos y símbolos en el sacrificio.....	38
2.2. Significado y aspectos del sacrificio.....	39
2.2.1. Esencia del sacrificio: el amor.....	45
2.2.2. Sacrificio y virtud.....	47
2.3. El carácter sacrificial antes de Cristo.....	48
2.3.1. La profética figura de Melquisedec.....	50
2.3.2. El sacrificio en el judaísmo precristiano.....	52
2.4. Prefiguración del sacrificio de Cristo en el <i>Yom Kippur</i> y en la personalización del «Siervo de Yahvé» profetizado por Isaías.....	53
2.5. El sacrificio como expiación y reconciliación aplicados a cada individuo concreto.....	60
3. El sacrificio de Cristo.....	62
3.1. El sacrificio en el Nuevo Testamento.....	62
3.2. El carácter sacrificial en la teología medieval.....	64
3.3. El tema en la teología moderna.....	81
3.3.1. Las teorías representativa, inmolacionista y oblacionista.....	81
3.3.2. Pensamiento contemporáneo acerca del sacrificio.....	86
3.3.3. La postura filosófica de René Girard sobre el sacrificio.....	91
3.4. El sacrificio definitivo de Cristo.....	94

3.4.1. Relación de continuidad del sacrificio de Cristo con los del Antiguo Testamento.....	97
3.4.2. Relación de discontinuidad del sacrificio de Cristo con los del Antiguo Testamento.....	98
4. Participación de la humanidad en el sacrificio de Cristo.....	101
4.1. Teología paulina de la participación humana unida a la recapitulación del Nuevo Adán.....	101
4.2. Libertad y colaboración humana en la obra divina.....	105
4.2.1. La importancia de la libertad del hombre.....	105
4.3. Dios quiso salvar al hombre por el hombre.....	108
5. Expresión del amor divino.....	110
Capítulo II.....	111
Participación oferente de María en la <i>historia salutis</i> .....	111
1. El ofrecimiento de María.....	111
1.1. Jesús Verbo y Víctima.....	113
1.2. María víctima en la Víctima.....	115
1.2.1. El ofrecimiento y preparación de la Víctima.....	120
1.2.2. Aceptación del sacrificio.....	128
1.3. María la primera «cristificada».....	132
1.4. Aceptación voluntaria y ofrecimiento.....	134
1.4.1. Valor ontológico del ofrecimiento mariano.....	137
1.4.2. Ofrecimiento unido al ofrecimiento de Cristo.....	139
2. La Elegida como socia en la obra redentora.....	141
2.1. La Nueva Eva.....	145
2.2. Libertad mariana y dimensiones teológicas del <i>fiat</i> .....	150
3. Aceptación de María al plan salvífico.....	156
3.1. Valor teológico de la Encarnación.....	157
3.1.1. Motivo de la Encarnación.....	159
3.1.2. Intervención divina en la historia humana.....	164
3.1.3. El encuentro de dos naturalezas.....	165
3.1.4. Una doble paradoja: un hombre que es Dios y una virgen que es madre.....	166
3.2. Triple dimensión del misterio.....	167
3.2.1. Dimensión teológica:.....	167
3.2.2. Dimensión histórica:.....	170
3.2.3. Dimensión antropológica:.....	171
3.3. El papel de María en la Encarnación.....	174
3.4. Encarnación, Iglesia y Eucaristía.....	178
3.5. Momentos escriturísticos de la participación sacrificial de María.....	186
Capítulo III.....	194
La liturgia como actualización de la historia de la salvación.....	195
1. La Última Cena y su carácter <i>memorial</i> .....	196
2. La liturgia como momento síntesis de la historia de la salvación.....	202



3. Triple dimensión temporal de la cena sacrificial .....	205
3.1. Asociación antropológica a la acción divina.....	211
3.2. La liturgia como <i>opus Dei</i> .....	215
3.3. La participación en la eucaristía como sacramentalización del culto espiritual cristiano .....	218
4. La sacramentalidad de la dimensión sacrificial .....	221
4.1. Aspectos antropológicos de la sacramentología .....	221
4.2. <i>Actuosa participatio</i> .....	224
4.3. Sacerdocio ministerial y asamblea litúrgica .....	229
4.4. Relación intrínseca entre la liturgia y la salvación cristiana.....	234
5. Presencia de María en la liturgia.....	238
5.1. Aspectos históricos .....	244
5.1.1. La <i>Traditio Apostolica</i> de San Hipólito de Roma .....	249
5.1.2. Homilías marianas en la patrística.....	255
5.1.3. Formación de los textos litúrgicos.....	261
5.1.4. Ciclo eortológico mariano.....	270
5.2. Ritos orientales y Rito latino.....	281
Capítulo IV .....	287
Actualización litúrgica de la colaboración mariana.....	287
1. Paralelos entre la participación de María en la <i>historia salutis</i> y en la liturgia .....	287
1.1. Aceptación de María y acción litúrgica.....	299
1.2. Obra de Dios en María litúrgicamente presente.....	311
1.3. Actualización de los actos marianos en la liturgia .....	316
2. Paralelo entre la colaboración mariana en el sacrificio del Calvario y su ejemplaridad en la actualización litúrgica .....	323
2.1. Unión de sufrimientos y acciones entre Jesús y María.....	327
2.2. Perennidad de esta unión .....	333
3. Análisis teológico de los formularios litúrgicos marianos relacionados con el aspecto sacrificial.....	336
3.1. La misa de Santa María en la Presentación del Señor.....	336
3.1.1. Introducción temática.....	338
3.1.2. El Evangelio: la profecía de Simeón.....	340
3.1.3. El prefacio .....	345
3.1.3.1. Memoria de María.....	346
3.1.3.2. La Hija de Sión .....	347
3.1.3.3. El ofrecimiento al servicio de la obra de salvación, que incluye gozo, sufrimiento y alegría .....	351
3.1.3.4. El mismo amor y el mismo dolor que asocia al Hijo a la Madre .....	353
3.1.3.5. La antifona y la oración después de la comunión.....	355
3.2. Las misas de la Virgen María junto a la cruz del Señor I y II .....	357
3.2.1. Temas fundamentales.....	360
3.2.2. La Madre que participa de la pasión de su Hijo .....	361
3.2.3. <i>Nueva Eva</i> en quien se cumplen las profecías.....	362

3.2.4. Modelo de la Iglesia .....	364
3.2.5. Acción del Espíritu Santo .....	366
3.2.6. Designio de salvación .....	366
3.2.7. Sufrimientos compartidos .....	367
3.2.8. Fe y fidelidad marianas .....	369
3.2.9. La corona del martirio .....	371
3.2.10. Esponsalidad victimal de María .....	372
Conclusión .....	374
1. El triple interrogante .....	377
1.1. ¿Cuál es el papel del sacrificio en la <i>economía de la salvación</i> ? .....	378
1.2. ¿Cuál es la participación de María en el sacrificio único y universal de Cristo? .....	379
1.3. ¿Cómo entender esta participación en la actualización litúrgica de este sacrificio? .....	381
2. Incentivo a nuevos estudios .....	382
Siglas y Abreviaturas .....	385
Bibliografía .....	387
1. Documentos del Magisterio y de los Papas .....	387
2. Bibliografía general .....	391
Índice de Autores .....	411
Índice general .....	415