

MARÍA Y LA SANTÍSIMA TRINIDAD



La relación María-Santísima Trinidad es fundamental para comprender el rol de María en la economía de la redención y de alguna forma su sociedad con el Padre para la encarnación de su Hijo; de ahí sus privilegios y legitimación de su acción actual. [...VER VIDEOS...](#)

El tema mariológico María y la santísima Trinidad —o sea, la relación de la virgen María con las personas de la Trinidad— es un antiguo tema clásico

introducido en la teología sistemática como una especie de corolario de la tesis sobre la maternidad divina de María. Sólo que este tema es más que un simple corolario...

Más todavía; hoy, con las nuevas perspectivas, se lo considera como algo tan fundamental que estructura toda la mariología de un modo fuertemente original. Aquí sólo es posible aludir a esas nuevas perspectivas y ofrecer una síntesis de la nueva visión teológica del problema.

I. LA TRINIDAD MISTERIO DE LOS MISTERIOS

La Trinidad es sin lugar a dudas el misterio de los misterios cristianos desde diversos puntos de vista:

a) por sus raíces bíblicas, ya que el Dios vivo y operante del AT (Yavé) se manifiesta como Padre, Hijo y Espíritu Santo en la economía del NT;

b) por su importancia dogmática en las primeras deliberaciones conciliares (Nicea 325, Constantinopla 381) y en las primeras estructuraciones teológicas, p. ej. el Credo apostólico y niceno-constantino-politano, lo mismo que en las primeras fórmulas kerigmáticas y litúrgicas;

c) por su inaccesibilidad a la pura razón; ésta, en efecto, puede llegar al concepto de un Dios interiormente viviente, pero no puede en modo alguno descubrir la vida trinitaria de las tres personas tal como es presentada por la fe cristiana;

d) indudablemente, la Trinidad es fundamento y centro de todos los misterios, sobre todo del misterio principal de la economía de la salvación, la encarnación del Verbo. En vano se intenta hoy encontrar la divinidad de Jesús de Nazaret partiendo de abajo, de una historia que intenta superarse a sí misma en un esfuerzo imposible y minado en

su raíz. La verdadera solución sólo puede encontrarse en la contemplación desde arriba del misterio trinitario; él nos revela a aquel que, por estar en el seno del Padre, puede decirnos quién es realmente (Jn 1,18). Naturalmente que también los restantes misterios —gracia, sacramentos, eclesiología— se han de contemplar partiendo de una visión trinitaria, en la cual el Espíritu Santo aparece como enviado por Cristo y por el Padre;

e) por lo demás, el dogma trinitario es el único que salva la razón específica del ser sobrenatural cristiano;

f) finalmente, digamos que el dogma trinitario introduce al neófito en los misterios de la fe cristiana con la confesión que hace en el bautismo, que se le confiere en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo.

2. LUGAR TEOLÓGICO DEL MISTERIO TRINITARIO

En los manuales antiguos, el tratado De Deo trino era considerado casi como un apéndice del tratado De Deo uno. Ello hacía perder de vista el puesto no sólo central, sino también formal que ocupa el dogma trinitario en la teología. Es conocida asimismo la antigua controversia teológica sobre la determinación de su subjectum propio. El punto de vista cristológico, de tipo más bien histórico-concreto, ofrece una teología igualmente histórica y concreta, con una economía sobrenatural de hecho y un desarrollo temporal. Naturalmente, este punto de vista es el que corresponde a una metodología un poco primitiva (s. XI XII), y se reduce a la historia pura y simple de las etapas de la historia de la salvación. Mas cuando luego la teología toma conciencia de su propia importancia, constituyéndose como ciencia (“sacra scientia”, “sacra doctrina”, “sacra pagina”), entonces su mismo interés la obliga a buscarse una razón válida para siempre. Nace así la visión tomista del “Deus ut est in se”. Ya Atenágoras había dicho: “pàra Theoû peri Theoû”.

Este Dios, como es en sí mismo, es un Dios trinitario. Zúmel hará de la idea trinitaria la razón formal de lo sobrenatural. El mismo misterio cristológico hunde sus raíces en el misterio trinitario, que es su principio noético, pero sin ser su principio ontológico. Por eso una teología bien estructurada deberá seguir el ritmo de la economía que le confiere la doctrina de la inmanencia trinitaria. Esto, decíamos, es lo que ocurrió en las primitivas formulaciones dogmáticas, las del Credo apostólico y niceno-constantinopolitano.

II. HACIA UNA MARIOLOGÍA TRINITARIA

No pretendemos resolver aquí el problema de la metodología, que se trata en otra parte. Pero sí queremos afirmar con claridad que el tema trinitario es también formal, no sólo para toda la teología en general, sino también para el tratado de mariología.

1. LUGAR TEOLÓGICO DE UNA MARIOLOGÍA TRINITARIA

La mariología se puede contemplar desde varias vertientes. Prescindiendo de las que no nos interesan aquí (aspecto histórico, biográfico, interpolación arbitraria en otros tratados), nos limitamos a observar que **son dos las vertientes que hoy se disputan el primado: la eclesiotípica y la cristotípica.**

La primera, representada por los teólogos de Centroeuropa, trata de María en el De Ecclesia, como miembro suyo eminente y del todo singular, pero sólo miembro del cuerpo místico, cuya cabeza es Cristo. La gracia habitual de la Virgen, la misma gracia de la maternidad divina, entra en el cuadro común del tratado sobre la gracia. María es tipo de la iglesia no en el sentido de que esté fuera o por encima de la iglesia, en una jerarquía aparte, sino sólo porque en ella se realiza con particular plenitud lo que en grado menor —pero siempre de la misma especie— se realiza en la iglesia. Así pues, el puesto de la mariología deberá encontrarse en el tratado De Ecclesia.

La visión cristotípica, en cambio, es sostenida por un grupo de mariólogos que llamamos latino-mediterráneos. Para éstos, el puesto propio de la mariología es el tratado De Verbo incarnato, por la conexión íntima y profunda que tiene con los misterios de Cristo. La Virgen ocupa un puesto único y singular en la encarnación y en la redención. No se la puede considerar simplemente como uno de los miembros de la iglesia, aunque sea miembro típico. María desarrolla en la iglesia una función activa, bien determinada, materna. Por tanto, no es sólo uno de sus muchos miembros, sino que está por encima de la iglesia, formándola y custodiándola, como verdadera madre en el orden de la gracia. Esta maternidad espiritual de María es posible en virtud de su maternidad divina respecto a Cristo. El puesto propio de la mariología no es el tratado De Ecclesia, en el cual la figura de María quedaría empobrecida, sino el tratado De Verbo incarnato, donde María entra con sus notas enteramente específicas y singulares.

No es cometido nuestro resolver un problema que consideramos mal planteado. La primera opinión pierde de vista e ignora las relaciones auténticas de la Virgen con la iglesia, mientras que la segunda tiende a construir una mariología sobre la falsilla del tratado cristológico. María está precisamente en el medio. Ocupa un puesto que le compete a ella sola, entre Cristo y la iglesia. Si la cristología ofrece el fundamento y la raíz de sus grandezas, en la eclesiología encontramos en cambio la función mediadora que le ha sido asignada por la Trinidad por obra del Espíritu Santo.

De aquí ha nacido un modo clásico de entender algunas relaciones características de María con las personas de la santísima Trinidad:

a) La doctrina clásica de los manuales se sitúa en la manera latino-occidental de considerar el misterio trinitario, ya se trate de las teorías psicológico-agustinianas sobre las procesiones ab una essentia o del predominio de lo esencial y lo uno sobre lo personal y trino.

b) El concepto de gracia más como qualitas inhaerens que como presencia habitante de las personas. La gracia es vista dentro de un cuadro rígido y unitario, como participación de la naturaleza divina, abstrayendo de las personas.

c) De ahí también que los títulos dados a la Virgen en relación con las tres personas de la Trinidad sean más bien de tipo esencialista: hija del Padre, madre del Hijo, esposa del Espíritu Santo. Títulos fluctuantes, que dependen de una teoría de apropiación, en la cual desaparece la noción teológica de la persona.

2. POSTULADOS FUNDAMENTALES

El que esto escribe ha reaccionado muchas veces y de modos diversos contra semejante concepción de la mariología, sólo de nombre trinitaria. Sus puntos de apoyo son los siguientes:

a) Construir todos los tratados de teología de modo que respeten el primado del enfoque trinitario, tal como se transparenta en la economía bíblico-patristica. Un enfoque o metodología puramente histórica, antropológica o bien simplemente cristológica no expresa las intenciones divinas del Dios que se autorrevela como es en sí. Estamos por la fórmula antigua y superada de Hugo de San Víctor, "res et signa". Ésta no agrada al enfoque antropológico de Rahner, ni siquiera en la forma trascendente que él le da. Podríamos admitir que como método hermenéutico de revelación, posee una cierta validez dentro de algunos límites; no obstante, afirmamos que una importación antropológica haría de la teología un puro "inventum philosophicum" (DS 3020).

Tampoco nos satisface el método de la escuela de Innsbruck, que hace teología partiendo de una cristología absorbente. En efecto, si es verdad que en el orden noético es la cristología la que revela a la Trinidad, también lo es que en el orden real y ontológico la Trinidad es fundamento de la misma cristología. Hay que reconocer que ciertos enfoques modernos de la teología, p. ej., el de la llamada teología de la liberación, ofrecen aspectos de una metodología con tantas lagunas, tan parcial y relativizante de la revelación, que exponen a ésta a todos los vientos del

hoy de la historia. Este es el problema. Hacer verdaderamente trinitaria la teología de la revelación tal como aparece en las fórmulas más primitivas de la fe, p. ej., en la formulación del Credo apostólico y niceno-constantinopolitano.

b) Es preciso hoy volver a las fuentes de la revelación, bíblicas y patristicas, sin forzar la contraposición existente entre la modalidad greco-patrística y la latino-escolástica. La Escritura, el NT, ignora la modalidad latino-occidental, que es más bien un compromiso entre la idea filosófico-aristotélica de un Dios esencia, clave del mundo, y la revelación bíblica del Dios vivo en tres personas. Estas personas son concebidas como emanación de una esencia divina abstracta, que no tiene correspondencia en la Escritura. Esta esencia, inteligente y libre, da lugar y origen a las procesiones del Hijo y del Espíritu Santo. Con el Padre —la primera persona— la dificultad subyacente y previa queda sin resolver. Él sería únicamente y de modo negativo el “no engendrado”, el “no procedente”. En la Escritura y en la modalidad bíblico-patrística desaparecen los problemas insolubles que se derivan necesariamente del supuesto de una esencia previa a las personas. Existen las personas, que se manifiestan en una relación de mutua perijóresis, en un orden perfecto y misterioso.

Las dos modalidades —oriental y occidental— están, pues, en abierta contraposición; pero ofrecen, cada una desde su punto de vista, elementos auténticos para una doctrina trinitaria completa del Dios vivo cristiano, Padre de nuestro Señor Jesucristo. Por un lado, la modalidad latino-occidental no habla, al menos explícitamente, de una esencia divina concreta, inteligente y libre, de la cual tomarían origen las personas. Así, p.ej., su eximio representante santo Tomás de Aquino: para él, la esencia no es anterior (“prioritate causae”) a la primera persona, sino que es realmente “la misma cosa” con ella. Existe sólo una sutilísima distinción virtual entre personas y esencia: lo suficiente para afirmar luego la distinción real de aquellas (S.Th., I, q. 39, a. 1). San Agustín, al cual cita expresamente santo Tomás, escribe con no menor agudeza: “Al hablar de la persona del Padre, no decimos otra cosa que la sustancia del Padre”. No dice “esencia divina”. En realidad, la modalidad latino-occidental sabe muy bien que introducir una realidad previa al origen de las personas sería como admitir una quaternitas, cosa que rechazaría como contrario a la fe revelada. Por su parte, la modalidad bíblico-patrística no hace referencia a esa esencia previa, a la que no se alude para nada en las fuentes reveladas. Para esta modalidad, lo esencial es algo que surge al cerrarse el ciclo trinitario; una simple consecuencia de la circuminsessio, de la perijóresis. Por ello dirá que la primera persona, el Padre, es la fuente de la Trinidad. Sus seguidores ni siquiera se han planteado el problema de la distinción entre persona y esencia divina.

c) Brota de aquí una consecuencia importante. En la modalidad latino-occidental, la teoría de las apropiaciones es un punto clave; valdría para salvar la acción unitaria ad extra de las personas, fundada en la unidad esencial más que en la perijóresis. En cambio, en la modalidad bíblico-patrística no hay lugar para la teoría de la apropiación, ya que no es necesaria, y hasta resulta molesta, toda vez que la Trinidad obra en la economía ad extra según el modo de ser de su propia inmanencia, y esta acción es siempre de carácter personal y nunca esencial. La unidad ad extra debería tener el mismo carácter personal que tiene ad intra. No existen, pues, apropiaciones, sino sólo propios. Lo cual no solo no impide, sino que exige la presencia de las otras personas donde una de ellas se hace presente. El carácter personalista de la modalidad greco-bíblica es muy acentuado. Domina en ella una concepción teológica que responde mejor a las fuentes de la revelación. Un breve resumen histórico de la reflexión teológica sobre estas modalidades ofrece una panorámica que permite comprenderlas mejor.



3. PANORAMA HISTÓRICO

A pesar de los indicios que la evolución religiosa neotestamentaria descubrirá más tarde, no decimos nada del AT, en el cual domina un henoteísmo primitivo, rígido, histórico y fundamental, convertido luego en monoteísmo. **En el NT hay que admitir —estamos convencidos de ello— que la revelación trinitaria se produce en formas literarias de kerigma y homologuesis, y en formas catequéticas y litúrgicas**, en las cuales las personas aparecen obrando en el plano de la economía general de la salvación más que en su ser inmanente. Esto no nos permite afirmar, sin embargo, que no haya revelación trinitario-bíblica sobre el ser trinitario del Dios que se revela a sí mismo; se habla simplemente de una manifestación operativa. La revelación del ser existe, puesto que se manifiesta en forma de acción propia de cada una de las personas. Es esta economía concreta de las personas en su acción dentro de la historia de la salvación lo que obligará a la reflexión teológica posterior a una construcción de la teología inmanente.

El caso destacado, como se sabe, es la especulación juanea sobre las relaciones de Cristo con el Padre. **En san Juan hay mucho más que una simple presentación de la función salvífica que el Padre realiza por medio del Hijo que ha enviado.** Chocaría también contra toda evidencia, pensamos, el que pretendiera explicar a Cristo como pura manifestación de la acción del Padre, ya que Cristo se revela a sí mismo como Verbo, como Hijo y como igual al Padre. Ciertamente no se trata aquí solamente de una igualdad funcional de acción, sino de una igualdad en el ser. Ya la revelación bíblica ofrecía los fundamentos auténticos de una teología trinitaria fuertemente personalizada. Frente al monoteísmo judío y al politeísmo pagano, el problema se planteaba así desde un punto de vista muy personal y concreto: ¿Es realmente el Cristo de la historia reciente Dios como el Padre? Contra los supuestos aristotélicos de Arrio, Nicea proclama la consustancialidad; pero no en el terreno abstracto de una *ousia* o *physis* aristotélica, sino en el terreno concreto de una unidad esencial, y adopta el término persona para expresar el múltiplo en la Trinidad.

Las reflexiones agustinianas están fuertemente influenciadas por la tendencia natural del genio de Hipona a la sistematización. Su pensamiento sobre los ternarios trinitarios conducía, inevitablemente, al cuadro occidental de una esencia divina, dotada de inteligencia y de voluntad. Todo el medievo seguiría este camino. La escolástica desarrollará además los aspectos psicológicos de la teoría a partir de algunos supuestos filosóficos por lo menos discutibles. La teoría alcanza en el concilio de Florencia (1422; DS 1330) su expresión claramente occidental, si bien la formulación de la *regula aurea* puede muy bien ser aceptada por los griegos, precisamente porque para ellos nada distingue a las personas si no es su relación subsistente de oposición. Un poco más tarde, Cayetano llegará a admitir el absurdo implícito de una nueva subsistencia absoluta además de las tres relativas. Era una concesión larvada a la quaternitas. Cuando Petavio, Tomassino y otros teólogos positivos se empeñan en renovar el estudio crítico de la patrística, advierten inmediatamente la contraposición entre la concepción latina y la griega. Por lo demás, la teología postridentina había entrado muy pronto en el barroquismo.

En cuanto a la mariología francesa, que comienza con el card. De Bérulle, no puede explicarse sin el influjo de la teología trinitaria personalista. Un ejemplo: “Cosas tan grandes y admirables en la divinidad —a saber: el ser Padre de un Hijo Dios y el ser Hijo único y eterno de Dios— no tienen nada en la tierra o en el cielo, en el tiempo o en la eternidad, que las concierna distintamente o que rinda homenaje, con la propiedad de su estado, a la propiedad de aquellas dos personas divinas, de las cuales una es Padre y la otra Hijo. Esto se verifica sólo en el nacimiento que deriva de la Virgen, y en el estado feliz y admirable de la maternidad de la cual procede; puesto que este nacimiento, filiación y maternidad se refieren al ser y a las propiedades personales de Dios, en cuanto que conciernen al eterno Padre que, como Padre, da al Hijo a la humanidad, y a este mismo Hijo que como Hijo de Dios, se hace hijo del hombre y nace de la criatura humana”. “Esta comunicación inefable que Dios hace de sí fuera de sí, en la plenitud de los tiempos en el misterio de la encarnación..., supone y considera como ejemplar suyo la comunicación íntima y eterna que existe en la divinidad... Allí es un Dios el que comunica su esencia, aquí es un Dios el que comunica su subsistencia; allí es un Dios el que comunica la divinidad a su propio Hijo y al Espíritu Santo...; aquí es un Hijo el que

da su divinidad al alma y al cuerpo del hombre... Esta comunicación, segunda y temporal, considera como modelo, fuente y origen suyo a la grande, suprema y admirable comunicación de la divinidad”.

Para De Bérulle, la maternidad divina de María imita la paternidad del Padre; participa en el tiempo de la potencia y la fecundidad de la primera persona; se une a ésta (“en qualité de Père) en el misterio de la encarnación. Idénticos pensamientos expresa De Bérulle respecto a la maternidad espiritual: “La Virgen nos engendra por virtud del Padre. Lo hace vivir en nosotros conjuntamente con él (Cristo), obrando en nosotros con el poder del Altísimo —la virtud del Padre— que ella posee indivisiblemente con él. Y así como ella lo engendró en sí misma según la carne y a la vez según el Espíritu, así continúa engendrándolo en nosotros espiritualmente; y el Espíritu Santo es la potencia de esta acción suya”.

Los berulianos (Condren, Bourgoing, Gibieuf, Olier) siguen al maestro: la encarnación refleja en el tiempo la generación eterna. El verdadero título de la Virgen en relación con el Padre es el de esposa. Gibieuf es el primero, creemos, en el cual hay que buscar una mariología trinitaria. Olier hace entrar a la Virgen en el proyecto de Dios con un carácter sponsal, referido al Padre y no ya al Hijo, como hará Scheeben con su bräutliche Mutterschaft (maternidad sponsal). Escribe Gibieuf: “Habiendo proyectado Dios desde toda la eternidad salir fuera de sí por el camino del amor para formar una familia que habría de nacer de él mismo, hubo ante todo de escoger una esposa y una ayuda que fuese semejante a él. Y pensó en María, fecit in ea adjutorium simile sibi... El mismo Adán, en el paraíso terrenal, fue imagen del Padre, por ser del todo perfecto en su estado y no estar movido por la debilidad y la fragilidad de la infancia. Dios le dio como compañera una esposa que era imagen de María, esposa de Dios Padre y ayuda suya, tanto en la obra de la iglesia como en la formación de Jesucristo”.

También san Juan Eudes recibió el influjo de De Bérulle. Citemos un párrafo suyo: “Como el eterno Padre da origen al Hijo desde toda la eternidad en su seno y en su corazón adorable, como hará que nazca en el corazón y en el seno de la Virgen, como lo forma y lo produce en el corazón de los fieles, así la madre admirable hace nacer a este mismo Hijo en su corazón virginal, lo concibe en su seno bendito y lo hace vivir en el corazón de los fieles”. Estas mismas ideas son la base de los fundamentos mariológicos de san Luis M. Grignon de Montfort: “Dios Padre comunicó a María su fecundidad, en cuanto una pura criatura era capaz de recibirla, para que pudiera engendrar a su Hijo y a todos los miembros de su cuerpo místico... Dios Espíritu Santo, que es estéril en Dios, a saber: no produce otra persona divina en Dios, se hizo fecundo por María, su esposa. Con ella, en ella y de ella produjo su obra maestra, que es un Dios hecho hombre, y produce todos los días, hasta el fin del mundo, a los predestinados y miembros de esta cabeza adorable”.

Por aquel mismo período algunos teólogos españoles recurren a esquemas teológicos que no son precisamente los clásicos de la teología postridentina. Así, De la Cerda (+ 1645), Zúmel y Saavedra aceptan la concepción no esencialista del ser sobrenatural propia de los teólogos anteriores. Ateniéndose al juicio muy severo de Ripalda, Zúmel dirá: “Las realidades sobrenaturales se refieren a Dios en cuanto trino, las naturales en cuanto uno”. Era ésta una auténtica novedad en la concepción clásica escolástica de la teología y se prestaba a espléndidos desarrollos. Mas por aquel tiempo, debido a los excesos de la teoría esencialista se llegaba a afirmar que “es bastante probable que la trinidad de las personas no pertenezca a la esencia de Dios”. También los scotistas admitir? ?n que es posible ver la esencia divina sin ver a las personas... ¡Más allá no podía llegar el esencialismo escolástico! Saavedra, discípulo de Zúmel, deducirá las aplicaciones mariológicas: la maternidad divina es una participación de lo divino poseído por el Padre en orden a la generación del Hijo. Se abre así el camino a una nueva concepción mariológico-trinitaria, a la que Saavedra no da pleno desarrollo. Tras las huellas de Petavio, algunos autores del s. XIX pondrán más de relieve lo nocional en la doctrina trinitaria. En todo caso, sólo los estudiosos del p. De Régnon atraerán la atención de la teología moderna sobre este punto, aunque sin particulares incidencias mariológicas. En el párrafo siguiente estudiaremos las grandes posibilidades ofrecidas a la mariología por una orientación trinitaria.

4. ENSAYO DE ELABORACIÓN SISTEMÁTICA

Supuesto el primer fundamento, a saber: que lo sobrenatural cristiano se configura según lo trinitario y que lo trinitario imprime su carácter específico a la teología católica, supuesto también que lo trinitario, en una visión más propiamente bíblico-patristica, se configura no tanto por su aspecto esencial cuanto por lo personal, digamos que el primado hay que concederlo al último, tanto en la inmanencia divina como en su economía ad extra. Queda así abierto el camino a una ontología de lo sobrenatural muy rica y renovadora. Decir que el “esse maternale” de María se pone de modo especial en analogía con el ser sobrenatural en general es también sacar sus claras consecuencias. En primer lugar, este ser no es como el que se encuentra en Cristo, porque no es de carácter hipostático-sustancial, ya que no es ni siquiera simplemente reducible al accidental, como decir, p. ej., instrumental. Por otra parte, este “esse maternale” es específicamente distinto del ser de gracia poseído por todos los hijos de adopción, ya que le confiere a María el calificativo de madre y a nosotros el de hijos. Si, además, se admite que en el modo de realizarse la razón formal trinitaria debe ser estrictamente trinitaria, entonces nos encontramos con las siguientes proporciones, que podrían expresar bastante adecuadamente la analogía del ser sobrenatural:

Dios- Uno.....	Dios-Padre
esse creatum.....	esse maternale
“gratia naturae”	gratia maternalis
Dios-Hijo.....	Dios-Espiritu Santo
esse hvpostaticum.....	esse gratiae
gratia Unionis.....	gratia adoptionis

El ser materno divino de María debe ser también encuadrado trinitariamente en el ser materno de gracia. La mariología clásica une la maternidad espiritual con la maternidad divina en un orden de hecho único, ya que la Virgen concibe al Verbo en su constitución de Verbo encarnado y de Redentor. Por sí misma, y de hecho, la encarnación es redención. Esta visión clásica de la maternidad espiritual es válida. En ella se pone de manifiesto la función total de la gracia materna divina de María. “Por eso —dice el Vat II— María fue para nosotros madre en el orden de la gracia” (LG 61). Digamos que esta concepción de la maternidad espiritual es válida, ya que afirma que las mismas razones que hacen a María madre del Hijo nos hacen a nosotros hijos suyos, en cuanto hermanos del Primogénito. Aquí se pone de relieve el aspecto trinitario que la maternidad espiritual dice en relación con la segunda persona, el Hijo.

Añadamos, sin embargo, que hay aquí una laguna con respecto a la primera persona puesto que nadie puede ser hijo o hermano sino en relación a un Padre. Por eso llamarnos hijos en el Hijo expresa una relación con el Padre, antes incluso que con María y con el Hijo. La maternidad espiritual debe estar, pues, integrada en una visión trinitaria, que comienza por el Padre según la división que hemos indicado para la maternidad divina. ¿Cuál es la función que le compete a la primera persona en esta maternidad espiritual? ¿Es propia o apropiada? San Pablo afirma que la finalidad de la misión que el Padre confía al Hijo en la plenitud de los tiempos es que nosotros recibiésemos la adopción de hijos. Se sigue de ahí que el Padre envía a nuestros corazones al Espíritu de su Hijo que clama: “Abba” (Gál 4,6). La realización de esta filiación divina se realiza con la encarnación del Hijo, pero la atribución directa y primordial es referida antes al Padre que al Hijo. También la razón trinitaria es directa y primaria hacia el Padre, y sólo indirecta y consecuentemente al Hijo. Diremos que san Pablo invierte los términos de la explicación clásica. Ésta concibe la filiación adoptiva primero a través de nuestra fraternidad con Cristo y luego, como consecuencia, nos pone en relación con el Padre. En cambio, la realidad teológico-trinitaria subyacente a las palabras del Apóstol, sin ser contraria, es diversa, porque nuestra fraternidad con el Cristo primogénito, hijos en el Hijo, depende de la iniciativa del Padre, que quiere tener también hijos de adopción.

Vengamos ahora a la maternidad espiritual de María. Ya se ha considerado bajo una perspectiva diversa su maternidad divina poniéndola en relación receptiva directa con el Padre. Él, en efecto, es quien, en relación activa de generación con el Hijo, comunica a María su estupendo privilegio. **Según el inmutable orden trinitario, es primero y ante todo por su participación en la paternidad de la primera persona como María llega a ser madre del Hijo.** Diremos que el Hijo acepta pasivamente esta filiación temporal, del mismo modo que desde toda la eternidad acepta la procesión pasiva que le viene del Padre y le constituye Hijo. Así, en la explicación de la maternidad espiritual hay que referirse ante todo y directamente a la persona del Padre. Éste comunica a María una fecundidad no solamente en orden a la maternidad divina sobre el propio Hijo-Verbo, sino también una fecundidad real de gracia respecto a todos los redimidos, ya que también esta maternidad espiritual es una participación en la generación activa de los hijos de adopción. Es lo que expresan los textos citados de De Bérulle y de Olier, lo mismo que el célebre pasaje de san Luis M. Grignion de Montfort. Tal es el marco trinitario de la maternidad espiritual de María. ¿Es posible encontrar aquí una aplicación importante también al discutido problema de la corredención mariana? Creemos que sí. Como no podemos alargarnos demasiado, nos limitamos a los puntos de referencia esenciales.

El problema presenta dificultades en su aspecto activo y crístico. En cuanto al primero, la Virgen es redimida pasivamente, y corredentora activamente. En cuanto al segundo, María depende de Cristo en su propia redención; al mismo tiempo se presenta como un componente del paralelogramo de fuerzas con Cristo... Pues bien, la concepción trinitaria que presentamos podría obviar ambas dificultades así:

Por su participación temporal en la misión del Hijo, María participa también activamente en sus funciones de redención. El valor de su fiat en la anunciación no tiene sólo un significado activo y voluntario, muy amplio, que se extiende a todos los actos salvíficos del Hijo, unigénito del Padre y de la madre, en la vida, pasión y muerte. Se trata, en primer lugar, de un valor autorredentor; se entiende que sólo en relación pasiva con cuanto ella recibe del Padre. Una vez recibida pasivamente tal participación, María puede convertirse en corredentora de modo activo, en unión y dependencia del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo.

Es preciso aclarar también en qué sentido es gracia —y gracia específica de María— la gracia total de su ser materno. Es sabido que la teología de la gracia santificante ha recibido hoy nuevos complementos por ser considerada bajo los aspectos trinitarios de la inhabitación de las personas. Mas como no han superado aún la modalidad latino-occidental, esos complementos se han quedado en flor, permaneciendo los desarrollos necesarios sin fruto. La gracia, en efecto, incluso colocada en conexión necesaria con la presencia sustancial de las personas, no recibe directamente de éstas su configuración propia, sino sólo de la supuesta esencia, de la naturaleza divina. Una vez más, en este cuadro esencialista encuentran sitio sólo las apropiaciones. En tal caso, la santificación de las almas es atribuida, apropiada, al Espíritu Santo. La afiliación adoptiva es otra apropiación, referida al Hijo y al Padre. Es lo que escribe un autor clásico en la materia: “La unión especial existente entre el alma santa y el Espíritu Santo se realiza mediante la gracia santificante... Pero la gracia dice relación trascendental, no precisamente a la persona del Espíritu Santo, sino a la misma naturaleza de Dios común a las tres personas...”

Digamos que semejante concepción es insostenible, porque vacía de significado económico la misma configuración de la inmanencia divina, y precisamente en su aspecto nocional. San Ireneo representa toda la tradición patristica cuando escribe: “Videbitur autem et in regno coelorum paternaliter, Spiritu quidem praeparante hominem in filium Dei, Filio autem adducente ad Patrem, Patre autem incorruptelam donante in aeternam vitam”. Como efecto de la presencia personal trinitaria, la gracia sigue en la economía ad extra la misma configuración que posee ad intra. No se trata aquí de apropiaciones, sino de simples modos de hipóstasis, de verdaderos propios, aunque no todos de la misma cualidad hipostática. Todos estos tres propios son realmente hipostáticos, en cuanto referidos a las personas, pero ninguno de ellos (maternidad, santificación) es hipostatizante o henipostatizante (Leoncio de Bizancio), ya que la revelación nos hace conocer una sola hipostatización: la del Verbo con su naturaleza humana

Establecido esto, la gracia del ser materno de María es del todo singular entre los modos de comunicación de la Trinidad a sus criaturas. No es, en efecto, una gracia de filiación: ésta se realiza solamente en la naturaleza humana de Cristo, que por medio de ella se convierte en hijo natural, y en los hijos de adopción, que por medio de ella se convierten en hijos del Padre y hermanos de Cristo. No es tampoco una simple gracia de adopción en el Espíritu, porque esto se puede afirmar, en general, sólo para los fieles que están en gracia y porque su especial relación con el Padre no constituye a María como hija, sino que la eleva a una función activa de maternidad que le da un solo hijo natural, con el Padre, y muchos hijos de adopción.

Es evidente que la gracia, que en ella podríamos llamar también habitual, santifica a María con la presencia inhabitante del Espíritu Santo. Sólo que también esta gracia se especifica diversamente de nuestra gracia habitual. Ésta, en efecto, nos asimila al Padre y al Hijo en cuanto hijos de adopción, mientras que asimila a María con el Padre en cuanto socia con él en la encarnación del Verbo; e igualmente la asimila con el Hijo, no como hermana, sino como su madre.

Es, pues, inoportuno construir una doctrina de la gracia partiendo de una perspectiva trinitaria para privarla luego de su realismo profundo. Así, p. ej., un autor clásico como Vega no supera el nominalismo de las apropiaciones. Lo mismo hay que decir del trabajo muy medurado, pero infructuoso de Rittremieux.

5. TÍTULOS TRINITARIO-MARIANOS

Son títulos que han seguido en su uso los meandros de la evolución de la teología trinitaria. En la época patristica la Virgen pudo ser invocada como esposa del Padre (cf las obras de De la Cerda y de Marracci). Cuando, luego, la teología trinitaria terminó siendo dominada por una concepción latina, permanecieron adquiridos los títulos conocidos de “hija del Padre, madre del Hijo, esposa del Espíritu Santo”.

Pero estos títulos ¿tienen algún valor propio más allá de la simple apropiación nominalista? Si se abstrae de la relación con el Hijo, que no puede ser más que la de la madre, los otros títulos no tienen un valor definido estrictamente trinitario.

En su relación con el Hijo, la virgen María ha recibido también el título de esposa por dos consideraciones: como esposa espiritual y mística, en el Cantar de los cantares; como nueva Eva, asociada esponsalmente al nuevo Adán para la obra salvífica. Ésta fue la idea base de la mariología, por lo demás rica, de Scheeben en el título poco acertado de bräutliche Mutterschaft (maternidad esponsal).

Hay que volver al auténtico realismo teológico y usar sobriamente los dos títulos mencionados. El primero, porque las relaciones auténticas de la Virgen con el Hijo son ante todo las de madre. El segundo, porque el título de cooperación de María con el Hijo en la obra de la salvación, más que esponsal, es materno.

También el título de hija en relación con el Padre necesita explicaciones. En efecto, si es cierto que María es la criatura amada y predilecta de la primera persona, no se la hace semejante al Padre sobre todo como hija, sino como “asociada a su fecundidad paterna”, o sea, como madre del mismo y único Hijo.

La Virgen es la “llena de gracia” por excelencia; pero esta gracia suya no consiste simplemente en ser favorecida por la gracia de los hijos de adopción. Es más bien una gracia que la hace trinitariamente asociada al Padre: “esposa del Padre”, como la llamaban los antiguos padres “comparentalis Patri”, como decía Dionisio Cartujano. La gracia materna de María se diferencia específicamente de la gracia común de los hijos de adopción. En la relación con el Espíritu Santo hubo siempre una mayor fluctuación de títulos debido a la particular dificultad que implican las nociones y la misión del Espíritu Santo. **La tercera persona habita por gracia en los otros fieles con una presencia santificadora que atrae a las otras dos personas. En cambio, en María el Espíritu Santo es**

activo, y por su medio se difunde en los corazones. El Espíritu está en María como enviado por el Padre y el Hijo, infundiendo en ella no sólo un espíritu de adopción de hijos, en virtud del cual ella sólo podría exclamar: “Abba, Padre” sino un espíritu de maternidad, por el cual la Virgen sufre dolores de parto hasta que Cristo se forme en nuestros corazones (cf Gál 4,19).

En los tiempos modernos, el título de esposa pasó del Padre al Espíritu Santo. Con ello se quería decir que la tercera persona obró en María la concepción virginal del Verbo. Pero, en la mente de los padres, el Espíritu Santo es siempre el “poder del Altísimo”, es decir, la dinámica del Padre. Por eso el título de esposa conviene propiamente mejor a la primera persona. Concluamos diciendo que en este problema de denominaciones trinitarias el elemento principal es la base teológica de la que se parte. Cualquiera que sea su curso en la historia polivalente, se trata sólo de indicios de las diversas modalidades con que es estudiado el problema.

III. ESPIRITUALIDAD TRINITARIO-MARIANA

Sobre todo en nuestros tiempos la espiritualidad de las almas marianas ha descubierto en María una modalidad trinitaria que se difunde en nosotros desde su intimidad, habitada de modo especial por las personas trinitarias. Sobre este tema tenemos ya textos estupendos en la escuela de Helfta. Se pone de manifiesto, sobre todo, el misterio del corazón de María. A muchos hoy les gusta contemplar las relaciones de María con el Espíritu Santo en orden a su influjo en la santificación de las almas. Algunos autores orientales han atribuido a la mariología católica occidental la tendencia a sustituir la acción del Espíritu Santo por la de María. La objeción no tiene razón de ser, ya que todo lo que María realiza en las almas lo hace bajo el impulso del Espíritu Santo. La realidad es la expresada por san Luis M. Grignion de Montfort en el texto ya citado.

Entre las notas que deberían guiar la renovación del culto mariano, la exhortación apostólica *Marialis cultus* (2 de febrero de 1974), en su segunda parte, propone la trinitaria, con particular referencia al Espíritu Santo: “Ante todo, es sumamente conveniente que los ejercicios de piedad a la Virgen María expresen claramente la nota trinitaria y cristológica que les es intrínseca y esencial”. “A esta alusión sobre la orientación cristológica del culto a la Virgen nos parece útil añadir una llamada a la oportunidad de que se dé adecuado relieve a uno de los contenidos esenciales de la fe: la persona y la obra del Espíritu Santo”. Estas perspectivas de la *Marialis cultus* abren a la piedad y a la espiritualidad marianas campos fertilísimos para la doctrina y la vida, sobre todo si se las lleva adelante con algunas orientaciones trinitarias bien determinadas.

J. M. ALONSO DICC-DE-MARIOLOGIA. Págs. 1892-1903

ver video: https://www.youtube.com/watch?time_continue=3&v=reZ_tUe6MNU