

La mediación materna

Estudio de D. Fernando Ocáriz,
publicado en "Romana" nº 5
(1987).

27/05/2015

(Reflexión teológica sobre la
Encíclica *Redemptoris Mater*)[1]

Está transcurriendo el Año Mariano
proclamado por el Romano Pontífice
y es lógico —en cierto sentido,
obligado: un deber filial muy
agradable—, dedicar esta breve
lección inaugural a la reflexión

teológica sobre algunos aspectos de la Mariología, respondiendo así a una invitación expresa de nuestro Gran Canciller, Mons. Alvaro del Portillo[2]. La presente reflexión, sin ser un comentario ni una exégesis de la Encíclica *Redemptoris Mater*, de ella arrancará y tomará su inspiración de fondo.

Como es sabido, Juan Pablo II considera el misterio de la que es Madre de Dios, Madre de la Iglesia y Madre de cada cristiano, en una perspectiva eminentemente bíblica. En tal perspectiva se subraya de modo particular la interdependencia que, en el designio de Dios, tienen la plenitud de gracia, la maternidad divina y la maternidad espiritual de María, y también la íntima y constitutiva relación entre el *misterio de la Madre* y el misterio supremo de la Santísima Trinidad.

A la luz de esa interdependencia y de esta relación materna de María, nos detendremos en la consideración de la mediación, que es uno de los aspectos del misterio de la Madre a los que Juan Pablo II ha dedicado una atención particular.

1. Maternidad espiritual y mediación

«En la expresión "feliz la que ha creído" podemos encontrar *como una clave* que nos abre a la realidad íntima de María, a la que el ángel ha saludado como "llena de gracia". Si como "llena de gracia" ha estado presente eternamente en el misterio de Cristo, por la fe se convertía en partícipe en toda la extensión de su itinerario terreno: "avanzó en la peregrinación de la fe" y al mismo tiempo, de modo discreto pero directo y eficaz, hacía presente a los hombres *el misterio* de Cristo. Y sigue haciéndolo todavía. Y por el misterio

de Cristo está presente entre los hombres. Así, mediante el misterio del Hijo, se aclara también el misterio de la Madre»[3].

La presencia —participación— de María en el misterio de Cristo está, por tanto, íntimamente vinculada con la plenitud de gracia en la que está radicada esa fe mediante la cual fue partícipe, en toda su extensión, del itinerario terreno de su Hijo[4].

La participación de María en el "itinerario terreno" de Cristo alcanza el culmen en su etapa conclusiva: es decir, en la cima del Gólgota, donde la Madre fue asociada en modo especial, mediante la fe y el amor, al sacrificio del Hijo, a través del «sacrificio de su corazón de Madre»[5]. María «sigue haciendo presente a los hombres el misterio de Cristo», porque permanece asociada al Hijo en la Gloria y porque «coopera con amor materno» a la «generación y educación» de esos

hermanos y hermanas de su Hijo Jesucristo[6].

Como explica Juan Pablo II, en María, «esta maternidad en el orden de la gracia ha surgido de su misma maternidad divina»[7]; pero no sólo en cuanto que ella concibió la carne asumida por el Verbo en unidad persona, sino también en cuanto la maternidad divina fue realizada, por designio divino, en la «llena de gracia»[8], cuyo amor materno «maduró definitivamente junto a la Cruz, por medio de su participación en el amor redentor del Hijo»[9]. Con palabras del Card. Ratzinger, podemos decir que «bajo la cruz María se hace nuevamente madre; en el dolor de la compasión empieza la nueva maternidad, se hace verdadera la palabra: "Amplía el espacio de tu tienda ... porque te ampliarás de derecha a izquierda y tu descendencia tomará posesión de las naciones" (Is 54, 2s.). La

maternidad de María dura así hasta el fin el mundo»[10].

La maternidad espiritual de María es un aspecto de su *mediación* de gracia: en un cierto sentido el "primer aspecto" respecto a cada uno de los fieles; éstos, efectivamente, "nacen de María" porque ella es medianera de la primera gracia de la regeneración sobrenatural. Según las conocidas palabras de San Agustín María es «verdaderamente madre de los miembros (de Cristo) ... porque... ha cooperado con su caridad al nacimiento de los fieles en la Iglesia, los cuales son los miembros de esa Cabeza»[11]. Y toda sucesiva mediación suya referente a las otras gracias es una «mediación materna»[12]. «Efectivamente — escribe el Romano Pontífice—, la mediación de María está íntimamente ligada a su maternidad, posee un carácter específicamente materno, que la distingue de la de

otras criaturas que, de modo diverso y siempre subordinado, participan de la única mediación de Cristo, siendo también la suya una mediación participada»[13].

Para profundizar en la naturaleza y el contenido de la mediación materna de María, es oportuno reflexionar sobre su carácter participado y, después, sobre su relación con la plenitud de gracia.

2. Mediación participada "en Cristo"

Efectivamente, la Encíclica *Redemptoris Mater*, retomando y explicando la correspondiente doctrina del Concilio Vaticano II, insiste especialmente en el carácter "subordinado" y "participado" de la mediación de María respecto a la de Cristo[14].

Está claro que los conceptos de participación y de subordinación no son equivalentes; efectivamente, no toda subordinación implica una participación; en cambio, toda participación implica subordinación del participante respecto a la totalidad de la que participa (cuando se trata de participación trascendental y no simplemente predicamental, es decir, cuando aquello que es participado existe y permanece en su plenitud fuera de los participados). De aquí que, para profundizar en nuestro conocimiento de la mediación de María, más que analizar directamente su "subordinación" a la de Cristo, es oportuno considerarla en su carácter de "participación".

Ciertamente, existe un aspecto muy importante de la mediación de Santa María que se explica suficientemente, desde el punto de vista formal, mediante la noción de

subordinación: me refiero a la *intercesión* de la Madre delante de su Hijo en favor de los hombres. A este aspecto de la mediación se aplica adecuadamente la famosa expresión de San Bernardo, según la cual María es medianera *ad Mediatorem*[15]. No nos detenemos en este aspecto, que no presenta especial dificultad de comprensión[16].

Recordemos, en cambio, el hecho de que hay muchos autores (Lépicier, Hugon, Lavaud, Garrigou-Lagrange, Roschini, Sauras, etc.), que han afirmado que la medición materna de María Santísima no se limita a la intercesión, sino que se extiende también a la donación misma de la vida sobrenatural, es decir, a la donación de la gracia a los hombres. Esta posición teológica ha sido ilustrada principalmente mediante el concepto de causalidad eficiente instrumental: María, en la donación de la gracia, sería instrumento de

Cristo, en modo análogo a como la Humanidad de Jesús es el instrumento de la divinidad[17].

Muchos otros autores han rechazado esta interpretación (Lennerz, Merkelbach, Heris, Terrien, Bittremieux, De la Taille, etc.), sobre todo porque han considerado que la causalidad instrumental de María en la donación efectiva de la gracia oscurecería —a diferencia de la causalidad instrumental de los sacramentos— el carácter inmediato y único de la mediación de Cristo entre Dios y los hombres: sería —la de Cristo— una mediación entre Dios y María y, solamente a través de Ella, entre Dios y los hombres. De hecho, hoy está muy difundida la opinión según la cual la mediación mariana se limitaría a la sola intercesión[18].

No obstante, no me parece necesario adoptar la clave de la causalidad instrumental —que, ciertamente,

presenta dificultades— para afirmar que la mediación de María no se limita sólo a la intercesión, sino que se refiere de alguna forma también a la efectiva donación de la gracia.

Para profundizar en este aspecto del *misterio de la Madre*, conviene, como he dicho antes, tener en cuenta la noción de participación.

Efectivamente, además de utilizar frecuentemente este término, para expresar la relación de la mediación de María con la de Cristo, Juan Pablo II escribe que la mediación de María «*es mediación en Cristo*»[19].

Como es sabido, el *ser en Cristo*, en su riqueza y pluriformidad tanto entitativa como operativa, expresa, sobre todo en las Cartas paulinas, la esencia misma del cristianismo[20]; e incluye, como su aspecto más radical, la participación en la Filiación del Verbo eterno; participación que es constitutiva de la filiación divina

adoptiva[21], mediante la cual los hombres se convierten en hijos *en el Hijo*, según la expresión tradicional utilizada tantas veces por Juan Pablo II[22].

Es importante observar que nuestro ser hijos del Padre *en Cristo*, mediante la participación de su Filiación divina, no disminuye ni *multiplica* la Filiación del Verbo. Efectivamente, Cristo sigue siendo el Unigénito del Padre aunque sea Primogénito entre muchos hermanos, porque, con palabras de Scheeben —de quien se cumple el centenario de la muerte dentro de unos meses—, «nosotros no somos simplemente hijos adoptivos, sino miembros del Hijo natural; por eso, como tales entramos también realmente en esa relación personal en la que está el Hijo de Dios con su Padre. Es según la verdad, y no sólo según analogía o semejanza, que nosotros llamamos Padre nuestro al

Padre del Verbo; y efectivamente no es tal por una simple relación análoga, sino por aquella única y misma relación por la cual Él es el Padre de Cristo. Lo es de un modo similar a aquel por el que Él, que es el Padre del Verbo eterno, por la misma relación, es también Padre del Hombre-Dios en su humanidad (...); somos en cierta manera —concluye Scheeben— *un único* Hijo del Padre con Él y en Él»[23].

A todos los demás aspectos del ser *en Cristo* por participación se debe aplicar también la misma dialéctica entre el Uno y lo múltiple. Por eso, en lo que se refiere a una mediación *en Cristo* por participación en la mediación *única* de Él, no hay duda que una tal mediación participada no disminuye ni multiplica la única mediación entre Dios y los hombres, propia de Jesucristo. Se trata, por tanto, de la participación expresada en griego, tanto clásico como

neotestamentario, con el término *koinonía*: comunión por participación, o bien participación en cuanto comunión espiritual de muchos con algo o alguien que permanece único e indiviso[24]. Esto, en realidad, es aplicable no sólo a la mediación materna de María, sino también a todas las otras mediaciones subordinadas, participadas, de la mediación de Cristo.

Pero afirmar que una de las mediaciones participadas —la de María— es mediación también en la donación efectiva de la gracia, significa afirmar, *in radice*, que María participa de alguna manera en la capitalidad de Cristo, y esto nos lleva a considerar la conexión de la "mediación materna" con la "plenitud de gracia" a la que nos referíamos al principio.

Detengámonos antes, brevemente, en

la plenitud de gracia de María en sí misma considerada.

3. El misterio de la "llena de gracia"

María es, ya antes de la Encarnación, la *kecharitoméne* (Lc 1, 28): la *gratificada*, según la versión latina del Codex Palatinus (y) de la tradición africana; la *gratia plena* de la Vulgata. No es posible, ni necesario, detenernos aquí a considerar las interpretaciones, antiguas y recientes, de la palabra *kecharitoméne*[25]. De todos modos, aunque la sola exégesis de Lc 1, 28 no parece que conduzca a la idea de "plenitud" de gracia santificante, sino más bien a afirmar que María es llamada por el Ángel "*transformada por la gracia*" «como preparación a la divina maternidad virginal[26], es indudable que existen seguros motivos, incluso cristológicos y eclesiológicos, para afirmar en María

una peculiar "plenitud de gracia" como ha enseñado en repetidas ocasiones el Magisterio de la Iglesia[27].

Es tradicional considerar tres aspectos de la plenitud de gracia de María: en primer lugar, la total inmunidad de pecado y la perfección de las virtudes; en segundo término, aquello que Santo Tomás llama la *refluentia o redundantia* de la divinización del alma de María en su carne; y, finalmente, como consecuencia de esto, la plenitud de gracia conlleva que Ella sea, en cierto sentido, fuente de gracia para los hombres[28].

Es interesante notar que Santo Tomás considera la "plenitud de gracia" no sólo como moralmente conveniente a la dignidad de la que había sido predestinada a la maternidad divina, sino también como una especial "continuidad

ontológica" con esta maternidad. En efecto, él llega a afirmar que aquel aspecto de la plenitud de gracia que llama *redundantia* de la gracia en la carne de María fue una específica predisposición, ciertamente no absolutamente necesaria pero querida por Dios, para que Ella concibiera un hombre que fuese el Hijo de Dios[29].

En realidad, de la misma manera que espíritu y materia constituyen en el hombre una unidad sustancial, también en nosotros —con palabras de Mons. Josemaría Escrivá— «la divinización redundante en todo el hombre, como un anticipo de la resurrección gloriosa»[30]. Se plantea entonces de manera inmediata la siguiente pregunta: ¿cuál puede ser la peculiaridad de la *redundantia* de la gracia en la carne, en el caso de María?; es decir, ¿permanece algún "espacio metafísico" para concebir una plena

redundancia de la gracia en la carne, que sea consecuencia de la plenitud de gracia y se dirija, como afirma Santo Tomás, a la maternidad divina? Una plenitud de redundancia de este tipo no parece otra cosa que la total santificación o deificación de la carne en su misma materialidad, todavía más difícil de entender para nosotros que la deificación del espíritu, pero no imposible. La deificación de la carne es, en efecto, el estado escatológico definitivo de la materia humana, que ya se ha realizado en Cristo y en su Madre en la Gloria[31].

Por eso, en la perspectiva de Santo Tomás, quizá se podría pensar que la plenitud de gracia comportaría una cierta "deificación escatológica anticipada" de la carne de María, análoga a la del Cristo pre-pascual, cuya carne, según Santo Tomás, era una carne *deificada* no sólo en el sentido de que pertenecía a una

Persona divina, sino en cuanto en sí misma participaba de los dones de la divinidad en el modo más abundante, es decir, en plenitud[32].

En cualquier caso, la especial santificación de María, aunque hubiese tenido una "anticipada plenitud escatológica", permaneció en la tierra en un estado de «*kénosis*», análogo al de la Humanidad de su Hijo. En efecto, «si Dios ha querido ensalzar a su Madre —son también palabras del Fundador del Opus Dei—, es igualmente cierto que durante su vida terrena no fueron ahorrados a María ni la experiencia del dolor, ni el cansancio del trabajo, ni el claroscuro de la fe»[33]. Un "claroscuro" que, especialmente al pie de la Cruz del Hijo, podemos considerar —con Juan Pablo II— como «la más profunda «*kénosis*» de la fe en la historia de la humanidad»[34]. Una *kénosi* de la fe

que se manifiesta especialmente — con palabras de Mons. del Portillo—, en el hecho de que, «cuando la misión de Cristo parece que concluye con el fracaso más absoluto, y los discípulos dejan solo al Maestro, la Virgen camina con paso decidido en la peregrinación de la fe y cree, contra toda esperanza, que se realizará cuanto Dios ha dicho sobre su Hijo»[35].

4. Plenitud de gracia y mediación materna

Retomemos ahora el discurso de la mediación materna de María en la efectiva donación de la gracia, a la luz de la plenitud de gracia, ya verdaderamente consumada en la gloria: con la Asunción, en efecto, María ha sido santificada «enteramente y totalmente en el cumplimiento escatológico»[36]. Antes que nada, es oportuno recordar que la gracia sobrenatural,

que los hombres reciben de Cristo con la mediación de María, no es un "objeto" que pueda pasar de mano en mano: la gracia es un *modo de ser* sobrenatural, producido por Dios en lo más íntimo del espíritu creado, que diviniza o deifica la persona y es inseparable de las *misiones* invisibles del Hijo y del Espíritu Santo, mediante las cuales el espíritu finito, como dice Santo Tomás, «*fit particeps divini Verbi et procedentis Amoris*»[37].

Como es sabido, entre estas dos misiones, que son inseparables, existe un orden inverso al de las procesiones eternas. Es decir, el término de la acción divina *ad extra* —acción común a las tres Personas divinas— es "la introducción" de la criatura en la vida intratrinitaria que las misiones comportan: una "introducción" que "empieza" (no en sentido temporal) a través de la unión, por participación, con la

Persona del Espíritu Santo; unión que "plasma" en el espíritu finito la participación (semejanza y unión) al Hijo, por la cual *en el Hijo se es hijo del Padre*[38]. Es decir, como escribe Juan Pablo II, «Él mismo (el Espíritu Santo), como amor, es el eterno don increado. En Él se encuentra *la fuente y el principio de toda dádiva a las criaturas*»[39].

A la luz de estas reflexiones, surge la pregunta: ¿cómo es posible una mediación humana —la de María— en la donación de la vida sobrenatural, no sólo por intercesión, sino también por efectiva donación o "distribución" de la gracia, si ésta "empieza" siempre con la misión del Espíritu Santo? Una vez más, el misterio de la Madre se ilumina mediante el misterio del Hijo. Es indudable que Jesucristo es, en su Humanidad, mediador de la vida sobrenatural para los hombres, no sólo por vía de mérito y de

intercesión, sino también por vía de eficiencia, en cuanto que su Humanidad es "instrumento de la divinidad": el *órganon tes theiótetos*, según la famosa expresión de San Juan Damasceno[40]. Por esto, Cristo puede y debe ser llamado fuente o principio de la gracia[41]. Lo que significa, entre otras cosas, que Dios ha querido que, en la actual economía, el Espíritu Santo sea "enviado" a los hombres del Padre por el Hijo a través de la Humanidad del Hijo, plenamente y definitivamente glorificada y elevada *ad dexteram Patris*[42], con la cual Santa María, después de la Asunción, está unida en una *koinonía* (comunidad-participación) de la máxima intimidad e intensidad compatible con la distinción personal.

No parece por tanto infundado atribuir un significado más profundo que el de una simple "apropiación", a

expresiones tradicionales como aquella de San Andrés de Creta, según la cual María, es «la Madre de la que proviene sobre todos el Espíritu»[43]. Y es propiamente la noción de participación—*koinonía* la que permite afirmar la participación de María en la capitalidad de Cristo y, por esto, su mediación en la efectiva donación de la gracia, sin que esto comporte en absoluto una duplicidad de fuentes o de cabezas, que sin duda habría que excluir, tanto por razones dogmáticas como por la dialéctica de la participación metafísica de estructura trascendental.

En esta perspectiva, las afirmaciones que presentan a la Virgen como el "cuello" o el "acueducto" a través del cual nos llega la gracia de la Cabeza o de la Fuente, aunque conservan un cierto valor metafórico, se manifiestan en gran medida insuficientes. Más bien deberíamos decir que los hombres reciben la

gracia de Dios a través de Cristo y de María porque, en un sentido mucho más real y profundo —y, por eso, mucho más misterioso— que el de las palabras de Lucas referidas a los primeros cristianos (cfr. *Act* 4, 32), María es *cor unum et anima una* con Cristo. Por esto, como decía Mons. Escrivá, el cristiano encuentra en María «todo el amor de Cristo» y, en Cristo, se ve «metido en esa vida inefable de Dios Padre, Dios Hijo y Dios Espíritu Santo»[44].

5. Mediación materna y "recapitulación en Cristo"

Después de la Asunción, la plenitud de gracia de María ciertamente ha alcanzado el estado escatológico; estado que, referido a la entera creación, es descrito por San Pablo como resultado de la "recapitulación" (*anakefalaíosis*) de todas las cosas en Cristo (cfr. *Ef* 1, 10). Esta realidad está rodeada de una luz para

nosotros inaccesible: en efecto,
«aquellas cosas que ni ojo vio, ni oído
oyó, ni al corazón de hombre llegó,
Dios preparó para los que le aman»
(1 Cor 2, 9).

No es el momento de detenernos
ahora en la exégesis literal o en la
interpretación teológica de la
"recapitulación" escatológica de todo
en Cristo^[45]. Sin embargo, no hay
duda que ése es el verdadero y
sobrenatural sentido —extraño a
cualquier monismo panteísta— de
aquel retorno final de lo múltiple al
Uno, que no pocas filosofías han
vislumbrado en formas
necesariamente inadecuadas y, en
diversos aspectos, equivocadas. Una
unidad con Dios en Cristo que,
conservando la insuprimible
distinción entre criatura y Creador, y
aquella entre las diversas criaturas,
tiene como paradigma —en el caso
de la persona humana— la unidad
misma de la Trinidad divina.

Efectivamente el Señor, ya con referencia a la vida terrena de los Apóstoles, vida en la que la gracia es incoación de la gloria, se expresó de la siguiente manera: «como Tú, Padre, en mí y Yo en ti, que ellos también sean uno en nosotros (...) Yo en ellos y Tú en mí, para que sean perfectamente uno» (*Jn* 17, 21.23).

Este misterio de unidad —de comunión— con Dios en Cristo es el misterio de la Iglesia, Cuerpo de Cristo (cfr. *Col* 1, 18) y —según las famosas palabras de San Cipriano— «*de unitate Patris et Filii et Spiritus Sancti plebs adunata*»[46]. Una Iglesia que, en su estado escatológico, será «la plenitud (*pléroma*) de aquél (Cristo) que se realiza plenamente en todas las cosas» (*Ef* 1, 23), porque Cristo glorioso llenará (*híma plerósei*) todas las cosas (cfr. *Ef* 4, 10), y éstas participarán «en Él de su plenitud (*en autó pepleroménoi*)» (*Col* 2, 10).

En los santos, la realidad de la gloria escatológica será el cumplimiento final, en el espíritu y en la carne, del ser *en Cristo* específico de la vida sobrenatural. Tal cumplimiento ya se ha realizado en María en el grado correspondiente a su plenitud de gracia, que incluye en sí la plenitud de la unión (*koinonía*) con Cristo, a todos los niveles del ser y del operar. Esta *plenitud de unión escatológica*, exclusiva de la llena de gracia, es la raíz de la distinción entre la mediación materna y la mediación de los santos en la gloria y de los justos en la Iglesia terrenal, y al mismo tiempo la raíz de la distinción entre la participación de María en la capitalidad de Cristo y aquella mística relación de comunión espiritual entre todos que es la Comunión de los santos.

Por la excepcional unión de la Madre con el Hijo, culminada en su glorificación definitiva después de la

Asunción, «María —escribe Juan Pablo II— está como rodeada de toda la realidad de la comunión de los santos, y la misma unión suya con el Hijo en la gloria está toda ella dirigida hacia la definitiva plenitud del Reino, *cuando "Dios sea todo en todas las cosas"*»[47].

En consecuencia, la unión de María con Cristo es la raíz más profunda del íntimo vínculo de la Virgen Santísima con la Iglesia y de su mediación materna con la maternidad de la Iglesia. No podemos detenernos aquí sobre este importante aspecto del misterio de la Madre[48] pero, de lo que se ha recordado, emerge claramente la superación de la contraposición entre la llamada perspectiva "cristocéntrica" y "eclesiotípica" en la consideración teológica de la cooperación de María a la salvación de los hombres; superación a la que lleva ya, de hecho, la orientación

mariológica del capítulo VIII de la Constitución dogmática *Lumen gentium*[49].

Conclusión

Llegados a este punto, está claro que se podrían considerar otros aspectos del misterio de la mediación materna, y profundizar todavía más en las reflexiones expuestas. En cualquier caso, quisiera terminar subrayando que ante al misterio de la Madre de Dios, como ante al misterio de Dios mismo, llega siempre necesariamente un momento donde el comportamiento teológicamente más razonable es, según las conocidas palabras del Pseudo-Dionisio, aquel de una silenciosa veneración: «*indicibilia (Deitatis) casto silentio venerantes*»[50], sin pretender limitar el misterio a aquello que está al alcance de nuestra comprensión. Un "casto silencio", en el que todavía

resuena el eco siempre presente del saludo angélico a La que, llena de gracia, es Madre de Dios y Madre nuestra.

Fernando Ocáriz

Universidad Pontificia de la Santa Cruz

[1] Texto de la lección inaugural del año académico 1987-88 en el Centro Académico Romano de la Santa Cruz.

[2] Cfr. ÁLVARO DEL PORTILLO, *Carta pastoral*, 31-V-1987, n. 25: "Romana" 4 (1987/1) 77.

[3] JUAN PABLO II, Litt. enc. *Redemptoris Mater*, 25-III-1987, n. 19/b.

[4] Cfr. *Ibid.*, n. 12/c.

[5] JUAN PABLO II, Litt. enc. *Dives in misericordia*, 30-XI-1980, n 9/b. Cfr. Litt. enc. *Dominum et vivificantem*,

18-V-1986, n. 16/f; Litt. enc.

Redemptoris Mater, nn. 19, 23, 24..

[6] Cfr. JUAN PABLO II, Litt. enc.

Redemptoris Mater, n. 6/b.

[7] *Ibid.*, n. 22/b.

[8] Cfr. *Ibid.*, n. 39/c-d.

[9] *Ibid.*, n. 23/c.

[10] J. RATZINGER, Homilía en el Seminario Internacional de la Prelatura del Opus Dei, 14-IV-1987, en "Romana" 4 (1987/1) 116-117.

[11] SAN AGUSTÍN, *De sancta Virginitate*, 6: PL 40, 399.

[12] Cfr. CONCILIO VATICANO II, Const dogm. *Lumen Gentium*, n. 62.

[13] JUAN PABLO II, Litt. enc. *Redemptoris Mater*, nn. 38/c.

[14] Cfr. Concilio vaticano II, Const dogm. *Lumen Gentium*, n. 62; JUAN

PABLO II, Litt. enc. *Redemptoris Mater*, nn. 38/b-c, 40/a.

[15] SAN BERNARDO, *In Dominica infra oct. Assumptionis Sermo*, 2: cit. por JUAN PABLO II, Litt. enc. *Redemptoris Mater*, nota (96).

[16] Sobre la mediación como intercesión materna, cfr. especialmente JUAN PABLO II, Litt. enc. *Redemptoris Mater*, nn. 21/c , 40.

[17] Cfr., por ejemplo, G.M. ROSCHINI, *La Madre de Dios según la fe y la teología*, Ed. Apostolado de la Prensa, Madrid 1962, vol. I, pp. 647-650.

[18] Cfr. por ejemplo, J.—H. NICOLAS, *Synthèse dogmatique. De la Trinité a la Trinité*, Ed. Universitaires, Fribourg — Beauchese, París 1985, pp. 553-555.

[19] JUAN PABLO II, Litt. enc. *Redemptoris Mater*, n. 38/a.

[20] Cfr., por ejemplo, M. MEINERTZ, *Teología del Nuevo Testamento*, Ed. Fax, Madrid, 2ª ed. 1966, p. 414; A. WIKENHAUSER, *Die Christusmystik des Apostels Paulus*, 2ª ed., Freiburg 1956.

[21] «Deus autem ab æterno prædestinavit quos debet adducere in gloriam. Et isti sunt omnes illi qui sunt participes filiationis Filii eius» (SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In Epist. ad Hebræos*, c. II, lec. 3); cfr. también *In Epist ad Romanos*, c. I, lec 3.

[22] Cfr., por ejemplo, JUAN PABLO II, Litt. enc. *Redemptoris Mater*, n. 8/d; Carta enc. *Redemptor hominis*, 4-III-1979, n.18/b-c.

[23] M.J. SCHEEBEN, *I misteri del cristianesimo*, Morcelliana, Brescia, 3ª ed. 1960, p. 378. Sobre este tema, cfr.: F. OCÁRIZ, *Hijos de Dios en Cristo. Introducción a una teología de la participación sobrenatural*, Eunsa, Pamplona 1972; IDEM, *La Santísima*

Trinidad y el misterio de nuestra deificación, en "Scripta Theologica" 6 (1974) pp. 363-390; IDEM, *La elevación sobrenatural como recreación en Cristo*, en "Atti dell'VIII Congresso Tomistico Internazionale", Lib. Edit. Vaticana 1981, vol. IV, pp. 281-292; IDEM, *Partecipazione dell'essere e soprannaturale*, en AA.VV. "Essere e libertà. Studi in onore di Cornelio Fabro", Università di Perugia, 1984, pp. 141— 153. IDEM, *Il Mistero della grazia in Scheeben*: VV.AA., "M.J. Scheeben, teologo cattolico d'ispirazione tomista", Libreria Editrice Vaticana 1988, pp. 227-235.

[24] Cfr., por ejemplo, S.MUÑOZ IGLESIAS, *Concepto bíblico de Koinonía*, en "XIII Semana Bíblica Española (1952)" C.S.I.C., Madrid 1953, p. 223.

[25] Sobre las diferentes interpretaciones que ofrece la

patrística, cfr. las referencias indicadas por Juan Pablo II en la nota (21) de la encíclica *Redemptoris Mater*. Para un estudio filológico y teológico, cfr. los recientes e importantes estudios de I. DE LA POTTERIE, *Kecharitoméne en Lc 1,28. Étude philologique*: "Biblica" 68 (1987) 357-382, y *Kecharitoméne en Lc 1,28. Étude exégétique et théologique*: "Biblica" 68 (1987) 480-508.

[26] Cfr. I. DE LA POTTERIE, *art. cit*, especialmente, pp. 382, 506-507.

[27] Cfr., por ejemplo, PÍO IX, Ep. apost. *Ineffabilis Deus*, 8-XII-1854: DS 2800-2801; LEÓN XIII, Litt. . enc. *Magnæ Dei Matris*, 8-IX-1892: AL 12, p. 224; PÍO XI, Litt. enc. *Lux veritatis*, 25-XII-1931: AAS 23 (1931) p. 521; CONCILIO VATICANO II, Const. dogm. *Lumen gentium*, n. 53; JUAN PABLO II, Litt. enc. *Redemptoris Mater*, nn. 8-11.

[28] Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Expositio salutationis angelicæ; Summa Theologiæ*, III q 27, a. 5 ad 1. Sobre este tema cfr. C. FABRO, *La partecipazione di Maria alla grazia di Cristo secondo San Tommaso*: "Ephemerides Mariologicæ" 24 (1974) pp. 389-406.

[29] Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Expositio salutationis angelicæ; In Evang. Ioan.*, c. I, lec. X.

[30] JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Es Cristo que pasa*, Rialp, Madrid 1973, n. 103.

[31] Sobre la espiritualización y deificación del cuerpo en el estado escatológico, cfr. JUAN PABLO II, Discurso del 9-XII-1981: "Insegnamenti di Juan Pablo II" IV-2 (1981) pp. 880-883. Cfr. también F. OCÁRIZ, *La Resurrección de Jesucristo*: "Cristo, Hijo de Dios y Redentor del hombre. Actas del III Simposio Internacional de Teología

de la Universidad de Navarra",
Eunsa, Pamplona 1982, pp. 756-761.

[32] Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO,
In III Sent., d. 5, q. I, a. 2 ad 6.

[33] JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Es Cristo
que pasa*, cit., n. 172.

[34] JUAN PABLO II, Litt. . enc.
Redemptoris Mater, n. 18/c. San
Basilio Magno llega a afirmar que la
fe de María sufrió en el Calvario el
asalto de la duda (cfr. SAN BASILIO,
Epistula 260, 9: PG 32, 965): esta
opinión, aunque no es muy común,
tampoco ha de excluirse
necesariamente, porque —por la
misma naturaleza de la fe— la
tentación de la duda es posible sin la
menor culpa y es completamente
compatible con los más altos grados
de fe.

[35] ÁLVARO DEL PORTILLO, *Carta
pastoral*, 31-V-1987, n. 19, cit. p. 74.

[36] J. RATZINGER, *La Figlia di Sion*, Jaca Book, Milano 1979, p. 71.

[37] SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiæ*, I, q. 38, a. 1 c. Cfr. también M.J. SCHEEBEN, *I misteri del cristianesimo*, cit, p. 179: "La missione di una persona divina consiste nel fatto che la creatura partecipa di essa (presso i Padri greci, *metoché, koinonía*)".

[38] Cfr. M.J. SCHEEBEN, *I misteri del cristianesimo*, cit., p. 182; E. HUGON, *Le Mystère de la Très Sainte Trinité*, Téqui, París 1921, pp. 245-246; J.—H. NICOLAS, *Les profondeurs de la grâce*, Beauchesne, París 1968, p. 551.

[39] JUAN PABLO II, Litt. enc. *Dominum et vivificantem*, n. 34. Sobre la gracia de la adopción filial y de la misión del Espíritu Santo, cfr. también el n. 52 de la misma encíclica.

[40] SAN JUAN DAMASCENO, *De fide orthodoxa*, III c. 19: PG 94, 1080.

[41] «Christus autem est principium gratiæ, secundum divinitatem quidem auctoritative, secundum humanitatem vero instrumentaliter» (SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiæ* III, q. 27, a. 5).

[42] Cfr. F. OCÁRIZ, *La Resurrección de Jesucristo*, cit., pp. 766-770.

[43] SAN ANDRÉS DE Creta, *Omeliæ mariane*, Città Nuova, Roma 1987, homilía II, p. 57.

[44] JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Amigos de Dios*, Rialp, Madrid 1978, n. 293.

[45] Sobre el significado de la *anakefalaíosis*, en la historia de la exégesis de *Ef* 1, 10, cfr. J. M. CASCIARO, *Estudios sobre Cristología del Nuevo Testamento*, Eunsa, Pamplona 1982, pp. 308-324.

[46] SAN CIPRIANO, *De oratione Dominica*, 23: PL 4, 553. Cfr. CONCILIO VATICANO II, Const. dogm. *Lumen gentium*, nn. 2-4.

[47] JUAN PABLO II, Litt. enc. *Redemptoris Mater*, n. 41/d.

[48] Cfr. JUAN PABLO II, Litt. enc. *Redemptoris Mater*, nn. 42-47. Cfr. también H. DE LUBAC, *Méditation sur l'Église*, Aubier, París 1953, cap. IX: "L'Église et la Vierge Marie". Para una visión de conjunto de las relaciones entre María y la Iglesia en la patrística, cfr. Y. CONGAR, *Marie et l'Église dans la pensée patristique: "Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques"* 38 (1954) 3-38.

[49] Cfr. E. LLAMAS, *La cooperación de Maria a la salvación. Nueva perspectiva después del Vaticano II: "Scripta de Maria"* 2 (1979) 423-447.

[50] PSEUDO-DIONISIO, *De divinis nominibus*, c. I, n. 11, según la

traducción latina utilizada por Santo Tomás de Aquino, "In librum Beati Dionysii De Divinis Nominibus expositio", Marietti, Torino-Roma 1950, p. 13 (§ 3, 11), diferente de la traducción que ofrece la Patrologia de Migne (cfr. PG 3, 590).

Fernando Ocáriz

pdf | Documento generado automáticamente desde <https://dev.opusdei.org/es-es/article/la-mediacion-materna/> (06/08/2025)