

Madre del hombre libre

REFLEXIONES SOBRE LA FUNCION SALVIFICA DE MARIA

—¡Los hijos van por el mundo! Yo lo entiendo así: van por el mundo, por toda la tierra, por todas partes, ¡hacia un mismo fin! Las gentes de mejor corazón, de inteligencia honrada, atacan con firmeza todo lo malo, avanzan, pisotean la mentira con sus pies recios. Jóvenes, sanos, ponen toda su fuerza invencible para alcanzar un mismo fin: ¡la justicia! Van en pos de la victoria sobre todo el dolor de la humanidad, se han alzado para aniquilar las desdichas de toda la tierra, van a vencer todo lo monstruoso, ¡y lo vencerán! Nosotros encendremos un nuevo sol, me dijo uno de ellos, ¡y lo encenderán! Juntaremos en uno todos los corazones rotos, ¡y los juntarán! (...) Está naciendo una vida nueva en la llama de amor de los hijos hacia el mundo entero. ¿Y quién podrá apagar este amor? ¿Quién? ¿Hay alguna fuerza superior a ésta, hay quien pueda vencerla? La tierra la engendró y la vida entera anhela su victoria, ¡la vida entera! (...) ¡Sí, en seguida! ¡Qué contenta estoy, si Ud. supiera...! ¡Voy a llevar la palabra de mi hijo, la palabra de mi sangre! Pues esto ¡es como si fuera mi alma!

M. GORKI, *La Madre*.

No hace mucho tiempo que J. I. González Faus, en el prólogo a la edición castellana de los *Fundamentos de Cristología* del protestante W. Pannenberg (una obra por varios conceptos singularmente valiosa), y tomando nota de la tenacidad con que el teólogo

alemán contradice algunas de las enseñanzas mariológicas de la dogmática católica, advertía a los lectores católicos españoles de que, «sin que nadie sepa cómo, la mariología se ha convertido tristemente entre nosotros en un campo abonado para el desfogue de ciertas agresividades»¹. Yo quisiera retomar aquí algunas de las dificultades sentidas como insalvables en la lógica protestante para poner de manifiesto —en parte de forma similar a como ya hace años lo hiciera Congar, si bien en clave diversa²— que detrás de las formulaciones mariológicas, católicos y protestantes somos deudores de las interpretaciones de la fe cristiana que suponen un diverso planteamiento de la tensión naturaleza-gracia, inmanencia-trascendencia, de la acción divina en la historia del mundo y de los hombres. Vamos a hacerlo desde la exposición teológica que da cuenta de qué forma es María la madre del hombre libre. Digamos desde el principio que es mucho en lo que nos identificamos con la exposición de Schillebeeckx en su sugestiva, y ya con años, monografía sobre *María, madre de la redención*³. Y si la exposición del teólogo flamenco se mueve en un horizonte histórico-salvífico de carácter *antropológico*, quisiéramos aquí recoger ese dato antropológico para contextualarlo de nuevo en una perspectiva *escatológica* mucho más marcada, horizonte de toda *hermenéutica política de la fe*, que entiende la acción de Dios en la historia como acción de liberación. Con esto no pretendemos hacer de María un artículo de mejor consumo cuando ha bajado ya su cotización en el mercado. Sino ahondar en la última justificación de la primacía de Santa María, que hace de ella el primer cristiano de la historia como primer ser humano redimido. Digamos con el lenguaje de hoy, liberado y generador de liberación. Justificación última del título con el que estas líneas quieren traducir su función en la redención de Cristo: *madre del hombre libre*.

1

LA DIFICULTAD DE LOS ASERTOS MARIOLÓGICOS
EN LA PERSPECTIVA PROTESTANTE

Según W. Panneberg, «los asertos mariológicos —prescindiendo de la cuestión de si hay que considerarlos como verdaderos o

¹ W. PANNENBERG, *Fundamentos de cristología*, Salamanca 1974, 18.

² Y. M.^a CONGAR, *Cristo, María y la Iglesia*, Barcelona ²1968.

³ E. SCHILLEBEECKX, *María, madre de la redención*, Madrid ³1974.

falsos— no son, como los asertos cristológicos, interpretaciones de un acontecimiento histórico según su significación intrínseca»⁴. Penneberg parece experimentar una especial dificultad en que —como asegura líneas más adelante— en la mariología se trate «de un *fundamento salvífico de carácter histórico*», pues, según él, nada de esto podemos encontrar en los testimonios cristiano-primitivos⁵. Para demostrarlo Pannenberg ha invalidado previamente el carácter histórico de la *concepción virginal* de Jesús por parte de María, de acuerdo con autores dogmáticos como P. Althaus y E. Brunner, y haciendo frente común contra K. Barth, en quien ve una peligrosa aproximación protestante a la mariología romana⁶. La mariología, carente de una base histórica suficiente, debe moverse, según Pannenberg, en el ámbito de lo *simbólico*, por lo cual se podría legítimamente —y sin pasar de ahí— establecer un paralelo entre Eva y María, Ella y la Iglesia. Este sería el máximo admisible de la reflexión mariológica católica, si hemos de ser cristológicamente razonables. No se puede ir más allá —estima Pannenberg— de una *tipología* basada en última instancia en el hecho de que María, por no identificarse con Dios, como Jesús, «puede concebirse de un modo especial como el prototipo del hombre frente a la gracia libre de Dios»⁷. Por lo cual aparece para el teólogo alemán como «especialmente problemático explicar la idea de la maternidad como el principio mariológico fundamental»⁸.

Vemos, pues, que la reflexión teológica de Pannenberg parece conducir a los siguientes enunciados o afirmaciones teológicas: 1) Sólo los asertos cristológicos son interpretaciones válidas de un acontecimiento histórico de carácter salvífico. 2) La legitimidad de esta afirmación es la verdad dogmática según la cual Cristo, por ser *Dios y hombre*, es el único capaz de fundar intrínsecamente un acontecimiento histórico de carácter salvífico. 3) María, por el hecho de ser únicamente hombre, no puede fundar salvíficamente ningún acontecimiento histórico, ya que es la *condición divina* —de la que María carece— la que otorga esta prerrogativa a Cristo sólo.

De todo esto parece igualmente seguirse, en conclusión, el hecho de que «no puede haber dogmas marianos en el mismo

⁴ W. PANNENBERG, o.c., 181.

⁵ *Ibidem*, 182.

⁶ Cf. K. BARTH, KD (*Kirchliche Dogmatik*) 1/2, c.15,3: El milagro de la Navidad (p.187-221); KD 1/2, 213; P. ALTAUS, *Die christliche Wahrheit* (1962) 440-443; E. BRUNNER, *Dogmatik II* (1950) 417: lugares a los que se refiere Pannenberg y citados por él en la o.c., p.178-185.

⁷ PANNENBERG, o.c., 180.

⁸ *Ibidem*, cf. nota 74, p.179.

sentido en que hay dogmas cristológicos, es decir, en el sentido de que con su aceptación o recusación se decida la salvación del individuo». Conclusión que atestigua la falta de fijación en la historia de la Iglesia de un punto de partida histórico en la lógica interna de la mariología. De aquí que no pueda, por tanto, «atribuirse a los asertos marianos ninguna necesidad dogmática»⁹.

Hasta aquí la reflexión pannenbergiana parece estar revestida de una lógica férrea, que no resulta tanto, sin embargo, si se cuestiona el principio que la determina. En efecto: lo que de verdad parece repugnar a Pannenberg es la posibilidad de que un acontecimiento histórico puesto por quien no reviste condición divina pueda ser un acto salvífico o que funde salvación. Ni siquiera en el caso de quien como María ponga o posibilite, precisamente por su cooperación con la gracia de Dios, cauces humanos al acontecimiento cristológico que genera originariamente la salvación. Es decir, ni siquiera en el caso de quien, como María —decimos— determine un acontecimiento histórico (el de su maternidad divina) como pura realización de la gracia, ya que esto exigiría —y Pannenberg lo sabe muy bien— una condición previa o supuesto: el *consentimiento* de María. Esto es, afirmar la cooperación humana en vistas a la redención de Cristo, dando así valor salvífico al *fiat* de María¹⁰. Esta es la razón por la que Pannenberg no puede admitir que la concepción divina de Jesús por parte de María sea considerada como un acontecimiento histórico-temporal capaz de fundar salvíficamente la redención. Sin que se pierda naturalmente de vista el previo designio de Dios y la aceptación de Cristo, supuestos de los que parte la dinámica salvífica. La filiación divina es algo que, para el teólogo protestante W. Pannenberg, escapa al tiempo y tiene su origen y fundamento fuera de él, y por lo mismo fuera de la historia: la preexistencia del Logos¹¹. El

⁹ *Ibidem*, 182.

¹⁰ El texto siguiente de Schillebeeckx es a este respecto significativo: «La realidad y el valor irremplazable de la propia actividad de María no queda anulada, ni mucho menos, por esta eficacia salvífica universal (la que se deriva del *fiat* mariano), basada en pura receptividad, ya que, aunque esta receptividad se deriva de Dios —como don de gracia—, ni Dios ni el Dios-hombre pueden realizar jamás por nosotros nuestros actos personales», o.c., 146-147.

¹¹ W. PANNENBERG, o.c., 177-178. No decimos que, efectivamente, la preexistencia del Logos no pueda, por escapar al tiempo, fundar la filiación divina de Jesús, lo que afirmamos es que el Logos en la medida que forma una realidad indivisible con el hombre Jesús de Nazaret ve afectada su atemporalidad por el tiempo, quedando de esta manera comprometida esta filiación divina con el tiempo. Y esto es lo que en realidad expresa la con-

hecho de aceptar la concepción divina de Jesús por parte de María como acontecimiento histórico que funda y genera salvación, hace entrar en juego el consentimiento cooperador de María, que aun situándolo —como quieren Schillebeeckx y Barth (y Pannenberg polemiza contra este último)— en el horizonte de la pura *receptividad*, fruto también de la gracia, lleva, sin embargo, a admitir un elemento foráneo a la divinidad en la historia de la salvación: la cooperación del hombre en su redención. Y esto es para Pannenberg lo inadmisibles. Y esto es lo que para él hace aparecer como incompatible la cristología de la preexistencia —único fundamento, según él, de la filiación divina— y la cristología de la concepción divina en el tiempo. Presupuesto que en última instancia está operando sobre su reflexión teológica —inconscientemente quizá— para descalificar como legendario el relato de Mateo y el lucano sobre la concepción virginal de Jesús, más que las dificultades exegéticas (¡que ciertamente no son pocas!) que dicho relato puede plantear, y de hecho plantea al teólogo. De aquí que no le parezca convincente la posición de Barth, para quien esta cooperación de María, y, por tanto, del hombre, viene determinada como pura receptividad para la salvación, para la gracia. Barth ve en la virginidad de María el signo de esta condición receptiva del hombre ante la salvación. A lo que Pannenberg opone de inmediato: «Barth no evita este hecho con la cláusula de que la virginidad 'no constituye un signo por sí misma, por su propia naturaleza, sino en virtud de la misma gracia divina', ya que naturalmente la mariología romana concibe también la elección de María como una donación inmerecida de la gracia de Dios, y es evidente que para Barth la virginidad humana tiene una «capacidad» de servir a la gracia como un signo adecuado»¹².

Digamos que la gran dificultad de Pannenberg está en admitir la cooperación del hombre a la salvación como realidad histórica capaz de fundar —en tanto que cooperación a ella— la misma salvación. Esto pone bien a las claras hasta qué punto la fe luterana de nuestro teólogo condiciona todo su planteamiento mario-

cepción virginal de María. De aquí que Pannenberg no acierte, por sus condicionamientos dogmáticos, a conciliar la preexistencia con la concepción virginal de Cristo. Esta reflexión exigiría una determinación ulterior que no hacemos aquí. Y si la leyenda fuera falsa, Pannenberg no podría soslayar el carácter kerygmático, como dice W. Stählin interpretando a Barth, del *fiat* mariano, que de alguna manera confirma lo que decimos: que la filiación divina de Jesús tiene que ver con María y su *fiat*, soporte histórico del misterio de la encarnación. Cf. nota 78, p. 182-183.

¹² *Ibidem*, 182-183.

lógico. El mismo acaba confesándolo al decir: «Además, el concepto reformador de *sola gratia*, como cuya personificación —entendiéndolo de un modo simbólico— puede considerarse a María según la concepción de Lutero, se convertiría (aclaramos: en el caso de ir más allá del símbolo y hacer de la cooperación de María un acontecimiento histórico que origine salvación) en una proposición contradictoria»¹³. Si, por tanto, se admite que la filiación divina de Jesús de Nazaret tiene su origen *en el tiempo*. Esto es, si se concede a la concepción divina de Jesús por parte de María, o si se hace de la maternidad divina de María el principio fundamental de la mariología, se concede a ésta una dimensión dogmática que parece atentar contra el principio rector de toda la teología de la redención: la *sola gratia*.

2

LIBERACIÓN EN LA HISTORIA
Y COOPERACIÓN DE MARÍA COMO SALVACIÓN

No vamos a decir aquí de qué forma es María la humanidad redimida por excelencia. Esto lo ha hecho hace años y de forma admirable E. Schillebeeckx en la monografía citada. Lo que nosotros quisiéramos poner de manifiesto es cómo si no se toman en serio la historia y la acción humanas como horizonte y ámbito capaces de originar salvación en la medida que cooperan con la gracia ofrecida por Dios, es imposible salvaguardar —como Y. María Congar dijo hace algún tiempo¹⁴— todo el alcance del dogma de Calcedonia. Se correrá siempre el riesgo monofisita. De aquí que si no situamos el *fiat* de María, que funda salvíficamente el acontecimiento de su maternidad divina: engendrar al hombre libre, Jesús de Nazaret, de quien hemos recibido la posibilidad de liberación más radical y definitiva en y desde la historia humana; si no situamos este *fiat* —decimos— en el contexto de una relación aceptable entre la naturaleza y la gracia, esto es, la inmanencia y trascendencia de la salvación a toda acción liberadora que parte del hombre, no podrá fundarse de forma válida y legítima la cooperación de María en la redención humana por Dios en Cristo.

¹³ *Ibidem*, 183.

¹⁴ Y. M.^a CONGAR, o.c., 21-30.

J. B. METZ dice con razón y lógica, sin ceder a la tentación de disolver lo humano en lo divino, que lo que Dios asume y acepta, no lo violenta, ni lo absorbe ni lo diviniza. Dios asume y acoge lo otro en tanto que «otro» que él. Dios mantiene así su distancia trascendente frente al mundo. Todo lo demás, si es que hemos de conceder que Dios no violenta jamás la identidad del hombre que creó libre, es mitología u optimismo ingenuo. Así, esperar, por ejemplo, que en el futuro la divinización del mundo llegue a su fin —dice Metz— al margen del hombre, carece de realismo¹⁵. Si es cierto que el mundo está llamado a ser un mundo redimido, esto es, un mundo libre de contradicciones, capaz de armonía consigo mismo; también lo es que no podrá llegar a ser un mundo tal al margen de sí mismo y por la sola acción de Dios. La afirmación de Agustín es en este sentido elocuente: Dios que te creó sin ti, no te salvará sin ti. Sin la cooperación del mundo con su salvación no hay salvación para el mundo. Y si, como dice E. Schillebeeckx, la redención exige siempre cooperación con libre consentimiento, en fe, esperanza y amor, al don del Dios-hombre Jesucristo, que no es otro que el arrancarnos a la servidumbre y esclavitud del pecado, mediante la devolución al hombre de la identidad libre de éste, entonces toda acción de los hombres que suponga una liberación de sí mismos como pecadores, en vistas a recobrar la identidad libre perdida, se inscribe en el marco de la salvación ofrecida por el Dios-hombre. Por todo lo cual, si bien es verdad el aserto teológico de J. Moltmann: si Cristo mismo tiene un porvenir, y Cristo se ha comprometido, y en él Dios, con el mundo y la historia, también éstos deben tenerlo¹⁶. Si es verdad este aserto: que la historia ha sido asumida por Cristo y es impulsada por él hacia adelante, también lo es que no puede serlo contra la voluntad del hombre, aunque sí a pesar de los fracasos del hombre y de su mundo. Es decir, tal y como R. A. Alves quiere, y en diálogo con el humanismo mesianista contemporáneo: también el futuro de Cristo depende del hombre y de su compromiso con el mundo y con la historia¹⁷. Por eso hemos de decir que si es verdad que sólo la gracia garantiza «a pesar de los fracasos» el

¹⁵ Cf. J. B. METZ, *Teología del mundo*, Salamanca 1971, 31-32; asimismo mi artículo *Reflexión teológica y razón política*, en «Diálogo Ecuménico», 30 (1973) 140 y s.

¹⁶ J. MOLTSMANN, *Teología de la esperanza*, Salamanca 1969, 292-298; cf. también mi artículo ya citado, *ibidem*, 144-146.

¹⁷ R. A. ALVES, *Cristianismo, ¿opio o liberación?*, Salamanca 1973, 162; 219-220, entre otros lugares. Asimismo mi artículo, *ibidem*, 147-151.

trunfo definitivo de la historia, e imprime en ésta la novedad que la arranca a todo fatalismo. Si es la gracia la que libera la historia y la sustrae a toda repetición cíclica impidiendo que se convierta en una mera historia natural. Es decir, si la novedad que aporta la gracia es algo más que mera historia del progreso —que, como decimos, termina siempre en mera historia natural— bajo el primado de la Física; esta novedad, que aporta la gracia como definitiva liberación del mundo y de la historia de la negatividad y fracaso que mundo e historia encierran, no puede, sin embargo, ser una liberación contra la voluntad y libertad del mundo de los hombres, que Dios ha querido autónomo para salvarse o condenarse. Su historia es suficientemente elocuente al respecto. Esto es lo que hace que la cooperación del hombre, también fruto de la gracia, no se produzca, sin más, por marginación de la libertad y autonomía humanas para la salvación. Fruto de la gracia, la cooperación del hombre a su redención pasa por el asentimiento libre del hombre como receptividad agradecida, convirtiéndose así en origen de salvación. Pasa, pues, por las coordenadas del tiempo y de la historia en las que se realizan todos los actos teologales. La humanidad genera así histórico-salvíficamente en el tiempo su propia liberación. Esta es la razón por la que —como dice Schillebeeckx— «el acto de María fue elemento esencial tanto de la redención objetiva (aclaramos: la redención objetivamente realizada por Cristo) como de la redención subjetiva (aclaramos: en cuanto la redención objetiva es subjetivamente apropiada por el hombre)»¹⁸.

Si se niega, pues, que María se ha convertido en la madre del hombre libre por el acto supremo de su *fiat*, expresión de toda su fe, y realizado en virtud de la redención objetiva de Cristo y por los méritos anticipados de la misma. Si se niega que su maternidad divina, en virtud de este acto supremo histórico que la hizo posible, funda salvíficamente la redención objetiva y subjetiva de todos nosotros, por temor a que sufran los asertos cristológicos que hacen de Jesús el Redentor único. Si se niega esto, no deja entonces de levantarse la sospecha de que tampoco (por el hecho de ser Jesús un hombre histórico afectado por el tiempo) la humanidad de Cristo funda salvíficamente la posibilidad de la redención. Es su divinidad la que a la larga engulle su humanidad. Como dice Congar, el dogma de Calcedonia queda violentado y corre el riesgo de una interpretación monofisita. La dificultad que ex-

¹⁸ E. SCHILLEBEECKX, o.c., 147.

perimenta Pannenberg en admitir una filiación divina de Jesús fundada históricamente en el tiempo —lo que le lleva a considerar como irreconciliable la concepción virginal con la preexistencia del Logos—, es la misma dificultad que bloquea la fe luterana para admitir la cooperación meritoria del hombre en su redención. Dificultad que no deja tampoco bien parada la humanidad de Cristo, como lugar histórico-temporal que origina la salvación. Esto lleva a la teología de la justificación que parece haber defendido siempre la Reforma.

Cristo, el hombre libre, representante supremo de la humanidad liberada y redimida desde el interior de la historia de pecado humana, es el presupuesto de la consideración teológica de María como primicias de la humanidad, en Cristo liberada y redimida. María, madre del hombre libre, lo es en virtud de los méritos anticipados de Cristo y en función de su maternidad divina, condición para que la redención sea una realidad histórica. Esto lo supieron muy bien los Padres de Calcedonia. Si María no es verdadera Madre de Dios o *Theotokos*, difícilmente puede entenderse de qué forma Cristo haya podido liberar a la humanidad desde el interior mismo de la historia. La maternidad divina de María es de esta forma y a su vez el presupuesto de la redención fundada en el tiempo de la humanidad en la carne histórica de Jesús de Nazaret. Por eso, si es cierto, como dice Pannenberg, que los asertos mariológicos no tienen el mismo rango que los asertos cristológicos, en vistas a la salvación del individuo; una aceptación en la fe de los asertos cristológicos implica, por explicitación de dicha fe, una aceptación al menos de aquel aserto mariológico por el que el Concilio de Calcedonia confesó a María Madre de Dios: hacer de la carne humana de Jesús de Nazaret, hijo de María, lugar de salvación. En Cristo, nacido en virtud del designio de Dios y la fe cooperante de María, la historia alcanza su zenit salvífico. Cosa que el mismo Pannenberg parece admitir cuando concede al «*ex Maria Virgine natus*» el haber entrado en el credo (supuesta la calificación de falsa de la leyenda de la concepción virginal, que Pannenberg más afirma que prueba) en función de su intencionalidad antignostica y antidoceta. Pannenberg, condicionado por su fe protestante, no saca así las inevitables consecuencias de esta verdad dogmática, aun suponiendo la falsedad de la leyenda en el más extremo de los casos.

3

MARÍA EN EL HORIZONTE HISTÓRICO-ESCATOLÓGICO
DE LA REDENCIÓN

Pero en el planteamiento de estas reflexiones nos proponíamos recontextuar el dogma mariano en el marco de una perspectiva escatológica, de indudable significación para una hermenéutica política de la fe. Estamos ahora en condiciones de hacerlo, una vez que hemos fundamentado cómo la cooperación de María con la redención de Cristo es un acontecimiento histórico que intrínsecamente origina salvación; no por sí mismo, sino en virtud de la gracia a la que es asentimiento, y para la que este asentimiento se traduce en dinámica receptividad, posibilitando el carácter histórico de la acción misma de la gracia.

En efecto: María representa las primicias de la obra redentora de Cristo. María, en atención a su maternidad divina, representa el primer fruto de la humanidad redimida, como exponente de lo que la humanidad puede dar de sí como realización que plenifica cuando acoge la gracia. Jesús, el hombre libre, nace de la carne liberada y redimida de Santa María, si bien puesta aún en la historia bajo el signo de la Cruz, bajo las consecuencias del pecado que María experimentó como las experimentó Cristo mismo. Es precisamente asumiendo la realidad crucificada de su carne, en solidaridad estrecha con Cristo, cómo María alcanzará la definitiva liberación de la misma. Realidad expresada por el dogma de la Asunción. María, conglorificada con Cristo Resucitado, representa la respuesta de Dios a su fe, tal y como dice Schillebeeckx¹⁹. El origen de este proceso de liberación redentiva que hace de ella la madre del hombre libre viene expresado a su vez por el dogma de su Concepción Inmaculada.

Digamos, pues, que si la única liberación auténtica es aquella que acaba con la devolución de la vida y la superación definitiva de la muerte. Y si la resurrección o vivificación de la carne es el signo escatológico de los últimos tiempos; María, como primer ser humano redimido en Cristo y glorificado con él, no sólo simboliza sino que también genera la liberación de toda carne, ya que ella ha contribuido, en primer lugar, a hacer posible la liberación de Cristo. En la medida que con su *fiat* y por su maternidad di-

¹⁹ *Ibidem*, 143-144.

vina, con palabras de la liturgia, «hemos recibido al Autor de la Vida»²⁰. Este hecho histórico significó para Ella, como dice Schillebeeckx, su propia redención subjetiva, que representa para nosotros, en la línea ya dicha, nuestra redención objetiva y subjetiva²¹. María es, pues, la confirmación del desbordamiento del Espíritu desde la carne resucitada de Cristo a toda carne humana (cf. Jl 3,1-15; Hech 2,17; Jn 7,39), signo escatológico por excelencia de los últimos tiempos. María, confirmada así por Dios, da testimonio de que en la medida que la acción histórica del hombre se inscribe en la dinámica de la acción de Dios, o mejor, pronuncia el sí del hombre a la acción de Dios en la historia, la historia puede albergar —cooperando el hombre con la gracia de Dios— *novedad* en sus entrañas, convirtiéndose en «historia de liberación» verdadera. Una liberación que no se agota en los hechos liberadores del hombre, sino que los sobrepasa, pero que incide en estos hechos connotándolos de forma salvífica. La historia se hace así praxis de liberación que testimonia los efectos de la irrupción de Dios en el tiempo: los pobres y los esclavos son redimidos y arrancados a la opresión y su causa originante que es el pecado, cuyos efectos nefastos determinan la negatividad del presente y la irredención de la libertad creada que identifica al hombre. Este es el sentido del canto mariano del *Magnificat*. María, la liberada de sí misma en cuanto hija de Adán, y convertida en madre del hombre libre, ha asumido desde la oscuridad de su difícil fe en las palabras del *Magnificat* la intencionalidad última de la profecía de Isaías que Cristo se aplicó a sí mismo en la sinagoga de Nazaret, donde se había criado (cf. Lc 4,18-19). Ella representa y ha hecho también posible la suerte de la humanidad liberada.

Sin embargo, la liberación no acontece al margen de las consecuencias del pecado. Pasa inevitablemente por la cruz de la negatividad del presente histórico, haciendo del mismo partera jadeante del futuro liberado, tal y como quisiera el humanismo político y mesianista de nuestros días interpretar nuestro presente irredento. Pero mientras este humanismo pretende ignorar la herida mortal de la naturaleza humana a causa del pecado, María representa el principio de todo realismo liberador y no ingenuo: si el hombre no se abre a la gracia, si no pone en tela de juicio, tomando nota

²⁰ Oración colecta del 1 de enero, solemnidad de Santa María Madre de Dios.

²¹ E. SCHILLEBEECKX, o.c., 132-137.

de sus fracasos y hecatombes que la historia registra sin perdonar a nadie, su pretensión de autorredención se verá inevitablemente abocado a la quimera y a la idolatría. Pues aunque la gracia necesita de la receptividad humana para impulsar la historia, el hombre sin la gracia no sólo frustra la tensión hacia ella que denota su misma estructura antropológica —tal y como Rahner quiere—, si bien siempre sin exigirla; sino que frustra también sus mismas posibilidades de liberación. En la medida en que el hombre acierte a conocerse a sí mismo y las posibilidades de su capacidad de liberación, se verá inevitablemente abocado a la gracia de Dios, históricamente manifestada como eficaz en la redención de María por Cristo. El hombre se verá abocado a preguntarse por el sentido del fracaso humano, de la frustración de la historia por el dolor y la muerte, a preguntarse por el sentido de la noche oscura del alma y de la historia, por la Cruz, en definitiva. María, aceptando el designio de salvación de Dios para con ella como Madre de Jesús de Nazaret, y comprendiendo su sentido a golpes de dolor, representa en solidaridad con Cristo y con su Cruz el doloroso parto de toda liberación histórica que quiera ir en consonancia con la acción liberadora divina y terminar en la Pascua. En Ella, el presente histórico se torna, desde la aceptación de su vivir y morir con y para su Hijo, en causa de liberación para los hijos. Hasta el punto de que esta dinámica de su fe termina por arrancarla al dolor y a la muerte, dándole la gloria del Hijo. Es su colaboración con la gracia, que torna fecundo su presente histórico, haciéndolo origen de salvación futura. Una salvación que mediante la comunión en su muerte con la muerte de su Hijo se le entrega en plenitud. María viene a ser de este modo *tipo* de la Iglesia y de la humanidad redimidas.

Añadamos ahora que si en las circunstancias del mundo presente, que pasa, toda liberación para el hombre acaba implicando una connotación política. Al menos la que se sigue inevitablemente de la denuncia de las actuales estructuras histórico-políticas que determinan la sociedad presente. Si la dinámica de la liberación y las estructuras de poder que configuran la sociedad se auto-excluyen, María, como signo escatológico de la plenitud que esperamos, representa la apuesta de Dios y del hombre que con Dios coopera contra todo cuanto esclaviza al hombre y pretende domesticar a Dios. Una apuesta que incluye así la Cruz como respuesta de este mundo irredento a la denuncia y a sus implicaciones. Pues obliga a replantear en el presente la relación de Dios con el hom-

bre y de éste con Dios y con sus prójimos. María representa el realismo contra la ingenuidad, cuando el realismo supone siempre el dolor y la muerte como fronteras de toda liberación histórica humana, que pueden ser, sin embargo, asumidas como cauce de liberación verdadera que no agota el presente histórico. Por eso, María es *corredentora*, en el sentido teológico apuntado. Y como tal, madre del hombre libre alumbrado en el dolor. Ella representa la apuesta de Dios y del hombre por el ser contra el tener; por la realeza y el señorío de Dios y del hombre —razón de su semejanza con Dios según el Génesis— sobre los elementos y medios con los que el hombre puede llegar a dominar la tierra sin dominarse a sí mismo: contra el materialismo consumista y tecnocrático que apuesta a su vez por el dominio del hombre por el hombre reduciendo la historia a Física. Contra los ricos a favor de los pobres; contra la marginación de unos pueblos y su explotación por otros más ricos y poderosos, y a favor de la fraternidad universal. Una apuesta, al fin, que aceptando el dolor y la muerte como inevitable paga del pecado, asume la noche oscura de toda lucha de liberación en una doble dimensión: contra uno mismo como hijo de Adán y esclavo de sus concupiscencias, y contra las mortíferas aspiraciones del hombre sobre su prójimo cuando le ciegan esas concupiscencias.

Terminamos diciendo que el canto del *Magnificat*, loa con la que María enlaza ambos Testamentos como historia de liberación, es la respuesta, en fin, agradecida y gozosa, de quien ha dado un sí irrevocable a la gracia de Dios en la historia y ha percibido como a tientas, pero certeramente, la trascendencia política y religiosa de su *fiat*. Comprensión que a María, como a aquella madre —figura suya sin duda— de Máximo Gorki, sorprendida de sí misma, se le fue abriendo progresivamente. María vio así transformado en realidad el destino de su carne redimida y destinada a ser la madre del hombre libre. Concluyamos, pues, con aquellas palabras de Moltmann: «el '*Magnificat*' es un canto revolucionario. Cuando las Iglesias cristianas descubran el significado profundo de este canto mariano. María hallará un puesto en el contexto de una teología de la liberación»²².

ADOLFO GONZÁLEZ MONTES

Instituto Teológico GES. Salamanca.

²² Cf. las declaraciones del teólogo alemán al periódico sacerdotal «In-cunabile», 293 (1974) 31.