



**COMILLAS**  
UNIVERSIDAD PONTIFICIA

ICAI

ICADE

CIHS

FACULTAD DE TEOLOGÍA

Licenciatura en Teología Fundamental-Dogmática

TRABAJO FINAL DE MÁSTER

***María, condensación de  
la teología de la gracia***

*Un acercamiento desde la reflexión  
de Karl Barth y Karl Rahner*

*Presentado por:*  
Santiago José Varela

*Dirigido por:*  
Prof. Dr. Gabino Uríbarri Bilbao

Madrid, noviembre 2024



## ABREVIATURAS

CEC	Catecismo de la Iglesia Católica
CFF	Curso fundamental sobre la fe
CVII	Concilio Vaticano II
DH	Denzinger Hünerman
EphMar	Ephemerides Mariologicae
ET	Escritos de teología
GE	Gaudete et exsultate
GS	Gaudium et Spes
KD	Kirchliche Dogmatik
LG	Lumen Gentium
MMS	María, madre del Señor
NT	Nuevo Testamento
STh	Suma Teológica
SW	Sämtliche Werke



## INTRODUCCIÓN

### 1. MOTIVACIÓN Y OBJETIVOS

Puede ser que el cristiano se haya conmovido al oír en su corazón a Jesús diciéndole: «Nadie tiene mayor amor que el que da su vida por sus amigos» (Jn 15, 13). Puede ser también que se haya sentido interpelado por las palabras de Pablo que lo exhortan a ofrecerse a sí mismo como un sacrificio vivo, santo y agradable a Dios, a estar alegre con quien se alegra y llorar con quien llora (cf. Rom 12, 1. 15). Quizás alguna vez haya meditado la carta de Santiago, según la cual la oración ferviente del justo tiene mucho poder y es necesario rezar unos por otros por la curación y el perdón de los pecados (cf. Sant 5, 15-20). Este cristiano experimentará no una, sino muchas veces que sus obras de amor no son suficientes para que sus familiares y amigos encuentren paz y sentido, que sus oraciones no trajeron consuelo al sufrimiento de los necesitados. Entonces, con toda razón surgirán en él la duda y tal vez también la desazón. ¿Cómo es que sus obras no inciden en la salvación de sus hermanos? ¿Tendrán para Dios algún valor los sacrificios y oraciones realizados por el bien de las personas que ama? ¿Se mostrará el Dios de Jesús también cercano y compasivo con quienes a su alrededor no parecen haber recibido esta buena noticia? En definitiva, poniéndolo en primera persona, ¿será realmente cierto que Dios cuenta conmigo?, ¿se toma en serio el encargo que siento que me hizo?

Los senderos para recorrer estos cuestionamientos son numerosos. No solo eso, sino que además se bifurcan, reúnen y entrecruzan con tanta facilidad que muy pronto se puede perder el rastro. Empieza uno reflexionando sobre el sentido de la oración de súplica y quizás termine meditando sobre la liturgia. Se puede comenzar con la virtud de la caridad y de repente se descubra pensando en el sentido del martirio. Así, aparecerán también la mediación salvífica de la Iglesia, la gracia sacramental, la intercesión en la comunión de los santos y tantas otras cuestiones. Lo que conviene, pues, es tomar un camino e intentar recorrerlo hasta donde a uno le sea posible. En mi caso, se me presentó como una vía atractiva profundizar en aquella persona con la que Dios contó especialmente para hacerse conocer en nuestra historia, aquella que el Nuevo Testamento pone ante nuestros ojos cuando nos preguntamos, ¿quién es Jesús? Y, aunque sea una respuesta con mucho por completar todavía, empecemos sencillamente diciendo: es el hijo de María. Este es el camino que decidí recorrer acompañado por dos de los más grandes pensadores cristianos del siglo pasado.

Este trabajo explora la reflexión teológica sobre María en textos de Karl Barth (1886-1968) y Karl Rahner (1904-1984) mostrando cómo entendió cada uno su figura en la historia de la salvación y su significado para la fe cristiana. Lo primero que pretendo poner de manifiesto al presentar ambas elaboraciones es la íntima dependencia que existe entre su reflexión mariana y su comprensión del hombre, del pecado original y de la gracia. Lo siguiente e inmediato que quisiera que exponer es que en ambos teólogos María destaca como representación de su entendimiento de la redención del hombre que acaece en Cristo. De este modo, me propongo evidenciar que en la reflexión mariana de Barth y de Rahner cristalizan importantes notas de su cristología, su soteriología y su antropología teológica. Finalmente, al fondo de la comparación de estas perspectivas lo que se escucha latir es una forma de comprender la humanidad de Cristo en tanto que «instrumento» para la redención. Desde ella se deriva toda comprensión del papel del hombre en la salvación, la suya propia y la de los demás. A su vez, hacia ella apunta toda búsqueda por entender quién es el hombre para Dios y cómo quiere salvarlo. Al estudiar, analizar y contrastar el pensamiento mariano de Barth y de Rahner, entonces, busco encontrar un ámbito concreto en donde poder comenzar a responder: ¿Será realmente cierto que Dios cuenta con nosotros? ¿Se toma en serio la misión que ha cada uno le ha dado? Creo que desde María estas preguntas reciben una perspectiva adecuada y justa.

## 2. ESTRUCTURA Y MÉTODO

La estructura de esta investigación se despliega en tres capítulos. Los capítulos primero y segundo están dedicados a la reflexión teológica sobre María elaborada por Barth y por Rahner, respectivamente. Dentro de cada uno, en primer lugar, se realiza una presentación de su comprensión de la madre del Señor, el lugar que para ellos ocupa en la historia de la salvación y su significado para la fe de los cristianos. En segundo lugar, se examina la elaboración de cada autor a fin de mostrar los presupuestos teológicos que las enmarcan y que acaban configurando los acentos de su discurso mariano. El tercer capítulo, en un primer momento expone las notas comunes que Barth y Rahner sostienen respecto de la figura de María; pero inmediatamente a continuación, se ocupa de mostrar que la interpretación que cada uno de ellos hace de estos elementos es considerablemente diversa y que, por lo tanto, no es posible tomarlos como vías para una confesión de fe común. En un segundo y último momento, se hace patente la íntima conexión teológica

entre la comprensión de la humanidad que el Hijo de Dios asume en la encarnación y la valoración de María y de los hombres en la historia de la salvación.

Para vertebrar esta exposición elegí un texto de cada autor en donde aparecen los contenidos más relevantes de su reflexión mariana. Mientras se avanza en la presentación del texto seleccionado, se muestran las conexiones con otros textos relativos a María de los mismos autores, así como también los vínculos directos con otros ámbitos de su obra. De este modo, al mostrar quién es la madre de Jesús y cuál es significado según la reflexión de cada teólogo, quiero mostrar los fundamentos teológicos y la sistematicidad de su pensamiento. A los dos primeros capítulos de tipo heurístico, les sigue un tercero en clave dialógica. El último tramo, pues, se recorre por comparación de una y otra forma de elaboración buscando alumbrar la lógica que une a María, el hombre justificado y la humanidad de Cristo.

### 3. UNA ÉPOCA DETERMINADA

Las reflexiones sobre la madre del Señor que tratamos en este estudio maduraron y se publicaron en un contexto que merece una pequeña presentación. Los primeros decenios del siglo XX constituyeron años de enorme vida y agitación en el mundo teológico. En el ámbito católico, al tiempo que muchos continúan pensando en el cauce de la apologética y la neoescolástica surgidas a mediados del siglo XIX, se hacen ver los nuevos brotes de otras formas de hacer teología que, enraizadas más profundamente en la Escritura, en el pensamiento de los Padres y en la tradición litúrgica de la Iglesia, crecen con el anhelo de lograr una renovada presentación de la fe cristiana. Ciertamente, este doble desarrollo del pensamiento teológico se constata en el terreno de la reflexión mariana.

El tiempo que va hasta el CVII registra un auge en la publicación de trabajos relativos a María. De hecho, son los años en que se constituye la «mariología» como una disciplina teológica diferenciada<sup>1</sup>. Una abultada elaboración mariana corre a la par de un gran crecimiento de la devoción hacia la madre del Señor. El fervor encendido en el siglo anterior crece al son de diversas manifestaciones de piedad, peregrinaciones a santuarios marianos, difusión de apariciones de la Virgen y una predicación cada vez más frecuente

---

<sup>1</sup> Para una panorámica conciso y completo del desarrollo mariológico contemporáneo: cf. Stefano de Fiores. "Mariología/Marialogía". En *Nuevo diccionario de mariología*, dirigido por Stefano de Fiores y Salvatore Meo, 1272-1301. 3.<sup>a</sup> ed. Madrid: San Pablo, 1988.

en el magisterio eclesial. Puede hablarse de un «siglo mariano» enmarcado por las declaraciones dogmáticas de 1854 y 1950. En estos años se detecta una fuerte influencia recíproca entre la reflexión teológica y la piedad mariana<sup>2</sup>. En gran medida este desarrollo ha quedado plasmado en los manuales mariología. A través de ellos se puede constatar el esfuerzo de una época por profundizar en el conocimiento en torno a la madre del Señor buscando una sólida base doctrinal, pero también se verifica la progresiva constitución de un tratado independiente, estructurado según criterios teológicos propios, con presencia de un acentuado paralelismo cristológico y un intento de dar a luz cada vez más verdades marianas<sup>3</sup>. El conjunto efervescente de piedad y doctrina propio de este tiempo se ha ganado con los años la apelación de «inflacionismo mariano»<sup>4</sup>.

Junto a esto, hay que tener en cuenta que en la historia del pensamiento las ideas se desarrollan colectivamente por la constante emulación entre ellas. Si bien es necesario distinguir las áreas del saber y registrar desarrollos individuales, ha que advertir los íntimos vínculos con el modo de pensar del contexto en que se encuentran. En nuestro tema esto ocurre especialmente dada la sistematicidad de la teología. Así, la situación mariana que acabamos de describir debe complementarse con la antropología teológica y la eclesiología del entorno. La primera, sometida a los ajustados moldes del neotomismo, concibe una «naturaleza pura» claramente delimitada y hace de la gracia algo extrínseco al hombre. Realiza con ella tal serie de distinciones y precisiones que acaba por cosificar el don divino<sup>5</sup>. Por su parte, en la elaboración eclesiológica, luego de un período institucionalista, prima la noción de «cuerpo místico» balanceándose con una concepción de la Iglesia como sociedad perfecta<sup>6</sup>.

Se ha dicho hace unos instantes que los primeros decenios del siglo XX también conocen otra forma de quehacer teológico. En la reflexión sobre María también se notan esfuerzos del movimiento bíblico, los estudios patrísticos y litúrgicos. Además, en autores como Romano Guardini y Louis Bouyer se ve emerger un acercamiento antropológico y existencial a la madre del Señor. En esta línea, nos encontramos con la elaboración de

---

<sup>2</sup> Cf. Grupo Les Dombes. *María en el designio de Dios y la comunión de los santos*. Salamanca: Centro de estudios orientales y ecuménicos «Juan XXIII», 2001, n. 95 / En adelante: Grupo Les Dombes, n.

<sup>3</sup> Cf. S. de Fiores. *María en la teología contemporánea*. Salamanca: Sígueme, 1991, 32-40.

<sup>4</sup> Sesboüé describe este fenómeno así: «La teología mariana, a fuerza de especializarse, se ha aislado de la teología sin más. Busca su principio en sí misma y no ya en el papel de María en el seno de la economía de la salvación. Habla de nuevas “conquistas marianas”, de nuevas perlas que poner en la corona de María mediante la definición de nuevos títulos» (Bernard Sesboüé. *Historia de los dogmas III: Los signos de la salvación*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1996, 428).

<sup>5</sup> Cf. Luis F. Ladaria. *Teología del pecado original y de la gracia*. Madrid: BAC, 1993, 10-13.

<sup>6</sup> Cf. Avery Dulles. *Modelos de la Iglesia*. Santander: Sal Terrae, 1975, 54-55.



Rahner que inscribe su reflexión sobre la virgen María dentro de antropología teológica. Propone como principio sintetizador su redención perfecta que la constituye en figura de la realización cabal de lo cristiano. Este abordaje mariano se implica armoniosamente en el conjunto de su reflexión sobre Cristo, la gracia y la Iglesia, logrando superar las insuficiencias de los tratados mariológicos de ese tiempo.

En el ámbito reformado, el trabajo teológico estuvo en gran medida marcado por la puja entre la teología liberal y la teología dialéctica, que tuvo a Barth como su mejor representante<sup>7</sup>. Respecto de nuestro tema de estudio, la primera corriente se caracterizó por una marcada desvalorización de la figura de María asumiendo los postulados de la exégesis histórico-crítica y los estudios empíricos de las religiones. Aquí encontramos especialmente a Adolph von Harnack y Martin Dibelius. Luego, con el discurso de la desmitologización, también participará de esta crítica Rudolf Bultmann<sup>8</sup>. La segunda corriente realzó el carácter trascendente del acontecimiento Cristo y ensayó una revalorización dogmática de la fe cristiana. Barth, en particular, expresó la importancia de la encarnación y la concepción virginal de Cristo. Con ello, logró recuperar una comprensión creyente de María que su tradición confesional venía rechazando hace tiempo. Las obras posteriores de Hans Asmussen, *María, der Muttes Gottes* (1950), y de Max Thurian, *Marie, Mère du Seigneur, figure de l'Église* (1963)<sup>9</sup> son deudoras del rescate de Barth. Igualmente, a pesar de estos ensayos teológicos, las iglesias de la Reforma mantuvieron una actitud reticente a lo que entendían como exageraciones romanas. El robustecimiento de la piedad mariana y el crecimiento de la doctrina que lo acompañaba provocaron el endurecimiento de la crítica contra las desvirtuaciones de la fe que la iglesia católica se empeñaba en sostener<sup>10</sup>. En el humilde movimiento ecuménico que se abría paso la definición dogmática de 1950 no pudo tomarse más que con consternación y resistencia. En este contexto de su propia atmósfera confesional debemos empezar a acercarnos al posicionamiento de Barth frente a la mariología católica.

Pero el pensamiento de Barth no puede quedar solamente caracterizado por este doble frente de combate ante el neoprottestantismo liberal y el catolicismo romano. Por algo se lo ha llamado el «principal iniciador de un paradigma teológico postmoderno»<sup>11</sup>. Junto a

---

<sup>7</sup> Rosino Gibellini. *La teología del siglo XX*. Santander: Sal Terrae, 1998, 15-22.

<sup>8</sup> Cf. Dittich Achim. "Protestantische Marienrede von Martin Luther bis Karl Barth". *EphMar* 57, n.º 2-3 (2007): 265-266.

<sup>9</sup> Cf. S. de Fiores. *María en la teología contemporánea*, 94-97.

<sup>10</sup> Cf. Grupo Les Dombes, 111.

<sup>11</sup> Cf. Hans Küng. *Grandes pensadores cristianos*. Madrid: Trotta, 1995, 195ss.

otros contemporáneos, aunque destacándose por el vigor de su «teología de la palabra», hay que reconocer en él a un padre del cristocentrismo del siglo XX que coloca los fundamentos de aquella teología «que ve la creación, la historia, el hombre y la consumación a partir del Hijo encarnado»<sup>12</sup>. Luego, tras él avanzarán Rahner, Balthasar y tantos otros. A Barth le debemos también, si bien fue Martin Kähler en el siglo XIX el acuñador, la difusión de las expresiones «autocomunicación» (*Selbstmitteilung*) y «autorrevelación» (*Selbstoffenbarung*), cruciales en la evolución posterior de la teología para comprender que Dios se da a sí mismo al revelarse y de ese modo implica al hombre en su vida divina. Rahner será el otro insigne promotor de estas nociones y contribuirá decisivamente a su recepción en la teología católica que permeará en el CVII<sup>13</sup>. El teólogo suizo es, pues, el iniciador de un nuevo estilo de hacer teología atendiendo al misterio del Dios trinitario entrando por su única puerta, Jesucristo. Hay que ver su discurso sobre María con este prisma sumamente focalizado en la gratuidad absoluta con que Dios se abaja al hacerse hombre en Cristo y obra la redención por su muerte y resurrección.

Agreguemos un hecho. Los pensadores tienden a madurar su reflexión con las ideas preponderantes del tiempo que los precedió. Ya el hecho de haber aprendido de maestros que pertenecen a otra generación y estudiar libros difundidos con anterioridad cultiva el pensamiento con un inevitable «atraso». Esto no significa que producciones coetáneas no puedan influir en un pensador y cambiar su rumbo. Pero sí implica que no le sea fácil advertir qué aspectos de lo que se elabora en su tiempo vaya a formar parte de una auténtica transformación de las ideas. A la luz de estas consideraciones, se debe entender que Barth realiza su trabajo no mirando los incipientes brotes teológicos del ámbito católico, sino contra la tendencia general de las producciones ya existentes. Hay que situar su reflexión frente a un catolicismo en cierta medida caracterizado por un crecimiento desproporcionado de la mariología, una concepción triunfal de la Iglesia y una comprensión de la naturaleza humana desprovista de la gracia.

Este somero panorama del contexto epocal que hemos hecho sirve, por una parte, para entender la vehemencia del embate de Barth contra la mariología católica, aunque con ello no se evada el deber de examinar su posicionamiento y sus argumentos. Por otra parte, empezamos a descubrir lo singular de la reflexión de Rahner al abordar la doctrina de María desde su centro neurálgico y acercarla a la existencia creyente.

---

<sup>12</sup> Cf. Olegario González de Cardedal. *Fundamentos de cristología II*. Madrid: BAC, 2006, 221.

<sup>13</sup> Cf. O. González de Cardedal. *Fundamentos de cristología I*. Madrid: BAC, 2005, 357.

#### 4. ALGUNAS ACLARACIONES PRELIMINARES

1) Aunque el movimiento ecuménico se abre paso en el escenario teológico hace ya más de un siglo, la figura de María ha sido abordada recientemente<sup>14</sup>. Esta «tardanza» tiene se debe a la prioridad de otros temas y la sensibilidad confesional, entre otros factores<sup>15</sup>. Para poder avanzar en el encuentro entre los cristianos y buscar juntos la unidad eclesial deseada por Jesús la reflexión teológica es siempre un ámbito irrenunciable. En este sentido, el trabajo de los grandes teólogos es un lugar fundamental para adentrarse en cada cuestión. De ahí que, como era de esperar, el estudio comparado de los discursos mariano de Barth y de Rahner sea una tarea ya emprendida por otros. Creo que es necesario conocer la existencia de tres obras principalmente. Aunque dada mi posibilidad actual de leer alemán y la falta de traducciones no hayan podido ser atendidas más que a través de otros trabajos, ellas son los precedentes de este estudio. La primera fue publicada por Klaus Riesenhuber en 1973 en las *Quaestiones disputatae*, se llama: *Maria im theologischen Verständnis von Karl Barth und Karl Rahner*<sup>16</sup>. La siguiente, inspirada por esta, es la tesis doctoral de Ivan Podgorelec dedicada a la reflexión mariana de Barth defendida en 2014 en la Universidad de Graz (Austria) bajo el nombre *Die Gestalt Mariens in Barths Marienrede: Stellung, Aufgabe und Bedeutung Mariens im Heilsplan Gottes bei Karl Barth*<sup>17</sup>. Una tercera referencia a tener en cuenta es la tesis de habilitación de Dominik Matuschek en 2011 para la Facultad de Teología Católica de la Universidad Rheinische Friedrich-Wilhelms de Bonn dirigida por Karl-Heinz Menke. Publicada en 2012 como *Konkrete Dogmatik: Die Mariologie Karl Rahners*<sup>18</sup>.

---

<sup>14</sup> Entre los diálogos ecuménicos con las iglesias de la reforma en torno a María más relevantes de las últimas décadas hay que destacar: «Luteranos y católicos en diálogo» en América del norte que en 1992 dio a luz el documento *The One Mediator, the Saints and Mary* y «Groupe Les Dombes» en Francia que entre 1997 y 1998 luego de años de estudio y conversación publicó *Marie dans le dessein de Dieu et la communion des Saints*. También cabe mencionar la instancia oficial entre anglicanos y católico, ARCIC, que en 2004 dio a conocer *Mary Hope in Christ. The Seattle Statement*. Para un acercamiento: cf. Fernando Rodríguez Garrapucho. “María, Madre del Señor, en el actual diálogo ecuménico”, 358-366. En: Matabosch, A. Rodríguez Garrapucho, F. Valencia, A. Vázquez Jiménez, R. (eds.). *Caminar juntos. Manual de ecumenismo*. Salamanca: San Esteban-Edibesa, 2023.

<sup>15</sup> Cf. Grupo Les Dombes, 1. Panorama general sobre las raíces del problema: cf. S.C. Napiórkowski. “Ecumenismo”. En *Nuevo diccionario de mariología*, 644-654.

<sup>16</sup> Klaus Riesenhuber. *Maria im theologischen Verständnis von Karl Barth und Karl Rahner*. Freiburg im Brisgau: Herder, 1973.

<sup>17</sup> “Die Gestalt Mariens in Barths Marienrede”. Universität Graz. Consulta: 20/11/2024. <https://unipub.uni-graz.at/obvugrhs/content/titleinfo/242644>. Publicada luego como: Ivan Podgorelec. *Marienrede, nicht Mariologie. Die Gestalt Marias bei Karl Barth*. Regensburg: Friedrich Pustet, 2017.

<sup>18</sup> Dominik Matuschek. *Konkrete Dogmatik: Die Mariologie Karl Rahners*. Innsbruck: Tyrola, 2012.

2) La discusión que realizaré con Barth a lo largo este trabajo merece una palabra. El teólogo de Basilea fue una de las figuras más importantes de la teología del siglo XX. A favor o en contra, no hay quien pueda poner en duda este hecho. La gran obra de su vida que fue *Kirchliche Dogmatik* abarcó prácticamente la mitad de su biografía y no pudo ser terminada. En todo pensador que se considere digno de tal apelación se pueden reconocer cambios en su reflexión, elementos que logra percibir mejor, consideraciones que evolucionan, puntos de vista que ganan amplitud y cuestiones antes disputadas con las que se reconcilia. El gran teólogo que fue Barth experimentó también su travesía intelectual. En particular, cuestiones como la *analogia entis* y la humanidad de Cristo fueron obteniendo matices y desarrollos que en los años más tempranos de su reflexión resultan más conflictivos<sup>19</sup>. Junto a ellas la comprensión de la creación y lo humano en general también evolucionó. Además, la relación de Barth con la teología católica fue creciendo en respeto y cordialidad, sobre todo a partir del CVII. Todos estos cambios inciden de algún modo en las cuestiones que en esta investigación se plantean. Los estudios de Ivan Podgorelec, recién citado, y Christopher Paul de Stigter<sup>20</sup>, por ejemplo, hacen eco de las repercusiones que el desarrollo de la teología de Barth tuvo sobre su consideración de la figura de María para la fe cristiana. En este trabajo, se pone el foco en *KD I/2* (1932), por lo tanto, en una etapa temprana del recorrido teológico de Barth que no refleja la totalidad de su pensamiento. Por eso, aclaro desde el comienzo que *todo* el diálogo crítico que se realiza con Barth se atiene a este momento de su reflexión y no puede ni pretende dar una imagen global de su teología. Es cierto que esta opción constituye un límite en la comparación de los autores, pero aquí no se trata de una defensa del católico contra el reformado, sino de un acercamiento teológico a María desde dos perspectivas distintas intentando mostrar una comprensión del hombre y de la gracia.

---

<sup>19</sup> Se alude frecuentemente en este sentido al discurso pronunciado en 1956: cf. Karl Barth. *Die Menschlichkeit Gottes*. Zürich: Evangelischer, 1956 / Traducción al castellano: “La humanidad de Dios” en *Ensayos teológicos*. Barcelona: Herder, 1978, 9-34.

<sup>20</sup> Christopher Paul de Stigter. “Conceiving Mary’s agency: towards a Barthian Mariology”. *Modern Theology* 39 n.º 3 (2023): 388-412.

## 1. MARÍA EN LA TEOLOGÍA DE KARL BARTH

En el ámbito académico muchos saben de las duras críticas de Barth a la mariología católica, pero tal vez muchos menos conocen la valoración positiva que el teólogo reformado hace de la figura María en la historia de la salvación y su significación para el creyente. Ambas reflexiones están intrínsecamente unidas a su interpretación de la justificación por la sola gracia de Cristo. Resulta inevitable que en un discurso teológico sobre la persona de María no cristalice una comprensión sobre la salvación que Dios nos ofreció en Cristo y sobre su gracia que santifica al hombre. A la luz de este hecho indagaremos la forma de concebir la justificación que emerge de la crítica de Barth a la mariología católica, así como la que reluce en su presentación de la virgen María.

La obra del teólogo suizo es muy extensa. Además de su famosísima *Dogmática eclesial* abarca ensayos, discursos, homilías y cartas. Poniendo unas fechas simbólicas, lo más importante de su producción podría enmarcarse entre la primera aparición de *Carta a los romanos*<sup>21</sup> en 1919 y la publicación de *Introducción a la teología evangélica*<sup>22</sup> en 1962. Dado que nuestro objetivo es dar cuenta de la reflexión sobre la justificación y la gracia que decanta en su pensamiento en torno a la persona de la virgen María, nos concentraremos particularmente en los lugares en donde aborda directamente este tema. La principal referencia será *La doctrina de la Palabra de Dios* (1932)<sup>23</sup>, al comienzo de *KD*, más precisamente, el parágrafo 15 titulado “El misterio de la revelación” (§15 *Das Geheimnis der Offenbarung*), donde trata acerca de la centralidad de la cristología, la encarnación del Hijo de Dios y el nacimiento virginal de Cristo. La obra en cuestión representa la empresa de mayor extensión y profundidad de Barth, donde podemos encontrarnos con una reflexión madura y seriamente presentada, por lo que considero acertado fijar en esas páginas la atención. En este trabajo utilizo la traducción francesa realizada en vida del autor que goza de sabida estima. Las traducciones al castellano son más y al pie de página transcribo los textos en francés. Cuando lo veo necesario recurro al original al alemán que manejo modestamente.

---

<sup>21</sup> Karl Barth. *Der Römerbrief*. Zürich: Theologischer Verlag, 1984 / Utilizo traducción al castellano de la segunda edición de 1922: *Carta a los romanos*. Madrid: BAC, 1998.

<sup>22</sup> Karl Barth. *Einführung in die evangelische Theologie*. Zürich: Theologischer Verlag, 1970 / Utilizo traducción al castellano: *Introducción a la teología evangélica*. Salamanca: Sígueme, 2006.

<sup>23</sup> Karl Barth. *Die kirchliche Dogmatik I/2. Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zur kirchlichen Dogmatik*. Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag, 1948 / Utilizo traducción al francés: *Dogmatique I/2. La doctrine de la Parole de Dieu. Prolegomènes a la Dogmatique*. Genève: Labor et Fides, 1954.

Se han examinado también otros escritos del autor que complementarían lo analizado en *KD I/2*. Algunos de ellos consisten en una presentación de la confesión apostólica de la fe y, por lo tanto, abordan la expresión «*Conceptus est de Spiritu Sancto, natus ex Maria virgine*». Se trata de *Credo* (1935)<sup>24</sup>, *Confesión de la fe de la Iglesia* (1943)<sup>25</sup> y *Esbozo de dogmática* (1947)<sup>26</sup>. Estos textos son posteriores a *La doctrina de la Palabra de Dios* y tienden a coincidir enormemente con lo afirmado allí, aunque de forma más breve y con el modo propio del discurso oral. De hecho, en la introducción del último de ellos el mismo Barth aclara: «Los lectores atentos a este libro encontrarán en este tercer intento pocas novedades desde el punto de vista material; y quienes lean los volúmenes aún más gruesos de la *Dogmática eclesial*, ninguna en absoluto»<sup>27</sup>.

Otro texto de interés es *Adviento* (1935)<sup>28</sup> en el que se encuentran cuatro meditaciones bíblicas en torno a Lc 1 dictadas en forma privada a estudiantes de teología de Bonn en 1934 cuando Barth se encontraba suspendido como profesor. Fueron recogidos de forma taquigráfica, revisados por el autor y se publicaron al año siguiente. Se trata de una invitación a la oración por lo que no quiere ser un escrito de esmerada argumentación teológica. Aun así, las palabras destinadas a María se integran genuinamente con el estudio que realizamos. Por último, aparecerán también contribuciones de las conferencias “La palabra soberana de Dios y la decisión de la fe” (1939)<sup>29</sup>, “El mensaje de la libre gracia de Dios” (1947)<sup>30</sup> y “La realidad del hombre nuevo” (1950)<sup>31</sup>. Espero así poder mostrar un rostro suficientemente amplio e íntegro del pensamiento de Barth en torno a la temática que aquí se estudia<sup>32</sup>.

En lo que sigue de este capítulo todas las referencias bibliográficas que no tengan el apellido de otro autor pertenecen a Karl Barth.

---

<sup>24</sup> Karl Barth. *Credo. Die Hauptprobleme der Dogmatik dargestellt im Anschluß an das Apostolische Glaubensbekenntnis. 16 Vorlesungen an der Universität Utrecht*. München: Kaiser Verlag, 1935 / Utilizo traducción al inglés: *Credo*. New York: Charles Scribner's Sons, 1962.

<sup>25</sup> Karl Barth. *La Confession de foi de l'Eglise. Explication du Symbole des Apôtres d'après le catéchisme de Calvin*. Neuchâtel-Paris: Delachaux-Niestlé, 1946.

<sup>26</sup> Karl Barth. *Dogmatik im Grundriß im Anschluß an das apostolische Glaubensbekenntnis*. München: Kraisler, 1947 / Utilizo traducción al castellano: *Esbozo de dogmática*. Santander: Sal Terrae, 2000.

<sup>27</sup> *Ibid.*, 13.

<sup>28</sup> Karl Barth. “Vier Bibelstunden über Luk. 1”. *Theologische Existenz heute* 19 (1935) / Utilizo traducción al castellano: *Adviento*. Madrid: Studium, 1970.

<sup>29</sup> “Die Souveränität des Wortes Gottes und die Entscheidung des Glaubens” / Utilizo traducción al castellano publicada en: Karl Barth. *Ensayos teológicos*, 98-116.

<sup>30</sup> “Die Botschaft von der freien Gnade Gottes” / *Ibid.*, 145-162.

<sup>31</sup> “Die Wirklichkeit des neuen Menschen” / *Ibid.*, 69-97.

<sup>32</sup> Títulos y fechas en: Hans Markus Wildi. *Bibliographie Karl Barth. Band 1: Veröffentlichungen von Karl Barth*. Zürich: Theologischer Verlag, 1984.

## 1.1. LA CRÍTICA A LA MARIOLOGÍA CATÓLICA

El teólogo reformado es, tal vez, el autor de las críticas más mordaces que se han hecho a la mariología católica. Como veremos, para él no se trata de una superficial diatriba confesional, sino de develar el núcleo identitario de la iglesia católica y su comprensión de la fe. Barth descubre en la doctrina católica en torno a María el reflejo de la autoconciencia de la iglesia romana. Todavía más, observa que la iglesia católica con sus enseñanzas ahonda en la incomprensión del mensaje del Evangelio y rechaza la salvación que Dios ofrece en Cristo. De ahí, la visceralidad de su crítica que, desde la mariología se proyecta, sobre prácticamente todas la teología católica. En particular, arremete contra la inmaculada concepción porque la considera la sedimentación dogmática de la teología del mérito, la mediación eclesial y la teología natural. Quien se acerque a *KD I/2* no encontrará una presentación metódica de esta crítica, como hemos dicho el §15 trata sobre el misterio de la encarnación. Acorde al fin de este trabajo, en las siguientes páginas se extraen y ordenan las denuncias que hace Barth sobre diversos aspectos de la teología católica vinculados a su lectura de la mariología. A través del dogma marial se anula la Buena Noticia, el hombre se salva a sí mismo, la Iglesia se vanagloria de su poder y la realidad entera transparenta el misterio de Dios.

### 1.1.1. La negación del Evangelio de Jesucristo

El teólogo de Basilea, oponiéndose a los maestros de la teología liberal y de la exégesis histórico-crítica, confiesa con la Iglesia antigua que la virgen María es la madre de Dios<sup>33</sup>. Esta aseveración no encierra para Barth ningún tipo de duda, al contrario, es una afirmación cristológica por excelencia ya que refiere directamente al misterio del *vere Deus vere homo*. Se trata de una expresión «buena, justa, legítima y necesaria en cristología, a condición de que se le reserve un rol auxiliar»<sup>34</sup>. En el vientre de aquella mujer de Nazaret verdaderamente la Palabra se hizo hombre. El hijo de esta joven es el Hijo de Dios encarnado. Ella es la θεοτόκος e ir en contra de esta confesión es ir en contra del Evangelio, pues la revelación no es sino el misterio del Dios-hombre, Jesucristo. Por la Palabra encarnada, por su soberana libertad y su amor condescendiente, se ha realizado

---

<sup>33</sup> Cf. Achim, D., 265-267.

<sup>34</sup> *Dogmatique I/2*, 127: «L'expression "mère de Dieu" appliquée à Marie est bonne, juste, légitime et nécessaire en christologie, à condition qu'on lui réserve un rôle auxiliaire».

la justificación y redención de los hombres. Ella ha asumido enteramente la naturaleza humana en carne de pecado y, ocupando nuestro sitio, ha recibido hasta la cruz la pena que nosotros merecíamos por nuestra rebeldía contra Dios. Por lo tanto, la fe confiesa que María es la madre biológica de aquel único hombre que es Señor y Salvador nuestro.

Ahora bien, Barth advierte en seguida que la maternidad divina no es le acontece por su condición de virgen, ni por su pulcra santidad. No hay nada en ella que la haga capaz de ser la madre de Dios, sino que llega a serlo por un decreto de la libre gracia divina. Según nuestro teólogo, el grave error del catolicismo es pretender justificar su mariología abusando de la expresión bíblicamente fundada y válida cristológicamente de madre de Dios. El abuso en cuestión consiste en construir una doctrina que afirma la elevación y la independencia de la persona de María en base a los privilegios de su maternidad. Esto, dice Barth, eclipsa la revelación de Dios. Se trata de una atribución arbitraria, sin base en el testimonio bíblico, por lo tanto, una rama podrida de la reflexión teológica, una herejía, una falsificación de la verdad del cristianismo, ya que el NT da testimonio de que la revelación procede exclusivamente de la libertad amorosa de Dios. Dar a María un puesto privilegiado en la historia de la salvación y un rol emancipado de la obra de Cristo constituye «un ataque al milagro de la revelación; porque se tiende así a hacer depender este milagro, no sólo de Dios sino, además, del hombre y de su receptividad»<sup>35</sup>.

A lo largo de su reflexión Barth se esfuerza por mostrar de una y mil maneras que el misterio de la revelación es, sin rodeos ni dobleces, Cristo, en quien el Hijo de Dios ha asumido por entero la condición humana. Fuera de esta confesión no hay cristianismo. En el *vere Deus vere homo* tiene lugar la comunión de Dios con el hombre que la creatura pecadora no puede alcanzar por sí misma. Solo en él Dios sale al encuentro del hombre y lo rescata del pecado. Los intentos de unir a Dios y al hombre fuera de esta revelación, a través de una idea general de naturaleza humana o de una dinámica inscrita en el cosmos, son los esfuerzos espurios de la increencia encriptada. Según el teólogo suizo, a ello tiende la mariología católica al presentar un miembro santo de la humanidad capaz de ser la madre de Dios. Pero, para él, recibir el Evangelio implica aceptar algo inusitado e incomprensible: que la Palabra de Dios no se encarnó en una naturaleza humana abstracta

---

<sup>35</sup> Ibid., 129: «Tout essai de faire de sa personne l'objet d'une attention spéciale, de lui prêter dans l'histoire du salut un rôle indépendant, fût-il tout relatif, est une atteinte portée au miracle de la révélation ; car on tend ainsi à faire dépendre ce miracle, non seulement de Dieu, mais, supplémentairement, de l'homme et de sa réceptivité».



y agradable a Dios, sino en la humanidad concreta, tal y como existe bajo el signo de la caída. El Hijo de Dios se ha hecho carne de pecado.

Barth entiende que el término carne (σάρξ) en el NT designa, no solo a una naturaleza humana en general, sino también concretamente a la humanidad pecadora. «La carne designa nuestra naturaleza y nuestra existencia perdidas y destruidas, y que solo Dios puede reestablecer»<sup>36</sup>. A causa del pecado todo hombre sobre este mundo es incapaz de reconocer y amar a su Creador. Todo hombre se encuentra bajo el juicio de Dios y su sentencia a muerte ha sido dictada. Sin embargo, por la encarnación Dios ha entrado en la creación enemistada con él tomando el lugar de la humanidad pecadora. Este es el incomprensible milagro de la revelación que solo Dios en su gratuita y soberana libertad amorosa puede hacer por hombre. La revelación y la reconciliación se realizan por que en Cristo el Hijo de Dios se ha hecho solidario de nuestra existencia caída y perdida. Esta solidaridad en la carne pecadora es lo que distingue el mensaje cristiano de cualquier otro mito pagano encarnacionista<sup>37</sup>.

Desde esta convicción, Barth denuncia los católicos enseñan una «disposición» en María para recibir la Palabra se alejan irremediamente del Evangelio. El NT no anuncia la capacidad del hombre de disponerse para Dios, ni habla de la posibilidad humana de alcanzar lo divino y unírsele. Muy por el contrario, el Evangelio constituye un rotundo rechazo a cualquiera de estos absurdos. Él anuncia lo que el corazón humano jamás hubiese podido imaginar, que el mismo Hijo de Dios se ha abajado a nuestra situación y padeciendo en su carne el «no» de Dios al pecado ha recibido su «sí» reconciliador con su Creador. Pero la mariología católica, sostiene nuestro autor, abusando de la legitimidad del título «madre de Dios» imagina una concepción inmaculada hace obsoleto el Evangelio. La doctrina marial, aunque afirme que María es criatura tal como nosotros, en última instancia entiende que Dios necesitaba de un miembro de la humanidad redimido pasivamente que intervenga activamente a fin de que la reconciliación pudiera llevarse adelante y así hace a Dios depender de su criatura para salvarla. Ella propone que el hombre se salva por su fuerzas agraciadas antes de la redención de Cristo.

---

<sup>36</sup> Ibid., 139: «La chair désigne notre nature et notre existence perdues et détruites, et que Dieu seul peut rétablir». Esta interpretación del significado de la carne en el NT conlleva cierto sesgo. Es verdad, que los escritos paulinos acentúan la idea de debilidad moral. Pero también *sarx* es, como el vocablo hebreo *basar*, la designación del hombre simplemente en su condición de criatura percedera (cf. Juan Luis Ruiz de la Peña. *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*. Santander: Sal Terrae, 1988, 72-74).

<sup>37</sup> Cf. *Dogmatique I/2*, 141.

La enseñanza católica, para el teólogo de Basilea, peca de irrealismo y abstracción. Dios no necesita ser salvado del pecado mediante una creatura preservada, sino que somos los hombre pecadores quienes tenemos la necesidad de ser salvados. No hay una naturaleza humana distinta que la marcada por la caída, pues «nuestra situación actual delante de Dios está enteramente determinada por la caída original». Esa es la humanidad que asume la Palabra de Dios. Ella ha entrado en nuestra realidad «de hombres condenados, caídos y separados de Dios»<sup>38</sup>. Evidentemente, el hombre no fue creado en pecado, pero este determina completamente su naturaleza actualmente. Por tanto, no existe una naturaleza buena, sino una naturaleza pecadora, incomunicada con Dios y rebelde contra él. Si no se confiesa, acorde al NT, sin matizaciones ni desvíos, que el Hijo de Dios ha compartido verdaderamente nuestra humanidad, estamos negando a Dios el más grande de sus honores, el milagro de su condescendencia. Nada de lo humano en su actual condición le ha sido extraño a la Palabra de Dios encarnada, pues ella se ha hecho carne del hombre caído, no carne del hombre salido de las manos de Dios. No se puede atenuar el escándalo de la encarnación, a menos que si se quiere proclamar la salvación que el Evangelio trae consigo.

Barth de ningún modo afirma que la iglesia romana niegue explícitamente el misterio del *vere Deus vere homo*, pero sí entiende que la doctrina marial católica contiene una semilla maligna que, más tarde o más temprano, deja de lado el Evangelio como lo que es, a saber: el anuncio de que la revelación y la reconciliación se han cumplido únicamente por el amor de Aquel que se ha hecho solidario de nuestra existencia caída y perdida. En este acontecimiento ninguna intervención ha tenido el hombre, él solo ha sido el objeto de la misericordia de Dios.

### *1.1.2. La cooperación de la criatura en la justificación*

Como se ha dicho, en contra de ciertos ambientes académicos de su época, nuestro autor defiende la legitimidad de la expresión «madre de Dios», ya que constituye una señal de que se ha interpretado rectamente la realidad de la encarnación. Sin embargo, Barth aclara que al llamar a María θεοτόκος el Concilio de Éfeso (431) no pretendió atribuirle ningún tipo de colaboración en la obra divina de la salvación. En su perspectiva, toda la doctrina

---

<sup>38</sup> Ibid., 141: «Notre situation actuelle, devant Dieu, est entièrement déterminée par la chute originelle. Le fils de Dieu n'a donc pas seulement pris notre nature il est entré dans notre détresse d'hommes condamnés, déçus et séparés de Dieu».

mariana, la práctica litúrgica y ascética que fue desarrollándose, basada en elementos legendarios, constituyen una deriva deformada del testimonio neotestamentario y de la más ortodoxa tradición eclesial. A lo largo de la historia eclesial María fue gradualmente comprendiéndose como la criatura que colabora en el plan de Dios, a quien se puede alabar, invocar y pedir su intercesión. Por su *fiat* ella se asociaría con Dios en la obra de salvación contribuyendo de forma positiva en el momento de la encarnación, así como también en la vida de la Iglesia. Progresivamente la iglesia latina fue elaborando una gran doctrina de los privilegios marianos que, partiendo de la virginidad perpetua, pasa por la inmaculada concepción y la ascensión corporal, hasta llegar a las atribuciones de reina del cielo, mediadora, madre de gracia y corredentora<sup>39</sup>. Las siguientes palabras de Barth basándose en escritos del teólogo católico Mathias Joseph Scheeben (1835-1888) ilustran cabalmente este punto crítico de su visión de la mariología romana.

«[María] Precisamente como criatura posee la dignidad y los privilegios que le permiten colaborar en la obra de la salvación y desempeñar así un papel esencial en el proyecto de Dios. El hecho decisivo que le otorga su dignidad y sus privilegios, y gracias al cual es capaz de colaborar en la salvación, no es sólo su maternidad divina física, sino también su relación única con Dios, comparable al vínculo que une a la novia con su prometido y que se expresa en el: *Ecce, ancilla Domini, fiat mihi secundum verbum tuum!* El hecho de que ella dé su asentimiento a la promesa que se le ha hecho la abre plenamente a la gracia y la capacita para asumir positivamente su papel de “Madre de Dios”»<sup>40</sup>.

Barth entiende que, con su doctrina mariana la iglesia católica ha perdido el sentido primario y exclusivamente cristológico de la maternidad divina para incorporar arbitrariamente la idea de que una criatura humana colabora con Dios en la salvación del mundo. Afirmar tal sociedad de pares en el plan divino constituye, para el teólogo de Basilea, una falsificación de la verdad cristiana. La Palabra de Dios, en su libertad y

---

<sup>39</sup> Ibid., 130-131. Barth realiza un breve recorrido de este desarrollo basándose en autores latinos y oraciones del misal romano, pero no ignora toda la incumbencia de la tradición oriental en esta evolución. Revela, de este modo, el principal objetivo de su crítica.

<sup>40</sup> Ibid., 133: «C'est précisément en tant que créature qu'elle possède la dignité et les privilèges qui lui permettent de collaborer à l'œuvre du salut et jouer ainsi un rôle essentiel dans le plan de Dieu. Le fait décisif qui lui vaut sa dignité et ses privilèges, et grâce auquel elle est capable de collaborer au salut, ce n'est pas seulement sa maternité divine physique, mais aussi sa relation unique avec Dieu, assimilable au lien qui unit la fiancée à son fiancé et qui s'exprime dans le: *Ecce, ancilla Domini, fiat mihi secundum verbum tuum!* Le fait qu'elle donne son assentiment à la promesse qui lui est faite l'ouvre pleinement à la grâce et la rend capable d'assumer positivement son rôle de “Mère de Dieu”».

majestad, ha decidido entrar en el mundo y ocupar el lugar del hombre condenado a fin de rescatarlo de su fatal destino, pero la mariología católica hace depender la decisión divina de la encarnación de la respuesta de María. No se puede presentar ninguna necesidad ni condición a la cual Dios deba ajustar su actuar, la encarnación es un milagro de la misericordia de Dios. «Ella es, en el corazón de la creación, el evento perfectamente imprevisible que no se podría concebir, ni postular, sea partiendo del universo, sea partiendo de Dios» porque tiene su origen únicamente el amor libre de Dios al hombre, el cual «no puede pedirle nada porque no le debe nada, al contrario, le debe todo»<sup>41</sup>.

Ahora bien, todavía hay más, ya que Barth nota que en la teología católica el aporte positivo de María a la historia de la salvación se traslada al aporte del creyente en su propia justificación. La colaboración de María en la encarnación mediante su aceptación activa en virtud de la gracia preveniente es análoga a la doctrina romana del mérito que enseña que la criatura humana es capaz de disponerse por sí misma a la gracia santificante. María que mediante su *fiat* se hace a sí misma receptiva a la encarnación de la Palabra de Dios viene a ser el prototipo de cómo el hombre es capaz de adquirir una capacidad para la gracia. El problema de la mariología católica reside en la suposición de la necesidad del asentimiento de la criatura a la redención, tal como el equívoco de la doctrina romana del mérito está en la disposición activa de la persona para su agradecimiento. Explica nuestro autor partiendo de un texto de Tomás de Aquino y sumando ahora a las reflexiones de M.J. Scheeben las de Robert Grosche (1888-1967):

«Se dice de la bienaventurada Virgen María que mereció llevar en su seno a nuestro Señor Jesucristo, no porque mereciese que Dios se encarnara, sino porque en virtud de la gracia que le fue concedida, alcanzó un grado de pureza y santidad tal que pudo dignamente ser madre de Dios» (*STh* III q.2, a.11, ad.3). Esta definición del mérito de María describe exactamente cómo la criatura humana en general puede, según la doctrina romana, adquirir mérito, es decir, cómo el hombre es capaz de prepararse, por medio de la gracia preveniente, a la gracia santificante. Esta capacidad se expresa en el *fiat*. La criatura agraciada en virtud de su consentimiento, tal es el verdadero tema de la mariología. Por eso es natural, como muestra Tomás de Aquino, que la anunciación preceda a la concepción: “En la anunciación

---

<sup>41</sup> Ibid., 125: «Elle [l'incarnation] est, au cœur de la création, l'événement parfaitement imprévisible qu'on ne saurait ni concevoir, ni postuler, soit en partant de l'univers, soit en partant de Dieu. Elle signifie : Dieu aime ce monde tel qu'il est, distinct, séparé de lui ; il s'attache à des créatures dont il n'a nul besoin, qui ne peuvent rien lui commander, auxquelles il ne doit rien et qui, au contraire, lui doivent tout».

se pidió el consentimiento de la Virgen en nombre de toda la naturaleza humana” (*STh*. III q.30, a.1c). “A través de su *fiat*, María intervino para cooperar a la salvación en nombre y lugar de toda la humanidad” (Grosche). Según la concepción católica, María representa “la capacidad viva, pasiva y activa, de recibir la gracia regeneradora” (Scheeben)<sup>42</sup>.

El análisis de Barth apunta a algo inaceptable en su comprensión de la fe: la María de la tradición católica conlleva la formulación encubierta de la independencia de la criatura respecto de su Creador, la falaz emancipación del pecador de la soberanía de la gracia. Esa doctrina mariana canonizada con la inmaculada concepción pretende ser la base dogmática para la afirmación de una sociedad de pares entre Dios y el ser humano. Desde aquí, rechaza la enseñanza del Aquinate según la que entre las razones por las que fue necesario que se anunciara a la virgen María lo que iba a realizarse en ella está el dar a conocer la existencia de un matrimonio espiritual entre el Hijo de Dios y la naturaleza humana<sup>43</sup>. Luego, al interpretar la fórmula *conceptus de Spiritu sancto*, el teólogo suizo se opone al postulado de una unión conyugal entre la virgen María y el Espíritu Santo. El título «esposa», surgido en el monacato medieval, da a entender que en la concepción de Jesucristo Dios actúa como pareja de la criatura<sup>44</sup>.

Para nuestro autor el sentido preciso de la concepción virginal es que la revelación es un misterio, es decir, una acción única y exclusivamente de Dios. Cuando le preguntamos al NT por el origen humano de Jesús responde con un signo milagroso en una mujer virgen. Este milagro indica que la unión de Dios y el hombre solo ha tenido lugar aquí y en ninguna otra parte. En efecto, la Escritura no habla jamás de una unión de lo divino y lo humano sin más, una unión que pudiera asirse en cualquier ámbito de la realidad con

---

<sup>42</sup> Ibid., 133. «*Beata Virgo dicitur meruisse portare Dominum omnium non quia meruit ipsum incarnari, sed quia meuit ex gratia sibi data illum puritatis et sanctitatis gradum, ut congrue possit esse mater Dei* (Thomas d’Aquin. *STh* III. q.2, a.11, ad.3). Cette définition du mérite de Marie décrit exactement la manière dont la créature humaine en général peut, selon la doctrine romaine, acquérir un mérite, c’est-à-dire comment l’homme est capable de se préparer, par le moyen de la grâce prévenante, a la grâce sanctifiante. Cette capacité s’exprime dans le *fiat*. La créature graciée en vertu de son assentiment, tel est le véritable thème de la mariologie. C’est pourquoi il est naturel, comme le montre Thomas d’Aquin, que l’annonciation précède la conception: *Per annuntiationem expectabatur consensus Virginis loco totius humanae naturae* (*STh* III q.30, a.1c). “Par son *fiat*, Marie est intervenue pour coopérer au salut au nom et à la place de toute l’humanité” (Grosche). D’après la conception catholique, Marie représente “la capacité vivante, passive et active, de recevoir la grâce régénératrice” (Scheeben)».

La traducción al español de los textos en latín corresponden respectivamente a: Santo Tomás de Aquino. *Suma Teológica XI. Tratado del Verbo encarnado*. Madrid: BAC. 2018; *Suma Teológica XII. Tratado de la vida de Cristo*. Madrid: BAC. 2018.

<sup>43</sup> Cf. *Dogmatique I/2*, 133.

<sup>44</sup> Cf. Ibid., 187; *La Confession de Foi de l’Eglise*, 43; *Credo*, 70; *Esbozo de dogmática*, 117.

la ayuda de la inteligencia. Los evangelios solo conocen el nacimiento virginal de Jesucristo, que es la señal de un evento que no puede hallarse en ningún otro lugar sino allí, en Cristo, la revelación de Dios, el misterio del *vere Deus vere homo*<sup>45</sup>. En cambio, la doctrina católica en torno a la virgen María apunta en dirección contraria:

«La intención de la doctrina mariana es clara: María recibe la gracia en lugar de toda la humanidad (*loco totius humanitatis*); en ella reside, independientemente del Logos y de su encarnación, la sabiduría divina entendida como disponibilidad de la criatura frente al Creador, disponibilidad que constituye así el *vertex meritorium* y confiere al hombre un papel activo en la obra redentora. En otras palabras, es a la criatura que coopera en la obra divina a quien se aplican en última instancia toda la dignidad y todos los privilegios que no se deja de atribuir a María, incluidas todas las afirmaciones que la hacen colaboradora más o menos rival de Cristo»<sup>46</sup>.

Como se ve, según la expresión de Barth, la teología católica concibe, de una u otra manera, un aporte imprescindible de la criatura en la economía de la salvación y la justificación personal. La idea de la necesaria contribución del hombre comporta la afirmación de su independencia en el proceso de salvación. En esta lógica, la criatura compite con las disposiciones de su Creador. Pero tal pretensión no es sino el pecado, que no es nada frente al señorío de Dios. La ilusoria pero falsa conciencia del tal paridad con Dios no es más que la emergencia del más antiguo de los engaños: «Serán como dioses» (Gn 3, 5). Y así deja de recibir a Jesucristo como quien es.

«[Jesucristo] a diferencia del primer Adán, rechaza ser “como Dios” asumiendo plenamente ante Dios la condición humana después de la caída». Cristo, el Hijo de Dios hecho carne, es el ser humano que no quiere hacerse Dios, muy por el contrario, es el

---

<sup>45</sup> Cf. Ibid., 165-166.

<sup>46</sup> Ibid., 134: «L'intention de la doctrine mariale est claire: Marie reçoit la grâce en lieu et place de toute l'humanité (*loco totius humanitatis*); en elle réside, indépendamment du *Logos* et de son incarnation, la sagesse divine comprise comme une disponibilité de la créature vis-à-vis du Créateur, cette disponibilité constituant ainsi le *vertex meritorium* et le conférant à l'homme un rôle actif dans l'œuvre rédemptrice. Autrement dit, c'est à la créature coopérant à l'œuvre divine que s'appliquent finalement toute la dignité et tous les privilèges qu'on ne cesse d'attribuer à Marie, y compris toutes les affirmations qui font d'elle une collaboratrice plus ou moins rivale du Christ».

hombre que «acepta voluntariamente cargar con el peso de la cólera divina y de sus consecuencias no como una fatalidad, sino como un castigo justo, necesario y merecido»<sup>47</sup>.

Él hace lo contrario de lo que hacemos nosotros que constantemente estamos reproduciendo el *modus operandi* del primer Adán. Nosotros anhelamos exceder los límites de nuestra condición creatural. Rechazamos el juicio justo de Dios sobre nuestro pecado y no aceptamos el castigo merecido por rebelarnos contra él. Nosotros no queremos ser salvados, sino que buscamos salvarnos por nosotros mismos. Y así nos seguimos perdiendo porque pensamos que podemos vivir sin su amor y su gracia. A eso conduce la doctrina católica con el *fiat* colaborador de María y la disposición meritoria del creyente, entiende el teólogo reformado. Pero el milagro de la revelación es que la Palabra de Dios ha puesto nuestra carne pecadora en el orden de la reconciliación al aceptar nuestro lugar bajo el juicio y la gracia de Dios. Nuestra naturaleza herida no está en condición de dar su consentimiento a Dios, solo en Cristo, el pecado recibe su «no» y el hombre es destinado a Dios en el «sí» de la gracia.

### 1.1.3. La autoglorificación de la Iglesia

Otro punto sustancial de la crítica de Barth a la mariología católica se dirige contra la comprensión de la Iglesia que de ella se desprende. Es la traducción eclesiológica de lo que el teólogo de Basilea ya ha observado en el ámbito de la justificación personal. Es decir, la virgen María de la doctrina romana constituye el modelo de la Iglesia santa que añade su contribución indispensable para la salvación del mundo. Advierte que hay una íntima relación entre el dogma marial y la autoconsciencia de la iglesia romana. La doctrina y el culto mariano son como la raíz que nutre toda la existencia, las decisiones y las enseñanzas de la iglesia católica. Es en esta vertiente eclesiológica de la crítica a la mariología es donde aparece la conocida y lapidaria sentencia:

«Porque es precisamente en la doctrina y el culto de María donde reside por excelencia la herejía de la Iglesia católica romana, herejía a partir de la cual todas las demás se explican

---

<sup>47</sup> Ibid., 145: «À la différence du premier Adam, il [Jésus-Christ] refuse d'être "comme Dieu" tout en assumant pleinement devant Dieu la condition humaine d'après la chute; autrement dit, il accepte volontairement de porter le poids de la colère divine et de ses conséquences non comme une fatalité mais comme un châtement juste, nécessaire et mérité».

perfectamente. En el sentido del dogma marial, la “madre de Dios”, constituye muy simplemente la idea de que la creatura humana colabora (*ministerialiter*) en su salvación, sobre la base de una gracia preveniente; en consecuencia, ella constituye también de manera muy exacta el principio, el prototipo y la quintaesencia de la Iglesia misma»<sup>48</sup>.

La constatación de Barth es, como ya se ha dicho y ahora insistimos, que la doctrina de la iglesia católica romana en torno a la virgen María utiliza abusiva y arbitrariamente la legítima expresión cristológica de «madre de Dios», a fin de fundamentar la herética idea de que en el ámbito creatural hay realidades que están exentas del yugo del pecado. No fue la acción redentora de Cristo que las liberó, sino que poseen una santidad y pureza propias que las hace dignas de ofrecer algo agradable a Dios y de colaborar en la salvación. Según nuestro autor, del germen mariano, grávido de la concepción de una criatura redimida previamente a la acción redentora de Cristo en quien se conserva una bondad incorrupta agradable a Dios, brota inevitablemente la invención de la santidad infusa de la Iglesia<sup>49</sup>. En definitiva, el árbol malo que da frutos malos está podrido por dentro con el envanecimiento de los hombres que quieren ser independientes de Dios, salvarse por sus propias fuerzas, emanciparse de su amor y de gracia. El exaltamiento de María en la teología católica es directamente proporcional a la autoglorificación de lo que el catolicismo romano entiende por Iglesia<sup>50</sup>.

El vínculo entre la mariología y la eclesiología en la comprensión católica es de tal calibre, sostiene Barth, que la noción de maternidad se desliza hacia uno y otro lado con total soltura<sup>51</sup>. La *Mater ecclesiae* alumbra la función de la *Mater Ecclesia*. En la madre de Dios y madre de los creyentes, emerge el rostro y la misión de la madre Iglesia. En uno y otro caso aparece una posición y una función independientes a Dios en la obra de la salvación. El teólogo suizo ve claro que a la María que coopera con Dios haciéndose

---

<sup>48</sup> Ibid., 132-133: «Car c'est précisément dans la doctrine et le culte de Marie que réside par excellence l'hérésie de l'Eglise catholique romaine, hérésie à partir de laquelle toutes les autres s'expliquent parfaitement. Au sens du dogme marial, la “mère de Dieu” constitue très simplement le principe, le prototype et la somme de l'idée selon laquelle la créature humaine collabore (*ministerialiter*) à son salut sur la base d'une grâce prévenante; par conséquent, elle constitue aussi très exactement le principe, le prototype et la somme de l'Eglise elle-même».

<sup>49</sup> Cf. Ibid., 183: «L'incarnation ne saurait conduire à la mariologie et, par elle, à la doctrine de la bonté originelle de la créature ou de la sainteté infuse de l'Eglise».

<sup>50</sup> Es interesante constatar que un teólogo católico como Yves Congar también sentía rechazo por el modo en que la iglesia romana de entonces se relacionaba con la figura de María. Sus escritos de 1954, cuando tuvo que comparecer ante el Santo Oficio, tienen varias muestras de esto (cf. Yves Congar. *Diario de un teólogo (1946-1956)*. Madrid: Trotta, 2004, 331-332; 339; 344-345).

<sup>51</sup> Cf. Achim, D., 269.



madre de Jesucristo, le corresponde la Iglesia que hace nacer a Cristo en la eucaristía. A la María poderosa intercesora y mediadora de la gracia, le corresponde la Iglesia de los sacramentos. Dios necesita de la Iglesia, como necesitó del «sí» de María y aún necesita de su intercesión. Dentro del mundo la Iglesia es la colaboradora de Dios en la salvación<sup>52</sup>. Así como a María le atañe una dignidad y unos privilegios superiores a la demás creaturas, así también a la Iglesia se le deben reconocer un poder y una autoridad mayúsculos. Por eso, a la María de la Inmaculada concepción (1854) le corresponde la Iglesia de la infalibilidad papal (1870). Y concluye: «La Iglesia en la que se venera a María debe necesariamente entenderse como se entendió en el Concilio Vaticano [I], a saber: como Iglesia del hombre colaborando en la gracia sobre el fundamento de la gracia»<sup>53</sup>. Pero antes, luego de explicar que la mariología no puede ser considerada más que como paganismo, ya había sentenciado: «Allí donde María es “venerada”, allí donde toda la doctrina marial y la devoción que le corresponde se desarrollan, la Iglesia no existe»<sup>54</sup>.

#### *1.1.4. El conocimiento natural de Dios*

Dios se ha dado a conocer por su revelación. La Palabra de Dios revelada se identifica con Jesucristo, tal es el tema capital de la cristología para Barth. Él es el misterio que jamás cesará de serlo y que el hombre no debe pretender explicar porque «se trata de un verdadero punto de partida que solo se apoya en sí mismo y crea su propia evidencia»<sup>55</sup>. La revelación no es otra cosa que el misterio del *vere Deus vere homo*. Cualquier intento de decir algo sobre Dios el hombre o el mundo prescindiendo del acontecimiento Cristo

---

<sup>52</sup> En “El mensaje de la libre gracia de Dios” denuncia en la misma línea: «Porque es libre [la gracia], tiene y conserva su trono y puesto únicos en el propio Jesucristo; por ello el mensaje de la Iglesia puede y debe ser el mensaje de Jesucristo y nada más [...]. Es, y lo será siempre, una negación de su obra y una maldita idolatría querer repetir su sacrificio en un sacrificio ofrecido por manos humanas; adorarle y suplicarle a él, verdadero Dios y verdadero hombre, en una forma distinta de la suya propia; ponerle al lado a María como mediadora de todas las gracias y a todo un coro de tales medianeros; a él, Señor de su Iglesia, asociarle con un vicario humano; lo mismo que asignar al hombre un estado tal de gracia en virtud del cual pueda obtener para sí mismo y para los demás nuevas gracias. El hombre no es ni será nunca un corrededor, un co-centro, una fuente secundaria de la gracia» (*Ensayos teológicos*, 149-150).

<sup>53</sup> *Dogmatique I/2*, 135: «L’Eglise dans laquelle Marie est vénérée doit nécessairement se comprendre comme elle a été comprise au Concile du Vatican [I], à savoir: comme l’Eglise de l’homme collaborant à la grâce sur le fondement de la grâce».

<sup>54</sup> *Ibid.*, 132: «Là où Marie est “vénérée”, là où toute la doctrine mariale et la dévotion qui y correspond se développent, l’Eglise du Christ n’existe pas». En cambio, Barth expresó que admitiría más gusto una comparación de la Iglesia con José, caracterizado por su obediencia y su anonimato (cf. I. Podgorelec. “Marienrede, nicht Mariologie: Die Gestalt Marias bei Karl Barth”. *Forum katholische Theologie* 33, n.º 4 (2017): 298-299).

<sup>55</sup> *Dogmatique I/2*, 121: «Il s’agit-là d’un vrai point de départ qui ne repose que sur lui-même et crée sa propre évidence. La christologie aborde la révélation de Dieu en tant que mystère».

indefectiblemente conduce a la necesidad. La Iglesia antigua se esforzó por refutar toda racionalización del misterio afirmando el acontecimiento Cristo. Mostrar la imposibilidad humana de explicar o resolver el misterio de la revelación de Dios en Jesucristo es el objetivo de todas las fórmulas cristológicas que han decantado en las confesiones de fe<sup>56</sup>.

El teólogo de Basilea pretende denunciar toda devaluación del misterio. El concepto cristiano de revelación refiere a una intervención de Dios, su autocomunicación. Nuestra consideración del mundo y de la historia, nuestra introspección espiritual no tienen punto de comparación con la acción de Dios que revela y reconcilia en Jesucristo. Este misterio se impone por sí mismo porque está fuera de las órbitas de nuestra reflexión y de nuestra experiencia. «No es una metáfora para describir algo que el hombre pudiera descubrir por sí mismo en su propio corazón o en el universo»<sup>57</sup>, un concepto abstracto que el hombre terminaría por dominar y disponer a su voluntad. Únicamente aquel que ignora el misterio del Dios-hombre puede pensar que ha logrado conocer a Dios por sus propias facultades e intuiciones. Pero quien recibe la encarnación por lo que es, la reconoce como misterio permanente que exige contemplación, adoración y confesión<sup>58</sup>.

Sin embargo, Barth ve que a lo largo de la historia, sobre todo en los dos siglos previos, se registran diversas formas de reducción del Evangelio proponiendo una vía de acceso a la razón sin la necesidad de la fe. Estas explicaciones del misterio atentan contra la identificación de la Palabra de Dios con el hombre Jesucristo. Se refiere en particular a la empresa historicista del protestantismo moderno<sup>59</sup> y la devoción católica del corazón de Jesús. Ambos casos constituyen intentos de hacer más cercano a Jesucristo en detrimento de su divinidad, buscan hacer su persona más comprensible y razonable exaltando

---

<sup>56</sup> Cf. *Ibid.*, 116; *Credo*, 67-68.

<sup>57</sup> *Dogmatique I/2*, 115: «Elle n'est pas une simple métaphore servant à décrire quelque chose que l'homme aurait découvert lui-même dans son propre cœur ou dans l'univers [...]».

<sup>58</sup> Salvación y revelación siempre van juntas, por eso lo que Barth postula para la redención es análogo a lo que ocurre en la revelación. Ella acontece dialécticamente entre un Dios que ama infinitamente al hombre y una creatura pecadora que no lo busca y que protesta contra él. Por eso, sostiene González de Cardedal que para el teólogo de Basilea «esta revelación no es la consumación de sus esperanzas [del hombre] ni la confirmación de sus deseos o la legitimación de su autocomprensión como pecador, sino que cae verticalmente sobre su vida como rayo sobre el árbol descuajándolo y exigiendo obediencia» (González de Cardedal. *Fundamentos de Cristología I*, 340).

<sup>59</sup> Cf. *Dogmatique I/2*, 117-120. Barth critica específicamente las posturas de Johann Gottfried Herder (1744-1803), Albrecht Ritschl (1822-1889) y Adolf von Harnack (1851-1930). Otras apariciones más generales de la crítica al protestantismo moderno en *Credo*, 72 y *Ensayos teológicos*, 100-101.

unilateralmente su humanidad. Bajo estas propuestas de conocimiento natural de Dios pervive el orgullo del hombre pecador por autodivinizarse<sup>60</sup>.

El teólogo de Basilea descubre en la mariología esa misma aspiración. El catolicismo romano que hace de María una personificación de la sabiduría divina cree no necesitar de la revelación de Jesucristo. Ella procede enteramente de Dios pero existe en el interior del mundo en una relación natural e íntima con él. Aplicándole, como lo hace Scheeben, Prov 8, Eclo 24 y Sab 7, se hace de ella un principio femenino de Dios inserto en la constitución del mundo. El vínculo entre doctrina mariana y conocimiento natural de Dios está patente también en las reflexiones de Erich Przywara (1889-1972). Este postula en el *fiat* de María el culmen de la realidad creada que transparenta el misterio de Dios, la prueba de la *analogia entis*. Nuestro autor muestra lo que denuncia recogiendo estas palabras del teólogo católico:

«La *analogia entis* del catolicismo nos permite concebir el mundo como un todo, verdaderamente humanizado, que incluye el cuerpo y el espíritu, la comunidad y el individuo, ya que estas realidades están “abiertas” a Dios. Desde esta *analogia entis*, la criatura puede contemplar a Dios en su realidad incomparable, gracias a una analogía que va más allá de todas las analogías, y adquirir así una disponibilidad divina que culmina en la actitud de María: “Yo soy la sierva del Señor. ¡Que se haga en mí según tu palabra!”»<sup>61</sup>.

Barth ve aquí que la doctrina católica en torno a María representa el *summum* de la empresa que pretende hallar en este mundo un punto de encuentro con Dios fuera de Cristo. Por ello, nada le extraña que años después de la proclamación del dogma de la Inmaculada concepción haya llegado en la *Dei Filius* la canonización de la teología natural de Tomás de Aquino<sup>62</sup>. En sus diversas formas, la teología natural se trata siempre

---

<sup>60</sup> Cf. *Dogmatique I/2*, 126. Esta acusación de apoteosis fruto de la evolución descontrolada de la teología natural fue también acusada por Roger Mehl, entre otros teólogos protestantes (cf. S. de Fiores. *María en la teología contemporánea*, 84-86).

<sup>61</sup> Ibid., 133-134: «Przywara nous éclaire définitivement à cet égard quand il écrit: “L’*analogia entis* du catholicisme nous permet de concevoir le monde comme un tout, vraiment humanisé qui, qui inclut le corps et l’esprit, la collectivité et l’individu, en tant que ces réalités sont ‘ouvertes’ à Dieu. A partir de cette *analogia entis*, la créature peut contempler Dieu dans sa réalité incomparable, grâce à une analogie qui dépasse toutes les analogies, et acquérir ainsi une disponibilité divine qui culmine dans l’attitude de Marie : Je suis la servante du Seigneur. Qu’il me soit fait selon ta parole!” (*Religionsphilosophie katholischer Theologie*, 1926)».

La citada obra de Przywara se encuentra en: Alfred Baeumler und Manfred Schörter (Eds.). *Handbuch der Philosophie. Abteilung II. Beitrag E*. München-Berlin: R. Oldenbourg, 1926.

<sup>62</sup> Cf. *Dogmatique I/2*, 135.

del ensayo, la gran mayoría de las veces no explicitado y por eso tan pernicioso, de hablar de Dios y del hombre saltando a Jesucristo. Se parte de una idea de Dios que se cree encontrar en el mundo, en la historia o en el interior del hombre, evitando recibir con toda su verdad la afirmación evangélica: «El Verbo se hizo carne» (Jn 1, 14).

En este sentido, para Barth la mariología católica es análoga a la teología natural, pues se pone el punto de partida en la creación y en su capacidad, no en Dios y su libre decreto de gracia. De una y otra forma se rechaza recibir la revelación como lo que es: «la Palabra decisiva del Señor que es el Señor independientemente de nuestros juicios y de nuestras experiencias»<sup>63</sup>. Cualquier otro modo de ubicarse frente al misterio y de hablar de él que no sea la adoración y la confesión no es más que una forma disfrazada de pretender explicarlo y dominarlo desdeñando su libre gratuidad. Todo discurso que, con la excusa de asegurar su accesibilidad, quiera explicar la revelación por comparación con otras realidades del mundo, por las fuerzas de la historia o por el anhelo de nuestro interior no hace más que rechazar el misterio. La revelación es una obra única y exclusivamente de Dios que no puede estar determinada por ningún otro objeto exterior<sup>64</sup>.

Si la mariología católica pone como punto de partida de la redención a una criatura agradable a Dios en virtud de la gracia preveniente, la teología natural coloca como base de la revelación una realidad creatural que encuentra en el cosmos o en sí mismo. En una y otra doctrina se busca un «elemento de conexión»<sup>65</sup> entre Dios y la creación por fuera del misterio de Cristo. En la mariología se trata de una forma de asegurar la justificación rechazando lo que Dios en su misericordia nos otorga por la fe en Cristo; en la teología natural de garantizar el acceso al conocimiento de Dios en base a un objeto exterior que no acepta la incomprensible y abrumadora condescendencia de la revelación de Dios que supera toda inteligencia<sup>66</sup>. A Barth le parece claro que en estas doctrinas la iglesia católica muestra que no se ha enterado de nada. Si por medio de la mariología el hombre quiere

---

<sup>63</sup> Ibid., 121: «On ne voulait pas la [la révélation] recevoir comme la Parole décisive du Seigneur qui est le Seigneur, indépendamment de nos jugements et de nos expériences».

<sup>64</sup> En “La palabra soberana de Dios y la decisión de la fe” Barth declara: «La palabra de Dios no suena conjuntamente con otras palabras porque no hay segunda, ni tercera, sino una sola palabra de Dios; por ello no se la puede sumar a otras palabras ni se puede pretender escucharla de un modo “comprehensivo” (eclectico). O se la escucha de modo exclusivo o no de la escucha. Otras palabras solo pueden darle eco y respuesta» (*Ensayos teológicos*, 105)

<sup>65</sup> Cf. Ibid., 167. En traducción francesa «point d'accrochage»; en original alemán «Anknüpfungspunkt». Esta misma expresión había estado en medio de la discusión de Barth con Emil Brunner en la década de 1920 cuando luego de la publicación de la primera edición de *Carta a los romanos* Brunner acusaba a Barth de tratar a la humanidad como marioneta de Dios (cf. Christiane Tietz. *Karl Barth. Une vie à contre-courant*. Genève: Labor et fides, 2023. 348-350).

<sup>66</sup> Cf. *Dogmatique I/2*, 140.

justificarse a sí mismo por su acción meritoria es porque no ha comprendido su situación ante Dios, en todo marcada por la enemistad del pecado y el juicio divino. Del mismo modo, si por la teología natural pretende hablar de Dios a partir de una realidad del mundo, es porque no ha comprendido el milagro insospechado y absoluto de la revelación. Justificación por la fe y aceptación de la revelación están tan entrelazadas que:

«Solo aquel que es justificado por la fe en Jesucristo conoce verdaderamente su perdición, mientras que el hombre que es ajeno al perdón de Dios sigue creyéndose perfectamente capaz de justificarse a sí mismo. Así, es precisamente en el momento en que la conocemos verdaderamente cuando la revelación se nos aparece como el misterio que en realidad es y que nunca deja de ser»<sup>67</sup>.

## 1.2. LA MARÍA DEL EVANGELIO

Hemos dicho al comenzar este capítulo que el examen de Barth a la mariología católica no se enmarca exclusivamente en una polémica confesional en torno a la figura de María. Es innegable que su crítica repercute en tal ámbito de discusión, pero se dirige fundamentalmente a salvaguardar aquello que él considera innegociable en la confesión de la fe. Por ello, encontramos a la vez una valoración positiva de la madre del Señor que, según él, habla como corresponde al Evangelio. Reflexionando en torno a la encarnación Barth rescata a María del lugar aciago al que la teología liberal le había arrojado<sup>68</sup>. Para nuestro autor, el reconocimiento que le es debido no se articula según lo hace la tradición católica en su piedad, su culto y su teología, sino que se realiza en sintonía con el mensaje central e ineludible del Evangelio, el misterio de Cristo, *vere Deus vere homo*, el único mediador. Dará cuenta de que María es un personaje clave de los evangelios, ella es verdaderamente la virgen madre del Hijo de Dios encarnado y lo es porque ha sido elegida y favorecida para que se cumpla en ella lo imposible. De este modo, ella representa también a toda creatura que es objeto del amor misericordioso de Dios sin mérito alguno.

---

<sup>67</sup> Ibid., 160: «Seul celui qui es justifié para la foi en Jésus-Christ connaît réellement sa perdition, tandis que l'homme étranger au pardon de Dieu continue à croire qu'il est parfaitement capable de se justifier lui-même. Ainsi, c'est précisément au moment où nous la connaissons vraiment que la révélation nous apparaît comme le mystère qu'elle est en fait et ne cesse jamais d'être».

<sup>68</sup> Cf. S. de Fiores. *María en la teología contemporánea*, 94.

### 1.2.1. *María, madre de Dios*

Ya hemos dado cuenta de la defensa de Barth a la expresión «madre de Dios». Se trata de una atribución que se desprende directamente de la aceptación del misterio de la encarnación de la Palabra de Dios. En tanto que derivada, constituye una expresión legítima pero auxiliar o segunda respecto de lo central, la confesión del *vere Deus vere homo*. En otras palabras, una recta cristología exige la afirmación de la maternidad divina de María, pero es una afirmación que se realiza no especialmente en relación a ella, sino en tanto y en cuanto es la constatación del reconocimiento de la verdadera divinidad y la verdadera humanidad de Cristo.

En este sentido la expresión θεοτόκος, por una parte, muestra el alcance del «se hizo carne», pues «la encarnación no es una creación de la nada; por su madre, Jesucristo pertenece verdaderamente a la especie humana»<sup>69</sup>. Por otra parte, «traduce el hecho de que el que nació de María no era nada más ni nada menos que el Hijo de Dios»<sup>70</sup>. El que nació del Padre antes de todos los tiempos, el Hijo eterno del Padre que es igual a Dios, ha devenido en una existencia humana naciendo de María. El vocablo ἐγένετο de Jn 1, 14 indica un nacimiento humano a partir de una madre humana. Así, la afirmación de la maternidad divina de María constituye como un gozne en el que se articulan la confesión simultánea de Cristo como uno de la raza humana y como uno de la Trinidad. El fundamento y razón de ser del título «madre de Dios» es, entonces, cristológico-trinitario. Es una expresión que:

«Aclara y refuerza el *vere Deus* en ligación con el *vere homo*; precisa que la revelación y por tanto la Palabra de Dios y, por consecuencia, Dios mismo, no deben ser buscados en otra parte que no sea el niño nacido de la virgen María, y, viceversa, que en el niño nacido de la virgen María no es otra cosa que la revelación, la Palabra de Dios, es decir, Dios mismo»<sup>71</sup>.

---

<sup>69</sup> *Dogmatique I/2*, 127: «L'incarnation n'a pas été une création à partir de néant; par sa mère, Jésus-Christ appartient vraiment à l'espèce humaine». Medita Barth sobre el anuncio del ángel: «“Concebirás un hijo”. Por tanto, un hombre. No se trata de un ángel, de un espíritu, de una idea, de todas esas cosas grandes, elevada y bellas, sino de esta cosa sencilla y concreta en su enigma y significado infinito: un hombre». *Adviento*, 39.

<sup>70</sup> *Dogmatique I/2*, 128: «Mais ensuite et surtout, elle traduit le fait que l'être enfanté par Marie n'était rien d'autre ni rien de moins que le Fils de Dieu».

<sup>71</sup> *Ibid.*, 128: «L'expression “mère de Dieu” éclaire et renforce le *vere Deus* en liaison avec le *vere homo*; elle précise que la révélation et donc la Parole de Dieu et, par conséquent, Dieu lui-même, ne doivent pas être cherchés ailleurs que dans l'enfant né de la vierge Marie, et, inversement, que dans l'enfant issu de la

Dicho esto, lo siguiente sería preguntarse qué ha hecho María para llegar a ser la madre de Dios, qué significado comporta para su persona y cómo la posiciona en el misterio de la salvación. Lo primero que ha de quedar evidenciado, en la perspectiva de Barth, es que María es madre, no por su propia capacidad reproductiva, sino por una acción divina. Ella no llega a ser madre por su propia fecundidad biológica, sino que Dios la hace ser madre. La generación natural no puede por sí misma traer al mundo a su Señor y Salvador; no hay una obra de la creatura que pueda tornarse por ella misma en la revelación de Dios. Un hipotético hijo de María formado según la procreación humana jamás podría haber llegado a ser el Hijo eterno de Dios. Él no se revela en un hombre ya constituido por la generación humana, no adviene en una obra humana a la que se incorpora una vez ya hecha. La Palabra de Dios viene al mundo por su libre y soberana potestad, creando ella misma las condiciones de su revelación en la humanidad de Jesucristo<sup>72</sup>. Así, María es la madre de Dios porque el Hijo se hizo su hijo por el Espíritu<sup>73</sup>.

En segundo lugar, Dios no hace a María madre en virtud de alguna cualidad o capacidad espiritual. Ella es parte de la creación pecadora y rebelde contra Dios, por lo tanto, no hay nada en ella que atraiga el favor divino. María no merece ser madre de Dios. Esto no quiere decir que no pueda reconocerse en ella una persona ejemplar, sino que, en tanto criatura signada por el pecado, ella no puede por sí misma ofrecer nada agradable a Dios. Por ello, para Barth, el entrar de María en la historia de la salvación no puede interpretarse, como lo hace la mariología católica, en el sentido de una disposición activa, un espacio abierto en su persona preservado del pecado en el que Dios halle complacencia y sea vea movido a actuar<sup>74</sup>. María es una de nuestra raza y, por lo tanto, su naturaleza humana ha quedado marcada por el pecado. Todo pensamiento, toda palabra y toda obra humana están signadas por la desobediencia de la carne. Nada ha quedado preservado como un resto santo de bondad en el hombre luego de la caída.

«No es, pues, como si, en algún lugar, detrás de la malignidad de los seres y de las cosas, se escondiera una naturaleza humana que siguiera siendo buena y que pudiese comulgar

---

vierge Marie, il n'y a rien d'autre que la révélation, la Parole de Dieu, c'est-à-dire Dieu lui-même». Cf. *Esbozo de dogmática*, 114-115; *Credo*, 63.

<sup>72</sup> Cf. *Dogmatique I/2*, 175; *Credo*, 65-66.

<sup>73</sup> «[“Mi alma engrandece al Señor”] Es una palabra de la virgen María, que ha sido hecha madre, no como las mujeres llegan a ser madres, sino por el Espíritu Santo, por un milagro». *Adviento*, 56.

<sup>74</sup> Cf. *Dogmatique I/2*, 182.

con el ser de Dios. La caída es de todo el hombre: el hombre es lo que hace en el momento mismo en que desobedece a Dios. No hay plano superior donde el encuentro entre Dios y el hombre sea posible y real más que a través del misterio de la misericordia divina»<sup>75</sup>.

Solo en Cristo Dios se ha unido a la naturaleza humana pecadora. María se encuentra con Dios y es hecha madre del Hijo por lo que él realiza en el momento de la encarnación y no por una condición personal suya. Nada hay intrínseco a su naturaleza que pueda considerarse una apertura para la comunicación con Dios. No existe en la humanidad pecadora un deseo noble y genuino por obedecer a Dios que haga pronunciar espontáneamente el *fiat*. Solo en virtud de la gracia de Cristo el hombre recibe la capacidad de entrar en comunión con Dios. Ciertamente, María es «como la puerta de entrada de la revelación a este mundo»<sup>76</sup>. Pero no es una puerta que puede abrirse o cerrarse según su voluntad, sino que es una que Dios mismo abre. Él es quien concede a esta puerta el poder abrirse a su acción. María en la encarnación es capacitada para ser la madre de Dios; de suyo no podía serlo ni desde sus posibilidades biológico, ni desde su realidad espiritual. Ella es madre de Dios no por mérito propio, sino por el querer y la acción de Dios. De ahí que, en definitiva, todo el interés teológico y creyente alrededor de la maternidad divina de María es siempre puramente cristológico. «Si hablamos de María, no es jamás a causa de ella, sino siempre para resaltar la verdadera humanidad de Cristo, o para subrayar su verdadera divinidad»<sup>77</sup>.

### 1.2.2. *María, virgen*

La virginidad de María es la contracara de la maternidad divina. Si ser madre biológica refiere a la verdadera encarnación de la Palabra, ser virgen señala al origen divino del fruto de su vientre. En este punto, Barth parece estar más enfocado en combatir la negación de la concepción virginal por parte del protestantismo liberal que en discutir con la doctrina católica de la «virginidad perpetua» de María. No tiene ningún reparo en

---

<sup>75</sup> Ibid., 182: «Il n'est donc pas comme si, quelque part, derrière la malignité des êtres et des choses, se tenait cachée une nature humaine restée bonne, qui pourrait sans autre communier avec l'être de Dieu. La chute est celle de l'homme tout entier: l'homme est ce qu'il fait au moment même pu il désobéit à Dieu. Il n'existe aucun plan supérieur ou la rencontre de Dieu et l'homme soit possible et réelle autrement que par le mystère de la miséricorde divine».

<sup>76</sup> Ibid., 175: «Marie, en tant que vierge, devient la mère du Seigneur afin d'être ainsi comme la porte d'entrée de la révélation dans le monde».

<sup>77</sup> Ibid., 130: «Si on y parle de Marie, ce n'est jamais à cause d'elle, mais toujours soit pour souligner la vraie humanité du Christ, soit pour souligner sa vraie divinité».



llamar a María «virgen» prácticamente cada vez que la menciona. Lo hace en virtud del «milagro de Navidad» (*das Wunder der Weihnacht*), es decir, en atención al signo con el que se manifiesta el misterio de la encarnación, pero evidencia una decisión de caracterizar con ese nombre a la persona de María.

Dado que su frente de batalla es la defensa irrestricta de la concepción virginal de Cristo, Barth no riñe demasiado contra la virginidad perpetua de María, lo cual no significa que la acepte. De hecho, refiriéndose al Concilio de Letrán del 649 (DH 502) considera la descripción *virginitas ante partum, in partu et post partum* como el primero de los privilegios marianos que irá asentando la doctrina de la inmaculada concepción<sup>78</sup>. Sin embargo, es llamativo que no ataque la expresión «siempre virgen» (ἀειπαρθένος) que en el 553 ya usaba el Concilio de Constantinopla (DH 422). Parece advertir, en todo caso, el peligro de prestar demasiada atención a María considerando los pormenores de su virginidad. Si lo único que interesa es el sentido cristológico de las afirmaciones, la concepción virginal habla directamente de Cristo, no así la virginidad perpetua. Mas luego de rechazar la interpretación inaceptable de la virginidad total como fundamento de la pura disponibilidad de María y de su relación nupcial con Dios, esta puede ser considerada una expresión accesorio que sirve para defender y reforzar lo único que realmente es dogma de fe, que la Palabra se hizo carne en la virgen<sup>79</sup>.

Para nuestro autor la virginidad de María refiere a la identidad de Cristo. El hecho de que ella haya sido virgen al concebir a Cristo no comporta ni atributo ni mérito, sino que constituye el signo que indica la exclusiva primacía divina en el misterio de la encarnación<sup>80</sup>. Sin embargo, y aquí yace el quicio argumentativo de Barth, no se trata de un signo accesorio, el cual pueda indiferentemente aceptarse o no sin repercusión en el conjunto de la fe porque «una comprensión correcta de la revelación, la gracia, la fe y la investigación teológica en general depende de cómo sepamos reconocer también el

---

<sup>78</sup> Cf. *Ibid.*, 130.

<sup>79</sup> Cf. I. Podgorelec. “Marienrede, nicht Mariologie: Die Gestalt Marias bei Karl Barth”, 291-293. El tratamiento de Barth de la virginidad perpetua tiene bastante semejanza con el recurso a la «jerarquía de verdades» que hace el Grupo Les Dombes. Reconociendo que hace falta un estudio más profundo del tema, este considera que, si se salvaguarda la divinidad de Cristo y la concepción virginal, la aceptación de la virginidad perpetua de María no constituiría un obstáculo para la pertenencia a la misma Iglesia (cf. Grupo Les Dombes, 301-302).

<sup>80</sup> Los milagros en general, incluida la virginidad de la madre de Jesús, ciertamente despiertan admiración pero no son más que señales del acontecimiento realmente novedoso y decisivo que es el hombre nuevo, Jesucristo (cf. *Introducción a la teología evangélica*, 89-91).

significado positivo del milagro de Navidad»<sup>81</sup>. La virginidad de María reconocida en el advenimiento de Cristo al mundo es el milagro inherentemente ligado al misterio de la revelación. Ocupémonos, entonces, del «milagro de Navidad» que es el acontecimiento en donde nuestro autor reflexiona sobre el significado de que María haya sido una mujer virgen.

La concepción de Cristo por el Espíritu Santo y su nacimiento de la virgen María son atestiguados por el NT (Lc 1, 26-38 y Mt 1, 18-25) y están firmemente asentados en el dogma eclesial. El teólogo suizo muestra que las confesiones de la fe contienen formulada desde los primeros siglos, de uno u otro modo, la expresión «*Conceptus est de Spiritu Sancto, natus ex Maria virgine*»<sup>82</sup>. Cada afirmación constituye respectivamente la cara positiva y la cara negativa de una misma realidad. La concepción virginal y el nacimiento milagroso de Cristo forman un dogma de fe relativo al misterio de la encarnación. En este sentido, se trata de un dogma segundo (no secundario) respecto de la verdadera divinidad y verdadera humanidad de Cristo. Su rol es formal, pues habla del carácter inconcebible y de la facticidad histórica de la revelación. Por eso, aunque se pueda distinguir el milagro de Navidad del misterio del *Emmanuel*, jamás se pueden separar<sup>83</sup>. De hecho, la negación del dogma del nacimiento virginal delata que no se ha recibido correctamente el misterio de la encarnación. Tan es así que, «nos encontramos aquí frente a un dogma que, hasta los tiempos modernos, fue aceptado y enseñado como evidente unánimemente por católicos y protestantes»<sup>84</sup>. De ahí que Barth someta a discusión las posiciones de Friedrich Schleiermacher (1768-1834), Paul Althaus (1888-1966) y Emil Brunner (1889-1966), que de uno u otro modo atentan contra la concepción virginal de Cristo<sup>85</sup>.

*Natus ex Maria virgine* relata el hecho de que Jesucristo ha comenzado a existir como nunca nadie lo ha hecho y orienta la fe hacia el misterio de su identidad. Si todos los hombres han nacido de una mujer embarazada por la intervención de varón, aquel ha

---

<sup>81</sup> *Dogmatique I/2*, 173: «Une juste compréhension de la révélation, de la grâce, de la foi et de la recherche théologique en général dépend donc de la manière dont nous saurons reconnaître également la signification positive du miracle de Noël».

<sup>82</sup> Cf. *Ibid.*, 161-166. Barth explica que la aparición en los Símbolos de esta expresión está fundada en el mensaje de la Escritura. Afronta las dificultades materiales de tal fundamento para concluir en la conveniencia interna y la importancia objetiva de estos pasajes en el testimonio evangélico.

<sup>83</sup> Cf. *Esbozo de dogmática*, 118; *La Confession de Foi de l'Eglise*, 45; *Credo*, 63.

<sup>84</sup> *Dogmatique I/2*, 162: «[...] nous nous trouvons ici placés en face d'un dogme qui, jusqu'à l'époque moderne, a été accepté et enseigné comme allant de soi par les catholiques et les protestants unanimes».

<sup>85</sup> Cf. *Ibid.*, 167-172. En última instancia para Barth el gran problema de estos y otros autores es pretender reemplazar la fe por su «intuición» (cf. *Introducción a la teología evangélica*, 127). Para un paneo de las actuales dificultades científicas y exegéticas en torno a la concepción virginal: Dominique Cerbelaud. *María. Un itinerario dogmático*. Salamanca-Madrid: San Esteban-Edibesa, 2005, 26-35.

nacido de una mujer virgen, es decir, sin el poder de la fecundidad humana<sup>86</sup>. Por ello, el signo de la virginidad de María es eminentemente cristológico, pues «nacido de la virgen María» confiesa que la venida del Hijo de Dios al mundo se produce de una manera radicalmente distinta de la de todos los demás seres humanos de la historia, y esto para manifestar la majestad de Dios y la creación del «hombre nuevo» (cf. Ef 4, 24). En el *natus ex Maria virgine* todo se refiere a la libre determinación de la Palabra de Dios que se encarna. Jesucristo viene al mundo con una acción que señala la soberanía de Dios sobre toda creatura<sup>87</sup>. El nacido de la virgen María es una existencia humana nueva, «es a la vez una ruptura y un comienzo radicalmente nuevo dentro de la inmanencia del pecado»<sup>88</sup>. Se trata de una «nueva creación» (cf. 2 Cor 5, 17) en el interior de la antigua. La encarnación se realiza por un acto creador de Dios en María, no por las fuerzas o potencialidades de la creación ya constituida, sino por la iniciativa divina. La humanidad de Cristo presupone la humanidad de María, en cuanto que una realidad nueva nos es dada por Dios en la realidad antigua<sup>89</sup>.

La revelación histórica de Dios en Jesucristo (*natus*) tienen lugar dentro y en contra de la antigua humanidad (*ex Maria virgine*). El dogma del nacimiento virginal es, en definitiva, custodia del modo en que Dios ha querido que conozcamos la victoria del pecado original cumplida en Jesucristo. «Según la Escritura y la confesión de fe, Jesucristo no es el nuevo Adán porque nació de una virgen, pero el hecho de que sea el nuevo Adán está indicado y significado por su nacimiento virginal»<sup>90</sup>. Este milagro nos reenvía a la incomprendibilidad del misterio diciendo una y otra vez: no la antigua

---

<sup>86</sup> Poder activo masculino y pasividad receptiva femenina es un esquema relacional del que Barth se sirve para interpretar la función de María y de la Iglesia (cf. C.P. de Stigter. "Conceiving Mary's agency: towards a Barthian Mariology", 394-396).

<sup>87</sup> Cf. *Dogmatique I/2*, 115; 173-174. Cf. *La Confession de Foi de l'Eglise*, 39. La encarnación es una acción libre y soberana de Dios sobre la creación. La Palabra de Dios entra en la existencia de la carne pecadora sin dejar de ser lo que es y muestra su señorío sobre el mundo caído. En el hombre Jesús, Dios manifiesta su poder sobre toda la creación separada de él. «La existencia de Jesucristo es la soberana decisión sobre la existencia de todo ser humano» (*Esbozo de dogmática*, 105) «Su omnipotencia [de Dios] vive y obra en su Palabra. Su Palabra nos crea, nos gobierna y nos lleva. Por tanto, la omnipotencia de Dios se concentra y se condensa en su revelación» (*Adviento*, 45). «El auténtico acto soberano de la palabra de Dios es precisamente su existencia como el hombre Jesucristo, en quien el Hijo eterno de Dios asumió nuestra naturaleza, hizo propia su condición de criatura; pero también tomó sobre sí la maldición que aquella había merecido, para compartir a su vez con ella su señorío divino» (*Ensayos teológicos*, 102).

<sup>88</sup> *Dogmatique I/2*, 176: «Dès lors cette existence implique à la fois une rupture et un commencement radicalement nouveau au sein de l'immanence du péché». Cf. *La Confession de Foi de l'Eglise*, 41; *Credo*, 69-70.

<sup>89</sup> Cf. *Dogmatique I/2*, 174; *Esbozo de dogmática*, 116.

<sup>90</sup> *Dogmatique I/2*, 177: «D'après l'Écriture et la confession de foi, Jésus-Christ n'est pas le nouvel Adam parce qu'il est né d'une vierge mais le fait qu'il est le nouvel Adam est indiqué et signifié par sa naissance virginale».

creación, no las fuerzas del hombre, sino la libre y soberana acción de Dios en el hombre por Jesucristo, la nueva creación. El nacimiento virginal es el signo del juicio al hombre viejo que es provocado por la gracia del hombre nuevo. La Palabra de Dios adviene por sí misma y expone al hombre pecador en su contradicción. La gracia llega por la puerta estrecha y el camino angosto del juicio y el hombre solo puede recibirla «en la fe y en la humillación, después de mucho sufrimiento y resistencia»<sup>91</sup>.

*Natus ex Maria virgine*, entonces, es el evento en el que la criatura es alcanzada por la misericordia de Dios. El milagro de Navidad es un acontecimiento que tiene al hombre por objeto. El hombre, cuya existencia está emplazada en la desobediencia, no tiene nada que aportar en la revelación y la reconciliación. La existencia humana está atravesada por la preexistencia del pecado, por eso todas sus obras están inevitablemente marcadas por la rebeldía y la desobediencia. En la reflexión de Barth, «nacido de la virgen María» proclama que el hombre no puede salvarse a sí mismo, solo Dios y él mismo haciéndose uno de nosotros, aunque permaneciendo en todo momento libre y soberano de la criatura, puede realizar la reconciliación. La concepción virginal de Cristo indica que el hombre, a pesar de él y en juicio contra él, es rescatado de su existencia del pecado y es justificado para entrar en comunión con Dios por un milagro de la gracia. Habla de la negación del poder de la criatura, exhibe el juicio sobre la carne de pecado, manifiesta la libre, soberana e indulgente misericordia de Dios. Consecuentemente, advierte el teólogo de Basilea, el dogma del nacimiento virginal también nos enseña que no se debe dar un puesto dogmático independiente ni a la persona, ni al sexo de María, tampoco a la naturaleza humana como tal, porque en la encarnación Dios es el único sujeto y el hombre es objeto de su acción<sup>92</sup>.

¿Cuál es, entonces, el significado de la virginidad de María? Ante todo, su sentido es negativo, es decir, el hecho de que haya sido virgen nos habla de su impotencia ante lo acontecido. La virginidad de María en sí misma no constituye una condición que la capacite a ser la madre de Dios. Virginidad significa, por el contrario, impotencia, desposesión, nulidad y, en consecuencia, pasividad y recepción. Como se explicó con respecto a la maternidad divina, María se convierte en madre de Dios porque él actúa en su incapacidad biológica y espiritual. Ni la virginidad es algo que la joven tenga para

---

<sup>91</sup> Ibid., 175: «[...] mais l'homme ne peut accepter ce qui lui arrive que dans l'humiliation, après beaucoup de souffrance et de résistance».

<sup>92</sup> Cf. Ibid., 183.

ofrecer a fin de que Dios le responda, ni él necesita de su virginidad para realizar su obra. En todo caso, Dios se sirve de su virginidad para dar un signo de que en la salvación actúa exclusivamente él en su libertad y soberanía sin necesitar ninguna contribución de la creatura. La virginidad de María participa del pecado al igual que toda la creación, no es una cualidad que agrada a Dios y lo mueve a actuar. Dios es libre y obra soberanamente donde él quiere y como él quiere. Él elige esa joven virgen para señalar que lo ocurrido en ella es una ruptura y nuevo comienzo de la humanidad. El único papel de María es estar disponible y recibir. Ella deja hacer a Dios. Su virginidad constituye, no la pureza agradable a Dios, sino el signo de la gracia que alcanza al hombre allí donde se encuentra y del juicio de Dios a la naturaleza pecadora.

«La virgen representa, en efecto, la criatura humana sin poder, sin querer, sin potencia creativa y soberana, que sólo puede recibir, estar disponible, esperar. Es precisamente el ser humano así despojado y reducido a la pasividad, la virgen, quien se convierte en madre del Hijo de Dios. Seamos claros: no lo es, llega a serlo; y no llega a serlo en virtud de una aptitud personal, sino que recibe esta aptitud en el momento de la encarnación. No sucede que este ser humano sin poder, sin querer, sin poder creador y cuyo papel consiste sólo en estar disponible y recibir, poseyera por sí mismo una cualidad o una dignidad válida ante Dios y que lo hiciese capaz de cooperar en la obra divina. En otras palabras, es imposible considerar la virginidad en sí misma como un puente de inserción de la gracia divina en el hombre»<sup>93</sup>.

La nulidad de la existencia pecadora ante Dios, la incapacidad de la creatura para conocer a Dios y relacionarse con él, es manifestada por la virginidad de María. María no conserva la pureza original que agradó a Dios. Eso es lo que pretende hacer creer el dogma mariano católico al concederle toda serie de privilegios desde su concepción. El poder ser madre de Dios es acción divina en la impotencia de María en el preciso momento de la encarnación. Así, el dogma de la concepción virginal preserva algo esencial de la fe: la

---

<sup>93</sup> Ibid., 179: «La vierge représente, en effet, la créature humaine sans pouvoir, sans vouloir, sans puissance, créatrice et souveraine, qui ne peut que recevoir, être disponible, attendre. C'est précisément l'être humain ainsi dépouillé et réduit à la passivité, la vierge, qui devient la mère du Fils de Dieu. Entendons-nous bien : elle ne l'est pas, elle le devient; et elle ne le devient pas en vertu d'une aptitude personnelle mais elle reçoit cette aptitude au moment de l'incarnation. Les choses ne passent pas comme si cet être humain sans pouvoir, sans vouloir, sans puissance créatrice et dont le rôle consiste uniquement à être disponible et à recevoir, possédait par lui-même une qualité ou une dignité valable devant Dieu et qui le rendrait capable de coopérer à l'œuvre divine. Autrement dit, il est exclu de considérer la virginité en soi comme un pont d'insertion de la grâce divine en l'homme».

gratuidad de la salvación que se nos regala en Cristo y la imposibilidad de colaborar con Dios en su justificación. No hay capacidad de Dios en el hombre y la virgen lo retrata perfectamente, ella está allí solo recibiendo a Dios. Es él quien abre la puerta para su revelación al mundo, así como es él quien agracia al hombre. Este no puede abrir por sí mismo la puerta a Dios, de modo que pudiera jactarse a sí mismo diciendo: «Ven, Señor, entra que ya tengo mi casa abierta y hay un sitio dispuesto». Dios no es forzado a actuar por las obras que los hombres le presentan. En el milagro de Navidad la creatura solo participa como objeto su amor incomprensible.

El hecho de que el Salvador nazca de una mujer virgen indica que la naturaleza humana no tiene ni derechos ni méritos que hacer prevalecer ante Dios, solo puede ponerse ante él recibiendo su acción gratuita. La única gloria es de Dios que libre y soberanamente obra la salvación *propter nos*. A través la virginidad de María se nos dice que no hay cabida para la autoglorificación del hombre que sobreviene en la doctrina católica del mérito. Que Dios actúe en ella para hacerla «puerta de entrada de la revelación» señala el juicio de la naturaleza humana pecadora. La revelación y la reconciliación se dirigen al hombre caído, al que a causa de su desobediencia perdió su integridad espiritual y no puede ir al encuentro de Dios. Eso es justamente lo que viene a mostrar la virginidad de María: que la naturaleza humana es incapaz de dar nada a Dios a causa de su pecado y, sin embargo, los hombres son los destinatarios de la gracia. Así, en la paradoja de una virgen madre parece resonar el eco de la tesis 42 de Lutero: «*simul iustus et peccator*».

El Señor ha manifestado su misericordia poniendo sus ojos en la humillación de la virgen (cf. Lc 1, 48-49). Con esa mirada se señala que el hombre cumple su rol recibiendo un don inmerecido. Por María que acoge la acción de Dios entendemos que «el hombre entra en escena, pero no es para colaborar con Dios, para afirmar su independencia o para imponer sus maneras de ver; es sólo para manifestar esta disponibilidad y esta receptividad que ya es obra de Dios en él»<sup>94</sup>. La sierva del Señor proclama que la salvación no viene por «el hombre consciente de sí mismo, de su voluntad y de su potencia creadora, el hombre que quiere colaborar con Dios, el hombre dominado por el eros es incapaz de convertirse en instrumento de la gracia divina»<sup>95</sup>.

---

<sup>94</sup> Ibid., 179: «L'homme entre en scène, mais ce n'est pas pour collaborer avec Dieu, pour affirmer son indépendance ou pour imposer ses manières de voir; c'est uniquement pour manifester cette disponibilité et cette réceptivité qui sont déjà l'œuvre de Dieu en lui».

<sup>95</sup> Ibid., 180: «L'homme conscient de lui-même, de son vouloir et de son pouvoir créateur, l'homme qui se veut collaborateur de Dieu, l'homme dominé par l'éros et impropre à devenir un instrument de la grâce

La virgen ha concebido y dado luz a un niño, esto tiene para nuestro autor un sentido muy preciso en la economía divina que nos justifica: todo lo ha hecho Dios por amor al hombre. El mensaje de toda la Escritura es que el hombre inmerecidamente es destinatario de la condescendencia divina que lo salva. Por eso, la virgen María «es a la vez el punto culminante del Antiguo Testamento y el primer personaje neotestamentario». Ella «es y representa al hombre que es objeto del milagro de la revelación»<sup>96</sup>.

«En el Nuevo Testamento la grandeza de María, como entendió admirablemente Lutero en su explicación del *Magnificat*, consiste en que todo el interés que ella suscita es trasladado al Señor, que su “bajeza” (ταπεινωσις, Lc 1, 48) y la gloria divina que la ilumina no permiten que su persona sea objeto de una consideración, doctrina o revelación particular [...] No es necesario que, en este papel subordinado, permanezca como un personaje anónimo o insignificante. María, en su muy revelador anonimato, es importante, precisamente porque ella es sólo la que recibe, la que es “agraciada”; es por esta razón que es un elemento esencial del mensaje bíblico»<sup>97</sup>.

María es un personaje indispensable en la historia de la salvación como representante de Israel y de la Iglesia<sup>98</sup>. Pero de ahí no brota la necesidad de construir una doctrina teológica en torno a su persona. Pues, al igual que en todos los ministerios que presenta el NT (pensemos, por ejemplo, en el de los apóstoles), lo que realmente importa no es la persona, sino el encargo del Señor. Podría, entonces, elaborarse una teología de la elección divina, de la misión evangélica, mas no del hombre que es encomendado. María

---

divine». Cf. *La Confession de Foi de l'Eglise*, 44. «Dios no ha elegido al ser humano en su orgullo y su obstinación, sino en su flaqueza y su humildad» (*Esbozo de dogmática*, 117).

<sup>96</sup> *Dogmatique I/2*, 129: «Comme Jean Baptiste, Marie est à la fois le point culminant de l'Ancien Testament et le premier personnage néotestamentaire [...]. Tout simplement, elle est et représente l'homme qui es l'objet du miracle de révélation».

<sup>97</sup> Ibid: «Dans le Nouveau Testament la grandeur de Marie, comme Luther l'a admirablement compris dans son explication de *Magnificat*, consiste dans le fait que tout l'intérêt qu'elle suscite est reporté sur le Seigneur, que sa “bassesse” (ταπεινωσις, Lc 1, 48) et la gloire divine qui l'éclaire ne permettent pas de faire de sa personne l'objet d'une considération, d'une doctrine ou d'une révélation particulières [...] Il n'est pas nécessaire que, dans ce rôle subordonné, elle reste un personnage anonyme ou insignifiant. Marie, dans son effacement si hautement révélateur, est importante, précisément parce qu'elle est uniquement celle qui reçoit, celle qui est “graciée”; c'est à ce titre qu'elle est un élément indispensable du message biblique». Cf. Lutero, Martín. *El Magnificat*. Salamanca: Sígueme, 2017, 45-57.

<sup>98</sup> «Al terminar su cántico de alabanza, María se hace de nuevo atrás, a la fila de los hombres del Adviento; otra vez no es más que un miembro del pueblo de Israel [...]. Tal me parece ser el sentido de este cántico de alabanza; la Iglesia dice con María, mejor, en María: “Mi alma engrandece al Señor”, y más lejos: “Ha puesto sus ojos en la humildad de su esclava” [...]» (*Adviento*, 67-68). Es interesante atender a la reflexión de Barth en *Esbozo de dogmática*, 92-97 respecto de la misión de Israel teniendo en cuenta todo esto.

con su virginidad pone en evidencia que la elección y la misión siempre refieren a Cristo, y solamente a él. El ministerio que el Señor encomienda jamás pone al hombre a la par de Dios. Barth entiende que esa acción asociada entre la creatura y su Creador es sostenida en la enseñanza católica de la «nueva Eva» exagerando el paralelismo Eva-María formulado por Justino, Ireneo y Tertuliano<sup>99</sup>. Para él, una correcta lectura del relato de la caída (Gn 3) desde el horizonte neotestamentario debe dar cuenta de que Eva no juega nunca un papel independiente junto al de Adán, así como María nunca es una socia de Cristo. La virgen cumple su función mostrando lo contrario: su dignidad reside en la humilde impotencia con la que recibe al Señor.

### 1.2.3. *María, la favorecida por Dios*

María es virgen y como virgen impotente es quien escucha: «χαῖρε, κεχαρισμένη, ὁ κύριος μετὰ σοῦ» (Lc 1, 28) y «εὐρες γὰρ χάριν παρὰ τῷ θεῷ» (v. 30). Con sorpresa ella se sabe destinataria del favor divino. Escucha la promesa del ángel, confía y responde dejando hacer a Dios. ¿Qué ha podido hacer ella en tal evento de gracia si se encuentra implicada en el pecado? Para Barth, la María del NT respondería: Nada. Pues escuchar y recibir, creer y responder son don de Dios. La encarnación del Hijo por obra del Espíritu Santo ocurre solo porque «en virtud de un acto de justificación y santificación divina, la naturaleza humana es capaz de abrirse a la presencia y a la acción de Dios»<sup>100</sup>. La virgen representa a la humanidad que solo por un milagro de la gracia puede entrar en comunión con Dios. Por lo tanto, no se ha dicho todo de María si solo se dice: virgen, impotente, no merecedora; también se ha de decir: mirada, elegida, favorecida, llena de gracia.

Respecto de las palabras «has hallado gracia delante de Dios», Barth medita: «Esto no significa en el lenguaje bíblico que María haya buscado antes la gracia. No se puede buscar la gracia; sólo se puede encontrar la gracia. La gracia es justamente que Dios haya encontrado a un ser que no le buscaba, que se alejaba de Él»<sup>101</sup>. El rol positivo de la mujer

<sup>99</sup> Cf. *Dogmatique I/2*, 130.

<sup>100</sup> Ibid., 183: «C'est en vertu d'un acte de justification et de sanctification divines que la nature humaine est rendue capable de s'ouvrir à la présence et à l'action de Dieu».

<sup>101</sup> *Adviento*, 36. La traducción de Lc 1, 28-30 ofrece diversas complejidades. Las opciones hechas dependen de la interpretación teológica e inciden en ella. La exégesis protestante ha tendido a ver a la elegida por Dios, favorecida por su amor, poniendo de relieve la iniciativa divina y evitando ver en María una criatura transformada por la gracia, agradable a Dios (cf. José Ramón García-Murga, *María-Mujer-Iglesia*. Madrid: San Pablo-Universidad Pontificia Comillas, 2012, 24-25). Por su parte, la interpretación católica con el *gratia plena* ha hecho pesar el sentido de plenitud que ocasionalmente tiene *kecharitomenē*. La mariología posterior lo tomó como una corroboración de la posesión personal de gracias y privilegios (cf. Raymond Brown, et al. *María en el Nuevo Testamento*. 6.ª ed. Salamanca: Sígueme, 2024, 127-129).



en la encarnación es simplemente el hecho de que haya sido «elegida, agraciada y cualificada independientemente del hombre y de su vínculo con él, para convertirse en receptáculo del Dios eterno en la tierra, θεοτόκος, y esto a pesar del pecado del que sigue siendo culpable al igual que el hombre»<sup>102</sup>. María, a pesar de su pecado, fue elegida y capacitada por Dios para la función que tenía que desempeñar al concebir a Cristo. Por su virginidad es la impotente, por la elección de Dios es la favorecida.

«La virginidad de María en el nacimiento del Señor implica la negación, no del hombre ante Dios, sino de las posibilidades y aptitudes del hombre para conocer y asir a Dios. Pero si las posee –como es patente en María– significa estricta y exclusivamente que las recibe, que le son confiadas. De ninguna manera podría reivindicarse a sí mismo por ello, como tampoco María en la historia de la Anunciación podía reivindicar el hecho de que algún día sería la madre del Mesías. No puede sino reconocer por el “*Ecce ancilla Domini!*” lo que realmente llegó a ser por Dios y ante Dios, sin comprenderlo ella misma»<sup>103</sup>.

Para el teólogo suizo la respuesta de María al anuncio del ángel es un don de Dios que se impone por sobre su condición pecadora. Ella se reconoce como la sierva que obedece a la orden de su Señor<sup>104</sup>. Esta servidumbre no se trata de una obra de la creatura, no es una posibilidad natural y por lo tanto no constituye algo que el ser humano ofrezca a Dios. María no se pone al servicio de la Palabra por sus propias fuerzas, sino porque Dios la mira en su humillante condición. Al elegirla le da la gracia de hacer lo único que puede hacer el hombre cuando Dios le habla: responder. «El hecho de que María haga esto, y

---

Según este trabajo ecuménico la clave de interpretación de estas palabras está en el tema bíblico de la «hija de Sión» (cf. *Ibid.*, 129-135).

<sup>102</sup> *Dogmatique I/2*, 183: «En signe de cette grâce, la femme est choisie, agréée et qualifiée indépendamment de l’homme et de son lien avec lui, pour devenir le réceptacle de Dieu éternel sur la terre, θεοτόκος, et cela malgré le péché dont elle ne laisse pas d’être coupable au même titre que l’homme». Cf. *Credo*, 71-72.

<sup>103</sup> *Dogmatique I/2*, 76. «La virginité de Marie dans la naissance du Seigneur implique la négation, non pas de l’homme devant Dieu, mais bien des possibilités et des aptitudes de l’homme à connaître et à saisir Dieu. S’il les possède cependant –comme cela est patent chez Marie– cela signifie rigoureusement et exclusivement qu’il les reçoit, qu’elles lui sont confiées. Il ne saurait en aucune manière s’en prévaloir, pas plus que Marie, dans le récit de l’Annonciation, ne pouvait se prévaloir du fait qu’elle serait un jour la mère du Messie. Il ne peut que reconnaître par le “*Ecce ancilla Domini!*” ce qu’il est devenu en fait par Dieu et devant Dieu –sans le comprendre lui-même».

<sup>104</sup> En Lc 1, 38 Barth realza la soberanía de Dios ante la que el hombre debe someterse. La exégesis protestante ha ido valorando cada vez más las palabras de María en la Anunciación. Su respuesta constituye el reflejo de la totalidad imagen que Lucas pretende dar de la virgen. Ella aparece como la primera discípula que le basta con escuchar y cumplir la Palabra de Dios (cf. Brown, R. et al. *María en el Nuevo Testamento*, 126-127). La respuesta al ángel tiene un carácter ejemplar por ser manifestación de su obediencia y su servicio al plan de salvación (cf. François Bovon. *El evangelio según San Lucas (Lc 1, 1-9,50)*. Salamanca: Sígueme, 2015, 116; Joel B. Green. *El Evangelio de Lucas (1-9)*. Salamanca: Sígueme, 2021, 165-166).

con ello la criatura diga sí a Dios, pertenece de por sí a la gran excepción de la que es objeto el hombre por parte de Dios»<sup>105</sup>.

Por una «gran excepción» María asintió a la Palabra, ¿no suena esto familiar a un católico? Lo abordaremos luego. Sigamos reflexionando en que la virgen fue favorecida y al creer en la promesa de Dios, obró en ella el Espíritu Santo.

«*Conceptus est de Spiritu Sancto*» es la cara positiva del milagro de Navidad. Subraya que Dios, solo y exclusivamente él, es el autor de su comunicación definitiva a la creación en Cristo. Aquello que la virginidad no puede dar es dado por el Espíritu Santo. Así, lo que ocurre en María en la encarnación es una obra de Dios. En la revelación, «misterio de la unión de Dios y del hombre en Jesucristo (unión de dos naturalezas), indicado por el milagro de Navidad (nacimiento virginal de Jesucristo)»<sup>106</sup>, Dios irrumpe con su amor. Él actúa en la impotencia y en la debilidad mostrando su poder (cf. 1Cor 12, 9). Como la encarnación, la fe es una acción poderosa del Dios en el hombre. Escuchar, recibir y concebir la Palabra no es fruto de posibilidades naturales. Del mismo modo, la fe es un don que Dios da al hombre para que se abra y lo reciba. No es una disposición que surja espontáneamente. La humanidad signada por el pecado no tiene tal apertura natural a Dios. Se llega a creer porque él libera de la existencia de pecado que impide buscarlo<sup>107</sup>. Y así, al ser liberado, el hombre toma parte de la soberanía de Dios, se entrega y se pone a su servicio. Porque primero Dios se ha decidido por él. «En todo caso, si creemos, lo hacemos en la realización y cumplimiento del acto de soberanía de Dios. Y, en todo caso, lo que ocurre en nosotros es obra del Espíritu Santo»<sup>108</sup>.

Barth explica que al afirmar que María concibe por obra del Espíritu Santo hay que entender que Dios realiza en ella una acción milagrosa. Esta debe ser comprendida como una acción espiritual, no como una intervención psico-física. La interpretación biológica de tal acción lleva al error de ver a Dios como amante del hombre y a Jesucristo como producto del eros humano. Solo con sentido espiritual se reconoce que el ágape divino no está al nivel del deseo de la criatura. Es un amor que se recibe en la fe. El Espíritu Santo ejecuta en María una acción creadora que tiene lugar en su fe. Ella es bienaventurada por

---

<sup>105</sup> *Esbozo de dogmática*, 117.

<sup>106</sup> *Dogmatique I/2*, 114: «C'est le mystère de l'union de Dieu et de l'homme en Jésus-Christ (union de "deux natures")», indiqué par le miracle de Noël (naissance virginale de Jésus-Christ)».

<sup>107</sup> «La fe cristiana es el don del encuentro que hace a los hombres libres para escuchar la Palabra de gracia pronunciada por Dios en Jesucristo, de manera que puedan atenerse exclusiva y totalmente a sus promesas y mandatos de una vez por todas, pese a todo cuanto se opone a ello» (*Esbozo de dogmática*, 22).

<sup>108</sup> «La palabra soberana de Dios y la decisión de la fe». *Ensayos teológicos*, 109-110.

haber creído lo que le fue dicho de parte de Dios (cf. Lc 1, 45). Gracias a ella reconocemos la necesidad de la fe en el encuentro del hombre con Dios. Siguiendo a Agustín afirmamos que Cristo es concebido en la fe de María y con Juan Damasceno podemos ver el oído de María como el órgano por el que concibe. El Espíritu Santo crea la humanidad de Cristo teniendo como «instrumento» la fe de María<sup>109</sup>.

No el eros humano. No la carne ni la sangre, sino la fe. Esta misma orientación toman los relatos en que Jesús marca distancia de una fijación carnal del vínculo con su madre. Ella no merece ser llamada feliz por haberlo amamentado, sino por haber escuchado y cumplido la Palabra de Dios (cf. Lc 11, 27-28). Quienes hacen lo mismo que ella conforman también su familia (cf. Mt 12, 46-50). Según los evangelios Jesucristo solo puede ser acogido en la escucha y en la fe, al igual que la virgen en la encarnación recibe a Cristo en su vientre por el Espíritu Santo. María es consciente de que creyó porque le ha sido dada la fe. Frente a Isabel que da crédito a su fe, María se declara feliz porque el Señor miró su pequeñez e insignificancia (cf. Lc 1, 48). Ella representa al hombre creyente que sabe que de nada puede vanagloriarse, sino que todo lo debe a la misericordia de Dios que se fija en el hombre<sup>110</sup>. La virgen pronuncia su *fiat* sin poder sobreponerse a su pecado, sino porque Dios actúa en ella a pesar este.

«No se aquí trata de mérito. María es pecadora como las demás mujeres. Toda su libertad consiste en poder recibir la gracia, creadora de la obediencia»<sup>111</sup>. Ella da testimonio de que la fe es radicalmente un don de Dios, por lo tanto, una capacidad que el hombre no puede autoadjudicarse. La sierva que glorifica al Señor representa al hombre que cree gracias a la acción liberadora de Dios que inmerecidamente lo llama y lo elige. Lo que el hombre no puede ni emprender ni llevar adelante por sus fuerzas, lo hace Dios revelándosele. Cuando él se manifiesta, lo único que puede hacer el hombre es creer y glorificarlo Destinándose Dios a nosotros, nos ha destinado para él<sup>112</sup>.

<sup>109</sup> Cf. Ibid., 187-188. Barth cita directamente Eduard Böhl (1836-1903) en su *Dogmatik* de 1887: «L'action du Saint-Esprit a la conception de Jésus-Christ a pour instrument la foi de Marie. Marie croit... et du fait même qu'elle croit à la Parole de Dieu dite par l'ange, elle est rendue capable de recevoir en elle le Verbe éternel et d'être ainsi le point de départ terrestre de la vie du Sauveur» (Ibid., 188).

<sup>110</sup> Barth tiene especial afecto por ese verbo «ἐπέβλεψεν» de Lc 1, 48: «Si alguna vez en la historia del mundo ha sucedido algo grande es ciertamente esa “mirada” [...]. Toda la historia universal, su origen, su centro y su fin, miran hacia ese punto único que es Cristo. Nuestra vocación es estar junto a María. Porque esa alegría, esa elevación del alma pueden ser también en cada instante nuestra alegría. No tenemos que hacer más que una cosa, como María: dejar hacer a Dios» (*Adviento*, 61).

<sup>111</sup> *La Confession de Foi de l'Eglise*, 44: «Il ne s'agit pas ici de mérite. Marie est pécheresse comme les autres femmes. Toute sa liberté consiste à pouvoir recevoir la grâce, créatrice d'obéissance».

<sup>112</sup> Cf. *Esbozo de dogmática*, 25-26.

El único «Dios con nosotros» es Jesucristo, solo por él hace su entrada Dios en la historia. Nada autoriza a colocar a María como un ser en medio entre Dios y los hombres. Es verdad que la fe descubre a la presencia de Dios en su creación, sostiene el teólogo de Basilea. Las realidades creadas constituyen una forma de la presencia de Dios en el mundo. Además, se cree su presencia de Dios en la predicación y en los sacramentos, así como en el corazón de los creyentes. Todo ello acontece por la relación de Dios con estas realidades o personas, pero de ninguno de ellos se puede afirmar que es Dios, de nada de lo creado se predica la identidad divina. Solo en Jesucristo se da la unidad de Dios y del hombre. Esto quiere decir que en él la relación entre el Creador y la creatura se distingue «fundamentalmente» de la que se da en cualquier otra realidad, ella es de una «naturaleza completamente diferente»<sup>113</sup>. Jesucristo «no vive en dependencia de Dios como todas las demás criaturas, tampoco vive con Dios, como pueden hacerlo los creyentes, sino que él mismo es Dios»<sup>114</sup>. Por ello, el lugar primario en el que Dios actúa y se hace presente en el mundo no es otro que la humanidad de Cristo. La vida de Jesús es el teatro de la revelación de Dios<sup>115</sup>.

Barth explica que la naturaleza humana de Jesús (ahipostasiada) no tiene por sí misma la capacidad de tornarse el lugar de revelación de Dios. Ella no puede ofrecer a Dios un sustento y así cooperar en la encarnación, no posee en sí nada que pueda tornarla carne del Hijo<sup>116</sup>. Y, sin embargo, la única portadora de la revelación es la humanidad de Jesucristo por el poder de la Palabra y la fuerza del Espíritu. Esa naturaleza humana existe únicamente sustentada por la persona del Hijo (enhipostaseada)<sup>117</sup>. Cuando la Iglesia confiesa «*conceptus est de Spiritu Sancto*», afirma que el Espíritu Santo realiza un nuevo comienzo de la humanidad porque excluye el pecado en ese hombre concebido virginalmente para que lo que Adán hizo mal, Cristo lo haga bien<sup>118</sup>. Así, la rebeldía adámica no poder en la humanidad nueva de Cristo, sino solo la obediencia al Padre. En la concepción virginal significa el rechazo del poder del varón y así el Espíritu Santo

---

<sup>113</sup> Cf. *Dogmatique I/2*, 150.

<sup>114</sup> Ibid., 150: «Il [Jésus-Christ] ne vit donc pas simplement dans la dépendance de Dieu comme toutes les autres créatures, ni même avec Dieu, comme peuvent le faire les croyants, mais il est lui-même Dieu».

<sup>115</sup> Ibid., 136: «[...] une vie d'homme est devenue l'objet et le théâtre de ce grand œuvre de Dieu que constitue la révélation».

<sup>116</sup> Ibid., 175-176: «[...] la nature humaine ne possède pas d'elle-même la capacité de devenir la chair de Jésus-Christ, lieu de la révélation divine. Elle ne peut être ouvrière avec Dieu. Si elle le devient cependant en fait, ce n'est pas en vertu de ses possibilités naturelles mais uniquement à cause de l'intervention de la Parole divine qui l'attient; par conséquent, sa promotion ne relève ici ni de l'action, ni du don de soi-même, mais de l'événement qu'elle est appelée à subir et à accueillir –de la part de Dieu».

<sup>117</sup> Cf. Ibid., 150-151.

<sup>118</sup> Cf. *La Confession de la Foi de l'Eglise*, 43-44.

excluye el pecado en ese hombre. Él es quien hace posible la unión del Hijo eterno con la naturaleza humana<sup>119</sup>. La comunión trinitaria es el fundamento de la encarnación:

«Este amor [el Espíritu Santo] que une al Padre y al Hijo es lo que permite que exista para nosotros Jesús, para nosotros el Hijo se haga hombre. El misterio más profundo y más íntimo que puede existir en la esencia eterna de Dios es también el misterio de su amor por nosotros. El Espíritu Santo hará esto. Dios mismo hará de suerte que exista para nosotros la gracia y la verdad de Dios»<sup>120</sup>.

«No es otra unidad que su propia unidad eterna como Padre e Hijo. Esta unidad es el Espíritu Santo. Él y sólo Él hace necesaria y posible la unidad de Dios y el hombre. El Espíritu Santo es Dios mismo en su libertad para hacer a su criatura apta para la comunión con él, capaz de recibirlo, objeto de su revelación»<sup>121</sup>.

Lo que acontece en la encarnación se replica en los hombres en la reconciliación. Así, lo que sucede por el Espíritu en la naturaleza humana asumida por el Hijo de Dios es el presupuesto de la filiación adoptiva de los creyentes. Ocurre así y no a la inversa, como si lo que los hombres ya son por sí mismos mostrase su caso más logrado en Cristo. Si hemos sido alcanzados por la gracia, si hemos sido hechos hijos de Dios, si existe la Iglesia con la predicación y los sacramentos, es porque el Espíritu Santo ha realizado la unión del Hijo de Dios con la creación en Cristo<sup>122</sup>. Dios se hace él mismo presente en el mundo por la fe de María y de los creyentes. Así como actúa en María para que crea en el anuncio del ángel, el Espíritu Santo actúa en nosotros para que podamos creer en Dios, recibir la revelación y ser partícipes de la reconciliación<sup>123</sup>. Hay una continuidad teológica entre lo que acontece en ella y lo que ocurre en los demás creyentes.

---

<sup>119</sup> Cf. *Dogmatique I/2*, 186.

<sup>120</sup> *Adviento*, 43.

<sup>121</sup> *Credo*, 70.

<sup>122</sup> Cf. *Dogmatique I/2*, 186.

<sup>123</sup> Sobre la presencia de Dios en el mundo por medio los creyentes se lee en “La realidad del hombre nuevo”: «No somos nosotros los cristianos ni la Iglesia ni la humanidad los que introducimos su presencia y le damos eficacia; ni siquiera la condicionamos. Doquier entra el hombre nuevo, allí ciertamente se reza y se trabaja, se lucha, se combate y se sufre, allí la Iglesia se pone en un movimiento singular y, a menudo, también el mundo. Pero ni la oración ni el trabajo humano, ni las luchas, ni los sufrimientos, ni los movimientos históricos de la Iglesia o del mundo le hacen presente. Independientemente de todo el querer y correr humano, su presencia es acción personal suya por la fuerza de su resurrección. Es lo que el Nuevo Testamento llama la acción del Espíritu Santo». (*Ensayos teológicos*, 93).

«La concepción de Jesús por el Espíritu Santo en el seno de María es la realización primaria a partir de la cual podemos a su vez estar disponibles para Dios, sin ningún mérito de nuestra parte, sino por el hecho de que la gracia manifestada en Jesucristo nos sale al encuentro y nos es dada»<sup>124</sup>.

Él es quien justifica, da la gracia al hombre y lo dispone para amar. No hay apertura, disposición ni capacidad en nosotros para escuchar la Palabra de Dios y responder libremente con nuestro servicio, sino es por obra del Espíritu Santo. Él es el autor del nacimiento de lo alto que da a los hombres el poder ser hijos de Dios (cf. Jn 1, 12; 3, 3)<sup>125</sup>. El creyente, como María, es alguien que ha hallado gracia ante Dios (cf. Lc 1, 30). Libre y gratuita es esta acción de Dios en el hombre. El Espíritu Santo, solamente él, comunica la gracia y ninguna creatura, tampoco María, dispone de ella según su querer, ni la administra. Si fuera así, no sería la libre gracia de Dios.

### 1.3. REVISIÓN DE LA REFLEXIÓN DE BARTH EN TORNO A MARÍA Y LA MARIOLOGÍA

He presentado la postura de Barth sobre el significado de la Virgen plasmado en *KD I/2*, mostrando la organicidad de su pensamiento a través de conexiones con otros trabajos suyos. Se dio cuenta del doble filo en la reflexión del teólogo de Basilea: crítico con la doctrina mariana de la iglesia católica, a la vez que apreciativo de la María acorde a su interpretación del Evangelio. De esta manera, quedó expuesto el vínculo intrínseco de la reflexión sobre la madre de Jesús con la interpretación reformada de la justificación por la fe en el pensamiento de Barth. Ahora analizaré dos puntos de su presentación que encuentro problemáticos. El registro de estos lugares son la oportunidad de continuar reflexionando con su obra buscando una comprensión más clara de la teología de la gracia que emerge de su discurso mariano.

---

<sup>124</sup> *Dogmatique I/2*, 186-187: «La conception de Jésus par le Saint-Esprit dans le sein de Marie est l'accomplissement primaire à partir duquel nous pouvons à notre tour être rendus disponibles pour Dieu, sans aucun mérite de notre part, mais par le fait que la grâce apparue en Jésus-Christ nous rencontre et nous est donnée».

<sup>125</sup> Todo el capítulo 21 “Creo en el Espíritu Santo” del *Esbozo de dogmática* se ocupa de la acción de Dios en el creyente. Aquí la frase final: «Si acontece que el hombre recibe esa libertad, que se convierte en oyente, en responsable agradecido y esperanzado, se debe no a una acción del espíritu humano, sino únicamente a la acción del Espíritu Santo. Se trata, dicho con otras palabras, de un don de Dios. Se trata de un nuevo nacimiento, del Espíritu Santo» (*Esbozo de dogmática*, 162).

El desarrollo lógico de Barth respecto de nuestro tema podría resumirse de la siguiente manera: 1) El misterio de la revelación y la reconciliación que el NT confiesa consiste en que la Palabra se hizo hombre y ocupando nuestro sitio padeció el juicio merecido por el pecado y trajo la gracia de Dios. 2) El Evangelio anuncia que, dado que desde la caída la humanidad entera se encuentra en pecado, la única forma de obtener la salvación es por la fe en Cristo. 3) Todo lo que podamos decir sobre María, así como sobre cualquier creyente, incluso sobre la Iglesia, debe suscribirse a esta proclamación gozosa, de tal modo que se evite eclipsar la acción salvífica de Dios por Jesucristo en el Espíritu.

Se ve, entonces, que la reflexión de Barth en torno a la madre de Jesús aspira en todo momento a inscribirse en los principios de la justificación por la sola fe en la gracia de Cristo tal como él los interpreta desde su tradición confesional. En su elaboración los postulados reformados asumidos pretenden determinar totalmente el discurso mariano subsiguiente. Sin embargo, en todo trabajo intelectual puede suceder que durante la reflexión surjan elementos propios de aquello que se estudia que entran en tensión con los principios que se preasumen. Si esto pasa, significa que: o el discurso se corrompió al incorporar datos externos; o la reflexión reveló nuevos aspectos que obligan a revisar los postulados establecidos al iniciar el tema. Pienso que esta segunda opción, en la que la cuestión estudiada entra en tensión con los moldes teológicos asumidos, es lo que se puede descubrir al examinar la elaboración mariana de Barth. Es decir, en su presentación se encuentran elementos que confrontan su interpretación de la justificación. Si esta percepción tiene o no consistencia es lo que intentaré mostrar a continuación al revisar su comprensión de la humanidad de Cristo y su idea de «colaboración» con la gracia.

### *1.3.1. La humanidad de Cristo*

No reviste ninguna novedad hablar del cristocentrismo en el pensamiento de Barth. Toda la reflexión se enmarca en la presentación del misterio de la encarnación. Contemplando el acontecimiento de la revelación de la Palabra de Dios, el teólogo reformado comprueba que en la mariología católica se ha apartado del Evangelio. En su perspectiva, ella anula la salvación de Cristo, porque postula una criatura previamente redimida; desprecia la gracia de Dios, porque el hombre puede abrirse por sí mismo la salvación; niega la soberanía de la Palabra de Dios sobre el mundo, porque la Iglesia es su administradora; se rechaza el misterio del amor condescendiente de Dios, porque la naturaleza brinda acceso a lo divino. Ahora bien, luego del estudio realizado surge el siguiente interrogante.

tal diagnóstico de Barth, ¿se realiza solamente desde la cristología o también a partir de su comprensión de la justificación? Materialmente la crítica presume ser cristológica, pero, ¿lo es en un sentido formal? ¿No estamos ante una cristología ya cribada en una interpretación de la dinámica de la salvación? Pareciera que sí, y el punto en donde esto se palpa es, en mi opinión, en la reflexión sobre la humanidad de Cristo del capítulo que hemos abordado.

En la segunda parte (II) de la segunda sección (2. Verdadero Dios y verdadero hombre) del §15 Barth dedica varias páginas a exponer qué significa que la Palabra de Dios se ha hecho carne. Explica cómo se ha de comprender que el Hijo de Dios haya asumido totalmente la naturaleza humana y, por lo tanto, se pueda afirmar realmente de Cristo *vere Deus vere homo*. Para ello, realiza un recorrido en cuatro pasos que resumidamente pueden delinearse de la siguiente forma:

1) La revelación consiste en que la Palabra de Dios se hizo realmente hombre sin dejar de ser lo que es, de este modo, «todo lo que es constitutivo de la condición humana (existencia creatural e individual en un alma y en un cuerpo, limitados por el nacimiento y la muerte) se volvió constitutivo de Hijo eterno de Dios»<sup>126</sup>.

2) Al hacerse hombre, la Palabra de Dios crea ella misma al ser humano singular que asume desde el seno de María. No toma un ser humano ya constituido (adopcionismo), ni esa existencia humana es un individuo diferente del Hijo de Dios (nestorianismo), sino que ese hombre Jesús es el Hijo de Dios. «Así, la apropiación y la asunción de la naturaleza humana por el Hijo de Dios determina absolutamente la existencia humana y carnal de Jesucristo»<sup>127</sup>.

3) Hay que comprender el hacerse carne de la Palabra de Dios en el sentido preciso en que el NT lo presenta. Esto es, como designación del hombre caído y corrompido por el pecado. En consecuencia, el Hijo de Dios se ha hecho enteramente solidario con nuestra condición de hombres pecadores, incapaces de reconocer y amar al Creador, condenados por nuestra rebelde soberbia. Él entra en una existencia humana tal como la nuestra, separada de Dios, perdida y destruida.

---

<sup>126</sup> *Dogmatique I/2*, 136: «Dans l'événement de la révélation, tout ce qui est constitutif de la condition humaine (existence créaturelle et individuelle dans une âme et un corps, limitée par la naissance et la mort) est devenu constitutif du Fils éternel de Dieu».

<sup>127</sup> *Ibid.*, 139: «Ainsi l'appropriation et l'assomption de la nature humaine par le Fils de Dieu déterminent absolument l'existence humaine et charnelle de Jésus-Christ».



4) A Jesucristo nada de nuestra condición le es ajeno, sin embargo, él no se rebela contra Dios, no participa del pecado. «El Hijo de Dios deviene lo que somos totalmente de otro modo a como nosotros somos, lo cual quiere decir que él se abstiene de hacer lo que nosotros hacemos y realiza lo que nosotros somos incapaces de realizar»<sup>128</sup>. Cristo es solidario con nuestra pena, sin ser cómplice de nuestro pecado, y así nos sustituye en nuestro castigo. Él ocupa nuestro lugar de malditos y condenados para rehabilitar y santificar nuestra existencia. Acepta voluntariamente tomar el sitio del hombre pecador y sin Dios, llevar sobre sí su carga. Jesús sufre el castigo del pecado como algo justo, necesario y merecido; renuncia a la soberbia de pretender existir independientemente de Dios y se abandona totalmente a la misericordia divina. El hombre Jesús es el único capaz de vivir en la aceptación entera del juicio y de la gracia de Dios por que su inocencia es equivalente a su obediencia del Hijo. En el obediente abajamiento del Hijo eterno yace la impecabilidad del hombre Jesucristo<sup>129</sup>.

El itinerario expuesto se monta sobre un argumento de lo más clásico y sensato: la Palabra de Dios se encarna para salvar al hombre de la cautividad del pecado. El Hijo de Dios entra en esa cautividad y la padece sin ser él mismo culpable de ella, irrumpe desde dentro con la gracia y para comunicarla a los hombres. Con este movimiento salvífico Barth advierte la necesidad de mirar la entera vida de Jesús para comprender el sentido de la encarnación. Que la salvación ha sido realizada se descubre a la luz del misterio pascual. Solo la cruz y la resurrección del Señor revelan que la muerte y el pecado han sido vencidos. De este modo, la encarnación se contempla no como un hecho puntual cumplido en la anunciación a María, sino como la completa biografía del hombre Jesús, cuyo sujeto único es el Hijo de Dios. Barth tiene razón al pensar la encarnación desde la imagen total de la vida y obra de Jesús. Ella no puede pensarse abstractamente. Lo que entendemos por divinidad y humanidad en este acontecimiento se deriva del destino de Jesucristo que muestra a Dios cercano, del *Emmanuel* cuya presencia y acción realizan la salvación de los pecados<sup>130</sup>.

Sin embargo, es aquí en donde la presentación de nuestro autor debe ser observada con sutileza. Porque en su reflexión el comprender la encarnación a la luz del misterio pascual

---

<sup>128</sup> Ibid., 143: «Mais le Fils de Dieu devient ce que nous sommes tout autrement que nous le sommes, ce qui veut dire: il s'abstient de faire ce que nous faisons et il accomplit ce que nous sommes incapables d'accomplir».

<sup>129</sup> Ibid., 145: «Ainsi, son obéissance et son impecabilité coïncident avec son abaissement».

<sup>130</sup> Cf. González de Cardedal. *Fundamentos de Cristología I*, 556.

es expuesto como un mirar la naturaleza humana asumida por el Hijo a partir de la sustitución vicaria de Jesucristo en la cruz. En el discurso de Barth cuando se afirma que la Palabra de Dios se hizo un hombre hay que entenderlo desde el hombre crucificado en el que Dios ha pronunciado su «no» al pecado. De modo que, la humanidad asumida es una humanidad destinada a ser el objeto de ese «no» divino que debía pronunciarse para la salvación de los hombres. Dado que Dios no puede aceptar el pecado, sino que debe reprobalo, la Palabra de Dios se hizo carne de pecado, para que tan solo en ese único hombre el pecado sea aniquilado sin destruir al hombre.

Según el teólogo de Basilea «existe entre la Palabra de Dios y la naturaleza humana que ella anima, la misma relación que entre la gracia reconciliadora y el hombre pecador»<sup>131</sup>. En este sentido, Jesucristo es el primer «*simmul iustus et peccator*». Por su humanidad representa a la «*massa damnata*», pero por su obediencia de Hijo es el único justo. De este modo, en el abajamiento de la Palabra hacia la humanidad pecadora, Dios puede pronunciar de una vez y para siempre su «no» al pecado de los hombres y, al mismo tiempo, darles su «sí» definitivo por medio del sacrificio de Cristo<sup>132</sup>.

Dentro de las corrientes soteriológicas del siglo XX, Barth se ubica entre los que destacan la categoría de «representación» (*Stellvertretung*), pero comprendiéndola como exclusivamente llevada a cabo por Cristo y acentuando el principio calvinista *extra nos*, es decir, marcando que el acontecimiento de la salvación reside completamente en la obra de Cristo (su vida, muerte y resurrección) realizada fuera del hombre<sup>133</sup>. Desde esta convicción lee la encarnación desde la dinámica salvífica que se realiza en la sustitución vicaria. La humanidad asumida por la Palabra de Dios es el instrumento necesario para que Dios ejecute su iracunda reprobación del pecado y así no aniquile a los hombres que quiere vivos para él, sino que les ofrezca la reconciliación. El hombre Jesús tiene que ocupar el lugar del elegido para Dios y condenado por él. Para Barth la salvación de todos los hombres está contenida en la elección de Jesucristo. Él en cuanto Dios es quien elige (se destina a sí mismo a favor de los hombres) y en cuanto hombre es elegido (los hombres son destinados para Dios porque él carga con su pecado)<sup>134</sup>.

---

<sup>131</sup> *Dogmatique I/2*, 139: «Il y a entre la Parole de Dieu et la nature humaine qu'elle anime, le même rapport qu'entre la grâce réconciliatrice et l'homme pécheur».

<sup>132</sup> Cf. Karl-Heinz Menke. *Teología de la gracia. El criterio de ser cristiano*. Salamanca: Sígueme, 2006, 180-181.

<sup>133</sup> Cf. Ángel Cordovilla. *Teología de la salvación*. Salamanca: Sígueme, 2021, 124.

<sup>134</sup> Así, en el creyente justificado se dan la gracia y el perdón porque «si es posible representar el papel del pecador, del hombre reprobado por Dios, es imposible *ser* tal hombre, pues esta posibilidad, con todas sus

Lo incomprensible de la encarnación radica en la condescendiente misericordia de Aquel que ha querido ocupar el lugar del hombre pecador. Un «admirable trueque» (*commercium*), según la expresión de muchos padres de la Iglesia, pero concebido como cancelación penal con la que se cancela una deuda<sup>135</sup>. El hombre jamás podría ofrecerse a Dios como reparador del daño cometido por el pecado, pero la Palabra de Dios hizo carne de pecado. Así, en la humanidad de Jesús ha podido darse simultáneamente en un hombre el juicio y la gracia. Dios pronuncia su «sí» restaurativo y resucitador a la obediencia filial del Hijo diciendo «no» sobre la carne de pecado en Jesucristo. Él es el quicio de la relación de Dios con su creación. Por su ofrecimiento sabemos que efectivamente ha tenido lugar el juicio de Dios sobre el pecado del mundo y que la gracia se ofrece misericordiosamente a quienes creen en él: *solus Christus, sola gratia, sola fide*.

¿Puede ser tal la imbricación del pecado con el hombre que ni la humanidad nueva e inocente de Jesucristo sea eximida de la reprobación divina? Parece que sí. Ella se torna el objeto donde la ira divina puede descargarse y extinguirse gracias a la sobreabundante misericordia que atrae la obediencia del Hijo encarnado.

Si tal es la función de la humanidad asumida por el Hijo de Dios al encarnarse, ¿qué se puede decir de la humanidad de María? Si solo en el hombre Jesucristo Dios ha pronunciado su «no» y su «sí» para la salvación de los hombres, sobre la mujer María no puede pronunciarse más que un «no». Según vimos ese es el significado de la virginidad de María. Ella está allí, en el evento de la encarnación, como símbolo de la impotencia humana ante Dios. En esto el teólogo de Basilea es ciertamente coherente, también la humanidad de Cristo sería nula ante Dios si no fuese por la primacía absoluta de la Palabra que determina toda su existencia. Ella no es nada independientemente del Hijo y no debemos considerarla separada<sup>136</sup>.

Por su parte, la virgen María es simplemente objeto pasivo de la misericordia divina, así representa a Israel, a la Iglesia y a todos los hombres. No hay aquí, para Barth, ningún tipo de degradación de la virgen María; ella es sencillamente puesta en su justo lugar. Cuando Barth enjuicia la mariología no lo hace por la María del Evangelio, sino por la pretensión católica de resguardar en la humanidad un potencial incontaminado del pecado, merecedor de la gracia y cooperador con Dios. Si la humanidad de la Palabra

---

consecuencias, la ha destinado Dios para sí en Cristo y, consiguientemente, se la ha arrebatado al hombre» (L.F. Ladaria. *Teología del pecado original y de la gracia*, 307).

<sup>135</sup> Cf. Cordovilla. *Teología de la salvación*, 133.

<sup>136</sup> Cf. *Dogmatique I/2*, 139.

encarnada fue creada para padecer las consecuencias del pecado hasta la cruz, no se ha de rechazar la misericordia de Dios salvando a María por sí misma, sin la necesidad de la gracia de Cristo. La María de la Escritura testimonia justamente lo contrario, ella es la impotente virgen creyente que fue agraciada por Dios.

### 1.3.2. *El dinamismo de la justificación: la gracia preveniente y la colaboración*

No podemos detenernos en la recepción católica de la doctrina de la justificación de Barth. Refiero simplemente que las obras paradigmática del diálogo con Barth fueron: el libro de Hans Urs von Balthasar titulado *Karl Barth, presentación e interpretación de su teología* (1951)<sup>137</sup>; la obra en tres volúmenes de Henri Bouillard *Karl Barth* (1957)<sup>138</sup>, el segundo en particular debate sobre la teología paulina de la gracia; finalmente, en una postura todavía más abierta, el libro de Hans Küng *La justificación. Doctrina de Karl Barth y una interpretación católica* (1957)<sup>139</sup>, recensionado por Rahner en “Problemas de la teología de controversia sobre la justificación” (1958)<sup>140</sup>.

Vayamos directamente al grano señalando el punto más difícil entre la visión protestante y la católica: la cooperación activa del hombre con la gracia. Este salto lo hago guiado por la intuición de K.-H. Menke quien afirma que, a pesar de que Rahner en su recesión del trabajo de Küng afirmó un acuerdo casi completo con la interpretación de la justificación de Barth, no parece serio derivar de ello que el teólogo suizo eventualmente podría haber aceptado los escritos mariológicos de Rahner, sencillamente debido a la comprensión que el teólogo jesuita tenía del *fiat* de María<sup>141</sup>. Esta conjetura es coherente con la valoración que el mismo autor hizo de la *Declaración conjunta sobre la doctrina de la justificación* (1999). En ella, sostiene Menke, se dice como católicos y luteranos no entienden la relación entre Dios y el hombre, pero sin mostrar las consecuencias positivas de ella<sup>142</sup>.

<sup>137</sup> Hans Urs von Balthasar. *Karl Barth, Darstellung und Deutung seiner Theologie*. Köln: Jakob Hegner, 1951.

<sup>138</sup> Henri Bouillard. *Karl Barth*. París: Aubier-Montaigne, 1957.

<sup>139</sup> Hans Küng. *Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung*. Einsiedeln: Johannes, 1957 / Traducción al castellano: *La justificación. Doctrina de Karl Barth y una interpretación católica*. Barcelona: Estela, 1967.

<sup>140</sup> K. Rahner. *ET IV*. Madrid: Cristiandad, 2002, 225-257.

<sup>141</sup> K.-H. Menke. *María en la historia de Israel y en la fe de la Iglesia*. Salamanca: Sígueme, 2007, 171 / En adelante solo *María*.

<sup>142</sup> K.-H. Menke. *Teología de la gracia*, 197. Unos años antes ya Sesboüé afirmaba que a pesar de que los diálogos ecuménicos estaban alcanzando acuerdos en lo esencial de la doctrina de la justificación, la

Barth critica la doctrina católica por postular en María, y consecuentemente en el creyente, aunque de otro modo, la existencia de una «gracia preveniente» que funda la idea de una «colaboración en la salvación»<sup>143</sup>. En cuanto a la persona de María, entiende nuestro autor, esta gracia preveniente es el principio de su redención anticipada a la de Cristo. Ella se preserva como criatura agradable a Dios capaz de responder «sí» a la encarnación de la Palabra y así contribuir con la obra divina. Respecto de los creyentes, la gracia preveniente constituye el cimiento para la elaboración de una teología del mérito, según la cual el hombre es capaz abrirse a la gracia de Dios mediante sus obras que lo disponen positivamente. En uno y otro caso la criatura presta colabora la salvación. Luego será lógico, piensa Barth, terminar en la «Iglesia del hombre colaborando con la gracia sobre el fundamento de la gracia»<sup>144</sup>.

Para el teólogo de Basilea, todo esto es un constructo inadmisibles que nada tiene que ver con la feliz nueva del Evangelio. Lo que este anuncia es la salvación del pecador por la obra redentora de Cristo. De ella tienen absoluta necesidad todas las criaturas, porque absolutamente todas están marcadas por el pecado y nada pueden hacer por salvarse. Sin embargo, a pesar de estos principios axiales constantes en su discurso, Barth habla de una acción de Dios previa al acto de fe, es decir una presencia de la gracia en el hombre sin justificar que le da la posibilidad de creer. Todavía más, insinúa con muchos reparos una forma de «colaboración» de la criatura en su salvación. Ambas cuestiones, gracia previa y colaboración con ella, emergen alrededor del acto de fe de la virgen<sup>145</sup>. Como afirma I. Podgorolec: «P.S. Fiddes tiene razón al afirmar que el *fiat* de María representa un desafío para la teología de Barth. Es una prueba que revela la comprensión de Barth sobre la gracia, pero también sus límites»<sup>146</sup>.

Vamos a ver, Barth se esfuerza enormemente en dejar clara su postura, que según entiende él coincide con el anuncio puro del Evangelio. Aspira a no ninguna duda sobre la dependencia absoluta de la redención de Cristo. La criatura pecadora se debe siempre

---

cuestión de la cooperación permanecía como un terreno de tropiezos (cf. B. Sesboüé. *Los signos de la salvación*, 470).

<sup>143</sup> Cf. *Ibid.*, 133. En el original alemán: «zuvorkommenden Gnade» y «Mitwirkung bei der Erlösung».

<sup>144</sup> *Ibid.*, 135. En la doctrina de la Inmaculada confluyen las enseñanzas de la nueva Eva, la *analogía entis* y la eclesialidad romana. Cf. K.-H Menke. *María*, 169-170.

<sup>145</sup> Reconoce el Grupo de Dombes: «Sin duda este debate sobre María nos ha conducido a un debate mucho más extenso, como muy bien ha percibido K. Barth: la cuestión de las consecuencias que en el hombre produce la justificación por la fe y de su capacidad de “cooperar” con la gracia y en la fe, con la realidad de la salvación. Es el mismo problema que concierne a la “cooperación” de la Iglesia» (cf. Grupo Les Dombes, 227).

<sup>146</sup> Podgorolec, I. “Marienrede, nicht Mariologie: Die Gestalt Marias bei Karl Barth”, 294.

a la soberanía de la gracia. En ningún momento y bajo ninguna forma el hombre actúa como par de Dios. De ahí que constantemente esté rechazando términos como «cooperación» y «contribución». No hay, según testimonia el Evangelio, una reciprocidad entre el Redentor y los redimidos. Tal es el motivo por el que acusa de herejía a la mariología católica y, consecuentemente, a la autocomprensión de la iglesia romana. Entiende Barth que, la tradición católica desprende del evento de la encarnación la doctrina de una bondad incorrupta en la creatura (inmaculada concepción) por la que es capaz de cooperar con Dios en la revelación. De allí deduce luego la santidad infusa de la iglesia que la hace dispensadora de la salvación para los hombres<sup>147</sup>. Por su parte, la tradición evangélica debe sostener frente al dogma marial católico lo mismo que ante su teología de la gracia y de la Iglesia:

«Jesucristo, la Palabra de Dios, existe, actúa y reina dentro del mundo creado, tan soberanamente como desde toda la eternidad con su Padre. Ciertamente, él existe, actúa y reina en el corazón de la humanidad, en y por su Iglesia, pero de tal manera que: en todo momento, es y permanece siendo el Señor; que tanto el hombre como la Iglesia deben darle honor únicamente a él, sin robarle jamás, ni siquiera indirectamente, este honor; y que, por tanto, no podría ser considerada ninguna reciprocidad, ningún intercambio, ninguna transmisión de poder, ni siquiera con las más cuidadosas reservas. Porque, precisamente, la fe no es un acto de reciprocidad, sino el acto que consiste en renunciar a toda reciprocidad y reconocer al único Mediador junto al cual no hay otro recurso. La revelación y la reconciliación son irreversibles, ellas son indivisible y exclusivamente obra de Dios»<sup>148</sup>.

Así y todo, cuando Barth se expresa respecto de lo que María hace en la anunciación, entiende que su virginidad es un signo de la «manera precisa» en que el hombre pecador deviene colaborador de Dios<sup>149</sup>. Según nuestro autor, antes de la caída no habría sido

---

<sup>147</sup> Cf. *Dogmatique I/2*, 183.

<sup>148</sup> Ibid., 135: «Jésus-Christ, la parole de Dieu, existe, agit et règne à l'intérieur du monde créé, aussi souverainement que de tout éternité auprès de son Père. Certes, il existe, agit, et règne au cœur de l'humanité, dans et par son Eglise, mais de telle façon cependant que, sur toute la ligne, il est et reste le Seigneur; que l'homme aussi bien que l'Eglise doivent lui rendre honneur à lui seul sans jamais, même indirectement, lui dérober cet honneur; et qu'ainsi aucune réciprocité, aucun échange, aucune transmission de pouvoir ne sauraient être envisagés, fût-ce avec les plus précautionneuses réserves. Car, précisément, la foi n'est pas un acte de réciprocité, mais l'acte qui consiste à renoncer à toute réciprocité et à reconnaître l'unique Médiateur à côté duquel il n'est pas d'autre recours. La révélation et la réconciliation sont irréversibles, elles son indivisiblement et exclusivement l'œuvre de Dieu».

<sup>149</sup> Cf. Ibid., 176.

necesario el signo de la concepción virginal, pero como una vez ocurrida no hay rincón de la creación que no esté afectado por el pecado, el signo milagroso nos es dado como manifestación el misterio de la revelación que tiene al pecador como destinatario. Si de modo teórico se puede afirmar que el hombre recién salido de las manos de Dios era capaz de entrar en comunión con Dios, para el hombre real, que es el hombre emplazado en el pecado, esto es absolutamente imposible, todo su actuar es irremediabilmente desobediente. Por ello, ante la acción de Dios el hombre solo colabora al modo de la *virgo Maria*, es decir, estando disponible, recibiendo, esperando<sup>150</sup>.

Observemos que, aunque Barth sea muy reticente al término «colaboración», no puede descartar del todo la idea expresada por dicho concepto. Entiende que hay un modo en que el hombre debe estar ante Dios y que la salvación no acontece absolutamente sin el hombre. Ciertamente, es salvado pasivamente, sus obras no merecen aprobación divina. Pero el estar allí, sin actuar, padeciendo la acción de Dios es necesario. Si él estuviese ante Dios queriendo mostrarse digno de su amor, sin duda frustraría su salvación. Al contrario, estar allí dejando hacer a Dios la hace posible. Solo Dios hace lo imposible para el hombre, pero debe rendirse a su acción, ha de cesar en su soberbia resistencia.

Contra la idea católica de que María por el *fiat* coopera con Dios en la salvación, Barth presenta su virginidad como el signo de la colaboración apropiada de la creatura. Es una colaboración no operativa y, por lo tanto, dista diametralmente de la que se predica en la mariología y en la doctrina del mérito, pero, ¿hasta qué punto este «no actuar» puede ser pensado como una no-obra del hombre? Si «estar disponible» y «recibir» la acción de Dios es lo que corresponde a la creatura, ¿puede postularse una pasividad absoluta? Parecería que hay dos posibilidades: o la inacción tiene que ser comprendida como un acción humana, por tanto una forma de contribución; o «estar disponible» y «recibir» son mero adorno frente a la imposición de la gracia.

Barth es, entiendo yo, consciente de este cuestionamiento. La idea de que la gracia se impone en contra del hombre y sin él se ve confrontada al mirar a María, porque ella está en el relato evangélico diciendo «Hágase en mí». No resulta tan sencillo pasar de la virginidad física de María, signo de la no-cooperación del hombre y la absoluta primacía de Dios en el misterio de la encarnación, a la no-colaboración de la creatura en su justificación. O al menos no lo es, si se interpone el *fiat* de María. Barth resuelve este reto

---

<sup>150</sup> Cf. *Ibid.*, 179.

mostrando que el aspecto negativo «*Natus ex virgo Maria*» tiene que pensarse junto al aspecto positivo «*Conceptus est de Spiritu Sancto*». Por la acción del Espíritu Santo a María le es dada una capacidad que por sí misma no tiene. Si ella dice «Hágase en mí» es porque Dios gratuitamente la eligió y la favoreció. Del mismo modo, hemos visto, la fe es una obra del Espíritu Santo por la que el hombre se abre a Dios. Gracias al él todo se realiza exclusivamente por la acción de Dios, tanto la encarnación del Hijo de Dios en la virgen María<sup>151</sup>, como la posibilidad del hombre pecador de abrirse a la comunión con Dios<sup>152</sup>. Todo se trata de Dios y de su amor por su creatura. Se trata de Dios que se nos ha dado él mismo en Cristo y nos ha destinado para él. Dios que da al hombre la única posibilidad de su libertad por el don de la fe<sup>153</sup>.

En definitiva, parece que Barth ha resuelto el problema de la no-contribución de la creatura mediante una acción previa de Dios en ella. María presenta su *fiat* por puro don divino, así como la fe del creyente aparece en él de forma irresistible. Todo esto tiene su principio en la elección de Dios, en su decreto de gracia que es Cristo mismo<sup>154</sup>. Surge, entonces, la pregunta, ¿cuál es la diferencia entre la «gracia preveniente» que el teólogo de Basilea critica en la enseñanza católica y su proposición de una acción gratuita de Dios que da a María y al creyente la posibilidad de responder a la gracia? ¿Acaso no es esta la razón por la que Wolfhart Pannenberg decía que con su defensa de la concepción virginal Barth debería haber aceptado el dogma de la inmaculada concepción?<sup>155</sup>

Deberíamos responder que, según la comprensión del teólogo de Basilea, la diferencia radica en que la teología católica opera una transferencia del don de Dios a una posesión de la creatura. Así, el dogma de la inmaculada concepción significa que María por ella misma pueda pronunciar el *fiat* y la doctrina del mérito enseña que la persona se dispone activamente ella misma a la gracia. Para Barth, al caracterizar de este modo la naturaleza humana el catolicismo postula una paridad entre Dios y el hombre, por la que se cree así mismo colaborador de Dios y administrador de su gracia. Esto es lo que la iglesia romana

---

<sup>151</sup> Cf. *Ibid.*, 184.

<sup>152</sup> Cf. *Ibid.*, 186.

<sup>153</sup> Cf. *Ibid.*, 188.

<sup>154</sup> Dejamos de lado aquí la cuestión de la universalidad de la elección divina en la reflexión de Barth. Para una visión sintética de cómo Barth entiende la doctrina sobre la Providencia y realiza una reformulación de la doble predestinación se puede consultar: K.-H. Menke, *Teología de la gracia*, 181-184.

<sup>155</sup> Pannenberg considera que Barth con la idea de que la virginidad tiene «capacidad» de ser un signo de la «donación inmerecida de la gracia» ya se ha ubicado en la línea de la mariología católica (cf. (Pannenberg. *Fundamentos de cristología*. Salamanca: Sígueme, 1974, 178-185). Según él, Barth al defender la relación entre concepción virginal e impecabilidad de Jesús, «debería admitir consecuentemente el dogma romano de la concepción inmaculada de María» (*Ibid.*, 184).



retrata perfectamente en su eclesiología. Habría que examinar si la interpretación de Barth describe adecuadamente la posición de la teología católica. Pero por lo pronto hemos advertido que en la reflexión mariana del teólogo reformado emergen elementos que confrontan seriamente los principios a los que pretende ser fiel. De algún u otro modo, Barth ha tenido que pensar cómo es que María ha dicho «Hágase en mí» y cuál es el significado de estas palabras. Al hacerlo, ha arribado a nociones análogas a las de la teología católica, aunque matizadas con todos los reparos que los principios que su comprensión de la doctrina de la justificación le imponen.

#### 1.4. RECAPITULACIÓN Y PERSPECTIVAS

A fin de mantener el orden en nuestra reflexión, y de cara a la presentación de la figura de María en el teología de Karl Rahner que llevaremos adelante en el próximo capítulo, especifiquemos los resultados del estudio del discurso mariano de Karl Barth.

1) Queda suficientemente demostrado que la crítica del teólogo suizo a la mariología no se dirige contra la necesidad de realizar una comprensión de la figura de María en el orden de la fe. Él mismo la hace, de hecho. Su juicio apunta a lo que él descubre como brotes de la doctrina católica del mérito, de la eclesiología romana y de su teología natural. En cambio, Barth propone una reflexión teológica en torno a María que considera más acorde al NT y la confesión de fe de la Iglesia. Así, en el discurso sobre la figura de María derivado de su lectura del acontecimiento de la encarnación de la Palabra de Dios, Barth deja translucir su comprensión de la justificación del hombre por la sola gracia de Cristo. Su examen de la doctrina mariana católica tiene por objeto denunciar que la iglesia romana no comprende las implicancias del pecado, el estado actual del hombre, su necesidad absoluta de la salvación de Dios.

2) El teólogo de Basilea cree que la teología católica hace depender la encarnación del asentimiento de la virgen María y la justificación personal de la contribución de la criatura. Esto tiene su fundamento antropológico en la idea de que se ha conservado cierta integridad espiritual después de la caída. Al proclamar la inmaculada concepción la iglesia católica ha terminado por incorporar a su sistema teológico con carácter dogmático el principio de que el hombre puede por sí mismo realizar su salvación sin necesidad de Cristo. Es un hombre que no necesita de la misericordia divina porque tiene al alcance de

sus fuerzas naturales la posibilidad de agradar a Dios, colaborar con su santificación y disponer de la gracia. Tal endiosamiento de la criatura toca su culmen en la María-Iglesia a la que se rinde culto y se suplica intercesión.

3) Por lo tanto, habrá que corroborar si la doctrina católica sobre la persona de María se enmarca en el diagnóstico hecho por Barth y si la mariología refleja adecuadamente lo que la teología católica concibe en la justificación personal. Ello nos posibilitará examinar también si la reflexión católica sobre la gracia vertida en los dogmas marianos no contiene, al menos en germen, el riesgo de eludir la mediación única de Cristo. Finalmente, será importante reflexionar de qué modo puede comprenderse una contribución de la persona en su justificación y una colaboración en la salvación de otros.

Confiamos en que el trabajo teológico de Rahner será un buen compañero en esta tarea.

## 2. MARÍA EN LA TEOLOGÍA DE KARL RAHNER

Es difícil encontrar una cuestión dogmática que no haya recibido una palabra aguda del teólogo de Innsbruck. La mariología no quedó afuera de su consideración. De hecho, fue un tema de gran importancia en su vida y su elaboración teológica.<sup>156</sup> Con su estilo, sistemático y riguroso, realiza un abordaje que muestra el lugar propio e irremplazable de María en la historia de la salvación y en la fe de la Iglesia. Su reflexión mariana quiere expresarse desde la imagen de Dios y del hombre que se alumbra en el conjunto de la comprensión del misterio de la salvación en Cristo. Atento a la Sagrada Escritura y a la progresiva toma de conciencia que la Iglesia ha ido desarrollando respecto del misterio de la madre de Dios, la mariología de Rahner está inherentemente ligada a la cristología, la antropología teológica y la eclesiología. De este modo, su presentación de María constituye una digna puerta de entrada a su pensamiento.

Los trabajos propiamente marianos de Rahner son aproximadamente 40 títulos<sup>157</sup>. Sin embargo, y esperamos que esto pueda quedar patente en nuestro recorrido, para encontrar lo que la figura de María cristaliza y significa, se podrían tomar multitud de escritos del teólogo jesuita referentes al hombre, la gracia y el pecado, la fe, la santidad, la oración, la escatología y la Iglesia. En esta investigación, nos fijaremos especialmente en un pequeño trabajo llamado *María, madre del Señor* (1956)<sup>158</sup>. Se trata, como el mismo autor lo explica en el prólogo, de una serie de predicaciones fechadas en mayo de 1953 cuyo contenido es principalmente dogmático y que, luego de las revisiones pertinentes y con la adición de un primer capítulo sobre dogmática mariana, han conformado el libro. Quien se acerque a este, o a cualquiera de los otros textos espirituales que produjo Rahner, constatará que el carácter meditativo en nada amedrenta la seriedad teológica de la presentación<sup>159</sup>. La razón de la elección, además, radica en que es el único trabajo en donde el teólogo trata todos los temas marianos relevantes.

---

<sup>156</sup> Según su discípulo Herbert Vorgrimler los principales hitos habría que reconocerlos en el texto de 1951 nunca publicado en vida sobre problemas de la mariología actual en torno al dogma de la Asunción (cf. Herbert Vorgrimler. *Entender a Karl Rahner. Introducción a su vida y a su pensamiento*. Barcelona: Herder, 1988, 130-132) y en la gran atención que prestó al desarrollo del documento sobre María durante las sesiones del Concilio Vaticano II (cf. *Ibid.*, 142-145).

<sup>157</sup> Cf. S. de Fiores. *María en la teología contemporánea*, 79.

<sup>158</sup> Karl Rahner. "María, Mutter des Herrn. Theologische Betrachtungen". *SW 9*. Freiburg im Breisgau: Herder, 2004, 513-568 / Utilizo traducción al castellano: *María, madre del Señor*. Barcelona: Herder, 2011. En adelante, *MMS*.

<sup>159</sup> Cf. Vorgrimler, H. *Entender a Karl Rahner*, 35.

Atenderemos también a otros artículos que, tratando específicamente algún tópico de la mariología, no dejan de exponer una visión de conjunto del tratado y ofrecen una articulación con la totalidad de la confesión de la fe. Nos referimos a «La Inmaculada Concepción» (1954)<sup>160</sup> y «Sobre el sentido del dogma de la Asunción» (1951)<sup>161</sup> publicados en el primer tomo de *Escritos de Teología*, así como a «El dogma de la Inmaculada Concepción de María y nuestra piedad» (1954)<sup>162</sup> presente en el tercer tomo. Además otros trabajos entrarán en consideración por ofrecer nexos irrenunciables al pensamiento sistemático de nuestro nuevo autor. Estos textos son de muy diversa índole: antropología, moral, eclesiología, espiritualidad, filosofía, etc. Especial relevancia tendrá registrar los vínculos con la obra de referencia para los estudiosos de Rahner que es el *Curso fundamenta sobre la fe* (1976)<sup>163</sup>. Veremos que muchos planteos estaban presentes, más o menos explícitamente, veinte años antes en estas predicaciones marianas.

Con todo esto, pienso que es posible delinear un perfil suficientemente completo del pensamiento mariano de Rahner que nos permita dar cuenta del lugar de María en el conjunto de su reflexión teológica y a la vez acercarnos a la comprensión del hombre y de la justificación que se verifican en su persona. Procederemos, entonces, en una primera sección a presentar la elaboración dogmática de Rahner sobre la madre del Señor a partir de su caracterización fundamental como perfecta redimida. Luego, nos fijaremos en la importancia salvífica de María para nosotros estudiando la significación del *fiat* y de su mediación. En un tercer y último momento, examinaremos el trasfondo teológico de la mariología de Rahner atendiendo a su consideración de la doctrina de la creación y del pecado original, y su comprensión de la gracia santificante.

En este capítulo todas las referencias bibliográficas que no tengan el apellido de otro autor pertenecen a Karl Rahner.

---

<sup>160</sup> “Die unbefleckte Empfängnis”. *SW* 9, 597-607 / Utilizo traducción al castellano: “La Inmaculada Concepción”. *ET I*. Madrid: Cristiandad, 2000, 207-219. En adelante, IC.

<sup>161</sup> “Zum Sinn des Assumpta-Dogmas”. *SW* 9, 502-511 / Utilizo traducción al castellano: “Sobre el sentido del dogma de la Asunción”. *ET I*. Madrid: Cristiandad, 2000, 221-232. En adelante, SDA.

<sup>162</sup> “Das Dogma von der Unbefleckten Empfängnis Mariens und unsere Frömmigkeit”. *SW* 9, 580-589 / Utilizo traducción al castellano: “El dogma de la Inmaculada Concepción de María y nuestra piedad”. *ET III*. Madrid: Cristiandad, 2002, 139-150. En adelante, ICP.

<sup>163</sup> *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Bregiff des Christentums* en *SW* 26. Freiburg im Breisgau: Herder, 1999, 1-445 / Utilizo traducción al castellano: *Curso fundamental sobre la fe*. Barcelona: Herder, 2007. En adelante, CFF.

## 2.1. MARÍA, LA CRIATURA PERFECTAMENTE REDIMIDA

El título que encabeza esta sección es el *leitmotiv* del discurso mariano de Rahner. Una y otra vez este será el punto que intentará mostrar con más penetración. En última instancia, todas las cuestiones mariológicas remiten a este principio: en virtud de su puesto y función en la historia de la salvación María fue redimida de la forma más radical y perfecta. Ella es el prototipo por antonomasia de la redención en Cristo<sup>164</sup>. El postulado podría ser expresado del siguiente modo: si tomamos conciencia profunda de que todo lo que existe, incluso el mal y la culpa, está envuelto y superado en la salvación que Dios nos ha ofrecido en Cristo, si logramos abrir nuestra mente a que Dios pudo querer realizar su redención de modo perfecto en una criatura como manifestación de la verdad de la obra de Cristo, nos encontraremos nada más y nada menos que con María, la madre de Jesús. Para llegar a esta conclusión y mostrar sus consecuencias a Rahner le alcanza con leer la Escritura ayudado por la inteligencia eclesial de la fe a lo largo de la historia.

Es característico del estilo del teólogo jesuita no solo realizar un acercamiento sistemático a los dogmas de fe, sino también descubrir a sus lectores su relevancia existencial y salvífica<sup>165</sup>. Así, en su exposición mariana pretende mostrar que todo lo que los católicos creen en torno a María (valga la aclaración, todo aquello que pertenece íntimamente al núcleo de la fe, esté explicitado en una formulación dogmática o no) es una confesión y alabanza de la verdadera salvación que Cristo trajo al mundo. En palabras suyas: «en el misterio de la Santísima Virgen se hacen especialmente visibles algunos hechos y estructuras del único orden de salvación, que es también el nuestro»<sup>166</sup>. Veámoslo a continuación al tratar sobre la maternidad divina, la virginidad perpetua, la inmaculada concepción, la impecabilidad y la ascensión a los cielos.

En *MMS* se presentan los temas en orden cronológico, partiendo desde el inicio agraciado de la existencia de la Virgen hasta su ascensión en cuerpo a la gloria celestial. En estas páginas, sin atentar contra la lógica del autor, se exponen comenzando por la maternidad divina que es la realidad que articula el resto de las cuestiones.

---

<sup>164</sup> Cf. IC, 213.

<sup>165</sup> «Un dogma, además de ser verdadero, nos es dicho *a nosotros*. Y a nosotros no se nos dice sólo porque es verdadero, sino porque es una verdad para nuestra salvación [...] Hemos de preguntarnos qué significa *para nosotros* un verdad revelada además del hecho afirmado inmediatamente por ella» (ICP, 139).

<sup>166</sup> *Ibid.*, 141.

### 2.1.1. *María, madre de Dios*

La maternidad divina es el punto de partida de toda reflexión dogmática en torno a la persona de María. Esta afirmación es de tal calibre que, según Rahner, solo es posible dialogar teológicamente con quien acepte que María no es la madre de un hombre cualquiera, sino la madre del Hijo único de Dios que se encarnó por nuestra salvación. Únicamente tras esta afirmación encontramos el cristianismo, o al menos su comienzo<sup>167</sup>. Aquello de «nació de la virgen María» que la Iglesia desde sus primeros tiempos confesó como fe apostólica y defendió como signo indeleble de la verdad cristiana ante docetas y gnósticos, fue lo que maduró hacia el 431 en el Concilio de Éfeso con la expresión ya frecuente entonces de θεοτόκος (DH 251-252)<sup>168</sup>. No fue sino la constante consciencia de la filiación divina de Jesús lo que atrajo la mirada sobre María, su madre.

En este sentido, una primera formulación de Rahner está en sintonía con la que Barth nos ha presentado. Por deseo de Dios María ha recibido en su cuerpo al Verbo y en consecuencia ha sido hecha madre de Dios. Así, todo lo que un cristiano debe ser, es decir, pura acogida del don de Dios, encuentra en María su concreción más nítida. Sin embargo, para el teólogo de Innsbruck, es de primerísima importancia captar que cuando el NT nos transmite el evento por el que María llegó a ser la madre de Jesucristo no habla solo de un suceso biológico, sino sobre todo de un acto personal. Por ello, dado que lo que ocurre con la encarnación del Hijo cambia completamente la situación de la creación pecadora ante Dios, la madre de Cristo tiene algo más que decir a la fe, ya que ha participado decisivamente en este acaecer salvífico y escatológico del mundo<sup>169</sup>.

Para Rahner, si bien en la anunciación todo está orientado hacia el hecho físico («se hizo carne»), este fin se alcanza mediante un acto libre de María («hágase en mí»). Es decir, la salvación del mundo se realizó en la carne de la Virgen y por su fe. Ambos

---

<sup>167</sup> Cf. *MMS*, 69. «El que no comparta la fe católica de que el Verbo divino se encarnó en la carne de Adán para asumir redentoramente al mundo entero en la vida misma de Dios, tampoco puede comprender el dogma católico de María» (IC, 208).

<sup>168</sup> Por el modo de ejecución y por el tipo de textos algunos autores debaten si en Éfeso hubo una definición dogmática de la maternidad divina o no (cf. D. Cerbelaud. *María*, 98-99). Sin embargo, además de que no toda verdad de fe necesita una definición dogmática estricta, el conjunto de escritos en torno a este Concilio forman parte de un acontecimiento eclesial con carácter dogmático oficial, tanto por el desarrollo del concilio como por su asunción en la teología posterior (cf. Pierre-Thomas Camelot. *Éfeso y Calcedonia. Historia de los concilios ecuménicos 2*. Vitoria: Eset, 1971, 67).

<sup>169</sup> Cf. SDA, 222. A diferencia de Barth, que ve la maternidad divina de María como una expresión auxiliar al misterio de la encarnación, Rahner postula sin matices que ella pertenece a las verdades centrales que la Iglesia debe proclamar (cf. *MMS*, 101). Este carácter fundamental de la maternidad divina para la fe cristiana deriva directamente de la encarnación (cf. *CFE*, 446). Podemos empezar a conjeturar que los diferentes discursos marianos de los autores tienen su raíz en una distinta comprensión de la encarnación.

hechos, según el testimonio de la Escritura, integran el mismo acontecimiento salvífico. Sin duda debía ser «en la carne» para que el Hijo sea uno de nuestra raza, nacido de mujer, de la estirpe de Adán y, por lo tanto, miembro de la única familia humana (cf. Gal 4, 4). Pero no se puede ignorar que sucedió «por la fe» de María. Ella es tenida en cuenta, no es arrastrada automáticamente por un proceso que la derriba. En el devenir carne del Verbo su condición de persona es resguardada y confirmada. Madre de Dios, entonces, no significa solo que María llevó en su cuerpo y dio a luz a nuestro Señor y Salvador, sino que refiere también a que ella aceptó libremente ser su madre. Digámoslo en términos rotundos, para nuestro autor María es madre porque ella quiso ser madre. Su maternidad divina es una maternidad humana, es decir, libre<sup>170</sup>. «Si la Palabra se ha hecho carne es porque una virgen de nuestra raza se ha arrodillado ante el mensaje del ángel y, en la libertad de su corazón, en el abandono total y sin reserva de su ser, ha dicho: “Hágase en mí según tu palabra”»<sup>171</sup>.

Nada en el NT nos invita a pensar qué hubiera pasado si ella no hubiese asentido a ser madre de Cristo, se nos dice lisa y llanamente que la encarnación efectivamente ocurrió así, mediante el «sí» de su fe. No se nos dice, entonces, que este querer pudo haber sido un «no» que se oponga al plan divino, sino que Dios quiso una mujer libre para aceptar al Hijo. Luego trataremos detenidamente cómo fue posible el libre acto de fe de María que abrió paso a la encarnación, pero por ahora basta con asentar que, conforme al teólogo de Innsbruck, maternidad divina implica tanto el hecho corporal de la encarnación del Hijo de Dios como el acto personal de María. De modo que para que ocurra lo primero, lo segundo ha sido imprescindible y decisivo. María concibió antes en la fe que en su cuerpo, sostiene la comprensión católica siguiendo a Agustín (cf. CEC 506)<sup>172</sup>.

«Su servicio objetivo, entregando al Verbo su realidad corporal, es también acto subjetivo. Lo uno en lo otro. La fe de la Virgen es ensalzada por haber prestado al Verbo espacio y carne. Y su maternidad corporal no es sólo un acaecer biológico, sino el acto

<sup>170</sup> «La maternidad humana es libre. Si no atentaría contra la dignidad personal del hombre, cosa que no podemos pensar en Dios. Por tanto, si él quiere una maternidad, la querrá libre» (IC, 216).

<sup>171</sup> *MMS*, 75. «Incluso en el acto de la encarnación, aunque era un acto divino, ha obrado con participación humana. Necesitaba del sí, el *fiat* de María. Ella es, por tanto, no solo desde el punto de vista físico o, como se dice hoy día frecuentemente, biológico, madre de Jesús y de Dios: María es Madre de Dios con toda su persona; es madre de Dios también espiritualmente; por su obediencia» (Walter Kasper. *María, signo de esperanza*. Maliaño (Santander): Sal Terrae, 2020, 70).

<sup>172</sup> Vimos que Barth también recurre a la explicación de Agustín y del Damasceno (cf. K. Barth. *Dogmatique I/2*, 187-188). De modo que estamos ante dos interpretaciones distintas del acto de fe.

supremo de la fe, la razón de su bienaventuranza. María hace posible la entrada del Hijo de Dios en el mundo. Pero esto en la fuerza y por la gracia de Cristo»<sup>173</sup>.

Lo objetivo de la maternidad biológica tiene lugar en y por el acto subjetivo de la fe de María. Es decir, lo objetivo se da al encontrar su lugar en lo subjetivo. Por eso, lo que ocurren en aquella mujer realiza la unidad de la carne y la fe. Esta correspondencia entre carne y fe, gracia de Dios y acto personal, es un distintivo de la propuesta de Rahner porque entiende que se encuentra en la genética de la comprensión católica de la creación y de la gracia. En cambio, como hemos visto, Barth, subraya la encarnación de la Palabra como el misterio de la revelación que acece únicamente por la misericordia libre y gratuita de Dios. Así, hace del acto subjetivo de fe un paso más de esta «caída libre» del Hijo hacia el mundo. Lo objetivo de la gracia hecha carne pesa abismalmente más que la fe personal de María.

Por esta implicación personal de María en la encarnación, explica el teólogo jesuita, su maternidad no constituye un hecho privado de su existencia, sino una realidad visible y pública en la historia de la salvación en su punto más decisivo<sup>174</sup>. De modo que, la vida de esta mujer tiene una significación salvífica que no tiene equiparación con la biografía de ninguna otra creatura por más fe y amor que haya cultivado en su vida, porque su ser madre es la contracara del ser hombre del Hijo. La encarnación es el acto inaugural de la misión redentora del Hijo en el tiempo y en el espacio, por consiguiente, la libre recepción de María constituye un servicio insustituible en la redención del mundo. Esto quiere decir que su maternidad es una realidad accidental de la historia de la salvación, como si diese lo mismo quien quiera que fuese la mujer que alumbrase a Jesucristo. Ha sido esta mujer, María, la elegida para esa misión y su aparición está inscrita la economía de la gracia que Dios ha dispuesto. De ahí, y no de otro lugar, deviene el que la madre de Jesús forme parte de la fe cristiana y el cristianos pueda acudir a ella en su oración.

«Si esta maternidad divina pertenece, en cuanto acontecimiento personal de fe, a la historia de la salvación como tal, entonces, María tiene por esa maternidad divina una

---

<sup>173</sup> SDA, 223.

<sup>174</sup> Cf. IC, 211. Una idea similar se halla en la caracterización de María como persona teológica desprivatizada y socializada que Balthasar hace en *Teodramática III* (cf. S. de Fiores, *María en la teología contemporánea*, 376).



relación real con nosotros que vivimos en esa historia de la salvación determinada por ella; María pertenece por tanto a nuestro credo y a nuestra piedad»<sup>175</sup>.

María está inserta irrenunciablemente en la fe de la Iglesia porque, según el testimonio de la Escritura, ella escuchó el anuncio del ángel enviado por Dios, asintió con su fe y fue hecha madre del Salvador. Todo esto porque esa joven de Nazaret fue elegida por Dios para tal encargo. El designio amoroso, sabio y todopoderoso de Dios contempló la existencia de esta mujer como eslabón imprescindible para llevar a cabo la salvación. El teólogo de Innsbruck explica que, dado que Cristo es el plan primero y originario de Dios para el mundo, la madre del Hijo encarnado necesariamente forma parte del designio divino. Es decir, al contemplar Dios eternamente la creación recapitulada en Cristo a través de la encarnación y del misterio pascual, contempla a la mujer que concebiría al Hijo hecho hombre. Así, todo lo que María es y realiza en la historia de la salvación le viene de su relación con Cristo<sup>176</sup>.

María no fue madre de Dios por ninguna condición natural ni mérito personal, sino tan solo por una vocación. Puesto que asumir la humanidad significa tomar una existencia humana completa de principio a fin, en el hecho de ser engendrado y nacer como todo ser humano está implicada la necesidad de una madre. Quien hubiese de cumplir ese rol, pues, está contenida en la misión redentora del Hijo. Por eso, María fue predestinada en la predestinación de Cristo. Dado que la encarnación es incondicionada y precedente, debemos sostener que Dios eligió a esta mujer gratuitamente y con anterioridad a cualquier actuación humana sobre el mundo<sup>177</sup>. Y porque la maternidad de María debía ser libre, también su libertad está predestinada por Dios. Él quiso una mujer libre que acepte recibir al Hijo encarnado. Dios contempló con anterioridad una libertad creada que acoja con todo su corazón y su cuerpo su autocomunicación. Es decir, María responde personalmente con su fe al anuncio del ángel porque su libertad «estaba hecha» para eso. Ella realiza lo que siempre estuvo llamada a realizar y, de este modo, llega a ser quien siempre estuvo llamada a ser: la madre de Dios.

---

<sup>175</sup> *MMS*, 78.

<sup>176</sup> «Por el hecho de que en toda su existencia, todo lo que ella es a través de su vida desde su concepción hasta su muerte, se encuentra sin reserva insertado en su misión de ser madre del Señor (y fuera de esto no es nada y no tiene ningún sentido) puesto que todo su ser, con todas sus fuerzas y en todas las situaciones de la existencia, está consagrado a este único destino [...]» (Ibid., 90).

<sup>177</sup> Cf. IC, 215.

En María se encuentran, se corresponden y se condicionan recíprocamente su llamado a ser madre de Dios y su acto de fe. Porque debía acontecer la encarnación, también había de darse un «sí» perfecto por parte del hombre. Semejante «sí» no puede, venir de una criatura pecadora, sino que viene de una criatura justificada, más aún, santificada. Como hemos analizado, de algún modo Barth ve esto cuando afirma que María respondió «sí» por una «gran excepción» que Dios concede a la humanidad<sup>178</sup>. Se trata de una gracia que se atiene al instante puntual de la anunciación y no tiene repercusión en el resto de su persona. Entonces, ¿es ese «sí» enteramente suyo o es como un paréntesis en su existencia? Desde la perspectiva de Rahner no se puede pensar un «sí» radical y puro en una criatura que está no solo sujeta al pecado original, sino también herida por sus pecados personales. En ella se deben corresponder la misión a la maternidad divina con su santidad personal. De entre los meramente humanos, solo en María la objetividad del don de Dios se condice perfectamente (sin interferencia del pecado) con el hecho subjetivo de su santidad de vida. Así, es la figura más representativa de lo que el cristiano está llamado a ser: una armonía entre la gracia y la respuesta obediente a ese don<sup>179</sup>.

En María los cristianos tienen una referencia indiscutible de que función salvífica y santidad se unen indisolublemente en los puntos decisivos de la historia de la salvación<sup>180</sup>. Para la fe cristiana ningún ser humano es prescindible, sino que cada uno está llamado a desempeñar una función en relación a los demás y que este rol personal tiene una significación salvífica que no siempre es correspondido con la docilidad a la gracia<sup>181</sup>. Porque María sí correspondió a la gracia la Iglesia desde los primeros siglos la ha evocado como «santa madre de Dios»<sup>182</sup>.

---

<sup>178</sup> Cf. K. Barth. *Esbozo de dogmática*, 117.

<sup>179</sup> Cf. *MMS*, 45.

<sup>180</sup> Cf. “La Iglesia de los santos”. *ET III*, 114.

<sup>181</sup> El correlato eclesial de esta dualidad de misión recibida y respuesta subjetiva se encuentra en la distinción entre institución y carisma, así como entre función jerárquica y santidad de vida, que la Iglesia ha mantenido desde debates muy tempranos en su historia. En la teología católica sacramento, autoridad y derecho son instrumentos conferidos por Dios a la Iglesia que no dependen de la correspondencia espiritual de quien los lleve adelante (cf. IC, 210-211). Creo que hoy la realidad lamentable de los abusos cometidos por ministros ordenados y en el interior de instituciones eclesiales exigen que esta doctrina sea pensada y presentada con mayor claridad.

<sup>182</sup> Esta expresión se encuentra se encuentra consignada en la oración *Sub tuum praesidium* (Bajo tu amparo) hallada en un papiro egipcio de la *John Rylands Library*. Según los estudios realizados dataría al menos de la segunda mitad del siglo III. Hay aquí un testimonio de la antigüedad de la devoción a la madre de Jesús y de lo que la inteligencia de la fe comenzaba a descubrir en ella (cf. D. Cerbelaud. *María*, 115-116; Alexandre Awi Mello. *Ella es mi mamá: Encuentro del Papa Francisco con María*. Madrid: Baldemore, 2019, 142-143).

### 2.1.2. *María, la virgen*

La maternidad divina de María estaba implícitamente en la primeras confesiones como «*natus ex Maria virgine*». Se trata, no cabe duda, de un acontecimiento único, pues reúne dos realidades impredicables de una misma persona en forma simultánea: virgen y madre. Ahora bien, amén de que la concepción humana de Cristo ocurrió sin la participación de varón, tal como lo atestiguan Lc y Mt, la tradición eclesial ha caracterizado a María con una virginidad perpetua, es decir, la afirmación de que ella fue virgen antes, durante y después del parto (DH 422)<sup>183</sup>. Rahner no da mucho rodeo alrededor del significado inmediato de esta doctrina. Debe entenderse lo que capta rápidamente cualquier persona adulta: que María tuvo relación sexual con ningún hombre<sup>184</sup>. Sin embargo, su trasfondo teológico transluce un enorme sentido para la fe cristiana. Más allá de su efectiva realidad física, la virginidad de María ha de contemplarse desde la profundidad de su dimensión espiritual para integrarse armónicamente en la totalidad de la fe de la Iglesia. Así, el teólogo pretende mostrar aquí también la unidad de la carne y la fe.

Para explicar la virginidad no es legítimo pensar que a la madre del Señor no convenía la posibilidad del amor matrimonial expresado en la relación sexual. El cristianismo no cree que este sea incompatible con la fe y el amor a Dios. Tampoco sostiene que el estado virginal sea un ideal de vida superior; si lo hiciese, olvidaría que fue el matrimonio, y no la virginidad, señalado por un sacramento de la Nueva Alianza<sup>185</sup>. Entonces, ¿cómo pensar en consonancia con la fe que Dios haya dispuesto que María permaneciera siempre

---

<sup>183</sup> La expresión «siempre virgen» (ἀειπαρθένος) aparece de forma oficial en un concilio ecuménico en Constantinopla II (553). Sin embargo, se trata de una fórmula que ya aparece en la confesión de Epifanio, obispo de Salamina, a finales del siglo IV (DH 44). La perpetua virginidad de María era una idea que circulaba en esa época también en el cristianismo latino como se puede corroborar en la carta del papa León I al obispo Flaviano de Constantinopla de mediados del siglo IV: «Fue después concebido del Espíritu Santo en el seno de la Virgen Madre, que lo dio a luz permaneciendo intacta su virginidad, tal como con intacta virginidad lo concibió» (DH 291). El trabajo de Georg Söll da cuenta de cómo la consideración de la virginidad de María estuvo en la teología detrás de todas los grandes concilios ecuménicos. Especialmente reconoce un creciente tratamiento de la virginidad perpetua a partir de Calcedonia (451) (cf. Georg Söll. *Storia dei dogmi mariani*. Roma: Librería Ateneo Salesiano, 1981, 178ss.).

<sup>184</sup> «Sobre la significación inmediata de este dogma no necesitamos extendernos, pues es directamente inteligible en su sentido literal» (MMS, 81-82). Evidentemente, la enseñanza de la *virginitas in partu* requiere una comprensión un tanto más elaborada. Para tener un punto de partida simple que permita seguir con la reflexión Rahner propone: por virginidad en el parto ha de entenderse que, en virtud de la excepción del pecado y de la concupiscencia, los procesos propios de la maternidad se han dado en María de una forma diferente al de cualquier otra mujer. Luego, habrá que renunciar a una descripción física del alumbramiento y comprometerse en su significación para la fe.

<sup>185</sup> Cf. *Ibid.*, 84.

virgen? Para comenzar a responder hay que acercarse a la Escritura y notar que «esta virginidad de María aparece siempre en relación con su dignidad de madre de Dios»<sup>186</sup>.

Maternidad y virginidad en María conforman un binomio que debe asumirse conjuntamente tanto que la segunda encuentra su razón de ser en la primera. De hecho, el teólogo jesuita cree que no tiene mucha importancia intentar conocer cuál fue el momento en que María se decidió por su virginidad. Si la voluntad de ser virgen fue consciente en ella antes de la anunciación o a partir de allí es en principio indiferente. Cualquiera sea el caso, tal decisión «está contenida, de una manera plena y real en la disposición de la Virgen a mantenerse abierta, sin reserva ni condición alguna, en todo y siempre, a la santa voluntad de Dios»<sup>187</sup>. La fe obediente de María es la prenda de su virginidad. Esto significa que la gracia que fue preparando el «sí» libre a la encarnación del Hijo de Dios fue disponiendo el abandono total de su persona en cumplimiento de la misión que se le había encomendado. Así, la vocación a la maternidad divina irradia la gracia de la virginidad<sup>188</sup>.

Por tanto, la verdadera pregunta, piensa Rahner, no es por qué María es virgen, sino por qué María fue madre virgen. Es decir, ¿por qué Dios dispuso que la encarnación sucediera sin intervención de varón? Al lector del capítulo anterior la respuesta le resultará bastante familiar: porque solo Dios puede dar a Dios. Si Jesucristo es el Hijo de Dios encarnado no es porque la carne lo haya hecho surgir desde sí. No hay nada ni en el cosmos ni en la historia que pueda de algún modo causar la visita de Dios. La encarnación es misterio divino, libre gracia divina, acontecimiento imprevisible, su principio es única y exclusivamente la misericordia infinita de Dios. El hombre no se da a sí mismo a su Salvador<sup>189</sup>. Solo Dios puede traer la salvación al mundo. La iniciativa de Dios se

---

<sup>186</sup> Ibid., 85.

<sup>187</sup> Ibid., 86.

<sup>188</sup> En la mariología se ha hablado de un voto de María por la virginidad antes de la concepción de Jesucristo. Rahner piensa que no hay necesidad de una decisión explícita antes de la anunciación porque la virginidad estaría incluida en la obediencia a la voluntad de Dios en general sobre su vida. En este sentido, García-Murga afirma: «No hay fundamento para pensar un voto o propósito explícito de María de consagrarse en virginidad [...] El Espíritu Santo mueve a cada una hacia la plenitud de su vocación, y la Virgen pudo tener de ellas más sabor que saber, hasta que en un momento determinado el Espíritu irrumpe comunicando mayor saber a ese sabor» (J.R. García-Murga. *María-Mujer-Iglesia*, 28).

<sup>189</sup> En el grado VI del *CFR* Rahner defiende un enfoque ascendente de la cristología que apunta a mostrar cómo la creación está orientada a recibir la comunicación personal de Dios en la encarnación y en la gracia. La unión hipostática es el acontecimiento cenital y definitivo de la historia de Dios con el mundo. La creación, que ha llegado a través de progresivas autotranscendencias a la posesión de sí en el espíritu del hombre, se halla en una inmediatez insuperable con el Logos divino. Sin embargo, este planteo no pretende de ningún modo conducir a pensar que la encarnación se halla inscrita necesariamente en la dinámica de la naturaleza. Por eso, habiendo expuesto el devenir del acontecimiento Cristo desde una concepción evolutiva del mundo, el autor aclara: «Dios también habría podido crear un mundo sin encarnación, es decir, que él

manifiesta en la concepción virginal de Jesús, pero ya está actuando de antemano en la vocación de la «siempre virgen» María a ser la madre de Dios.

«El mundo, sus condiciones, sus pretensiones, sus posibilidades inmanentes, no ofrecen desde “abajo” ningún punto de apoyo que fuerce la inmersión de Dios mismo en la historia. Por tanto, por el hecho de que el Hijo de Dios en este sentido no proviene de la voluntad del hombre y de la carne, ni de la dinámica del mundo, por ello ha querido también hacerse hombre de esta manera característica, de tal forma que su aparición como hombre signifique: Yo no soy de aquí abajo, de la fuerza interior de este mundo; no procedo ni aun del más noble y santo de los amores humanos, sino exclusivamente de arriba»<sup>190</sup>.

Cristo no ha comenzado a existir como el resto de los seres humanos de la historia universal, la suya fue una concepción virginal. Esto absolutamente nada tiene que ver con la maldad del mundo o con la pecaminosidad del acto sexual. No hay cabida para tal maniqueísmo en la doctrina cristiana, piensa nuestro autor. Fue de ese modo para señalar que el movimiento natural de la historia ha quedado interrumpido por la venida de Dios en la carne. Ha entrado en el mundo lo distinto de sí. María fue madre virginalmente en función de esa irrupción impredecible de Dios en la historia. La concepción virginal de Cristo constituye, pues, el signo de la otredad de Dios respecto del mundo y de la llegada de lo nuevo y definitivo.

La maternidad divina es la contracara de la encarnación y la virginidad de María es su manifestación. Pero, para Rahner esto se funda en algo anterior: la vocación que María recibió desde siempre que se irradia por su libre obediencia en la totalidad de su existencia. La misión maternal tiene un impulso integrador del ser, «por eso permanece ella, en todo tiempo y lugar, virgen, siendo la fuente de su virginidad la maternidad divina,

---

habría podido denegar la autotranscendencia de lo material aquella última culminación que se produce en la gracia y en la encarnación. Pues cada una de esas autotranscendencias esenciales, aunque es el fin del movimiento, guarda siempre con el nivel inferior la relación de la gracia, de lo inesperado, de lo que no puede forzarse» (CFF, 237). Sobre la noción de «autotranscendencia activa» en el pensamiento de Rahner cf. Manuel García Doncel. “Teología de la evolución (I): La autotranscendencia activa. Karl Rahner, 1961”. *Pensamiento: Revista de investigación e Información filosófica* 63, n.º 238 (2007): 605-636.

<sup>190</sup> MMS, 87-88. La expresión «punto de apoyo» puede llevarnos a pensar en el «Anknüpfungspunkt» de Barth («point d'accrochage» en *Dogmatique I/2*, 167). Sin embargo, el término que Rahner utiliza aquí es «Anhaltspunkt» que técnicamente se traduce como «punto de referencia». En todo caso, pienso que el sentido es el notablemente similar, sino el mismo, indicando que en el mundo no hay un elemento de conexión con Dios que sirva de punto de partida para que él inicie su diálogo con el hombre. La encarnación y la gracia provienen de la pura gratuidad de Dios, de su libertad amorosa.

en cuanto recepción obediente de la gracia»<sup>191</sup>. La virginidad es perpetua porque María siempre ha estado abierta a la gracia de Dios. Aunque se torne madre de Cristo solo al consentir el anuncio del ángel y antes de ello no fuera consciente de su elección, el encargo de Dios ha sido siempre acogido por María. Por obra de Dios en ella ha sido pura receptibilidad. «La única tarea de María en este mundo era la de recibir, no solo en su disposición interna (aunque ésta sea lo más importante) sino también en lo exterior de su existencia terrena, no las fuerzas del mundo para un proceso terreno, sino exclusivamente la gracia de Dios»<sup>192</sup>.

Si la salvación del hombre solo viene de lo «alto» y solo puede recibirse como don imprevisible y desbordante de la misericordia de Dios, en María se ha realizado esto de la manera más cabal e íntegra. La Virgen es el caso eminente de redención porque es con la totalidad de su ser espiritual y corporal espera, disponibilidad y receptibilidad a la gracia de Dios. La decisión por la virginidad emerge de la disposición interior de su espíritu. Para Rahner, este sentido de la virginidad es prototípico para toda existencia cristiana, no solo para un determinado estilo de vida eclesial. Nos señala algo esencial a todos los que recibimos la salvación del mismo y único Redentor. No podemos hacer otra cosa que esperar y recibir, por más estéril que a nuestros ojos mundanos resulte esta disposición. Todo cristiano experimenta la virginidad cuando reconoce que no son sus impulsos y sus fuerzas los que dan el fruto de la salvación, sino que ella le alcanza por la asombrosa gratuidad de Dios. Por esta virginidad de su espíritu el creyente también descubre que en la misericordia y la gracia divina tiene su mayor tesoro, aquel por el que habrá que vender todo (cf. Mt 13, 44-46), aunque en ocasiones acarree la renuncia a algo bueno y bello de este mundo creado por Dios<sup>193</sup>.

### *2.1.3. María, creatura llena de gracia y sin pecado*

Bajo este subtítulo trataremos dos doctrinas diversas aunque internamente ligadas: la inmaculada concepción y la impecabilidad de María. La historia y formulación dogmática

---

<sup>191</sup> *MMS*, 90. La misión a la maternidad divina configura la existencia de María y determina su posterior significado para la fe. Siguiendo a Rahner no puedo suscribir a la tesis de Cerbelaud según la cual «la concepción virginal constituye el punto de partida de toda la dogmatización posterior acerca de María» (D. Cerbelaud. *María*, 35). Evidentemente, la maternidad divina está históricamente ligada a la concepción virginal, pero la primera realidad es la determinante.

<sup>192</sup> *MMS*, 91. Notemos que en Rahner la concepción virginal está envuelta por la virginidad perpetua que, a su vez, está envuelta por la maternidad divina. En Barth notamos el sentido contrario, la maternidad divina justifica la concepción virginal que, a su vez, justifica la posibilidad de la virginidad perpetua.

<sup>193</sup> Cf. *Ibid.*, 91-94.

de cada una de ellas ha corrido en cierto modo por su propio cauce aunque en continua emulación. Rahner trata de ellas en capítulos separados. Aquí, dada su conexión lógica en relación a la teología de la gracia, las tratamos juntas. Esto no contradice la lógica del autor, ya que en ambas doctrinas se verifica la redención cabal y perfecta de María.

El año mariano convocado por Pio XII con ocasión del centenario de la proclamación del dogma de la Inmaculada Concepción (DH 2803) el 8 de diciembre de 1854 con la bula *Ineffabilis Deus* de Pio IX, significó para el teólogo de Innsbruck la oportunidad de brindar una reflexión que ayude a los fieles a profundizar más en la verdad de esta definición de la fe católica<sup>194</sup>. Al igual que con el dogma de la Asunción, nuestro autor entiende que otros teólogos han emprendido la tarea de estudiar y exponer cómo es que estas verdades se han creído a lo largo de la historia de la Iglesia y qué circunstancias han llevado a su formulación en una proclamación dogmática. Por su parte, la tarea que él ensaya es mostrar cómo el dogma mariano se integra armoniosamente en el designio salvador de Dios y en la totalidad de la fe cristiana<sup>195</sup>. De algún modo, su propuesta va a contracorriente de la usanza de su época. Mientras que muchos teólogos se empeñaban en mostrar cada vez más de lo que la Iglesia cree sobre María buscando una mayor cantidad de verdades (de la fe hacia lo dogmático), la reflexión de Rahner apunta a desde lo que ya tiene la Iglesia como doctrina verdadera hacia su integración en la fe de la Iglesia y en la existencia creyente (de lo dogmático hacia la fe).

Dado que toda auténtica verdad de fe precede a su formulación dogmática, el dogma no constituye en sí mismo una novedad. Se trata de una verdad creída, explícita o implícitamente, siempre por la Iglesia, la cual bajo la asistencia del Espíritu Santo recibe en un momento determinado una proclamación oficial. De ahí, se entiende el interés de Rahner por mostrar la organicidad de las verdades marianas que solo es inteligible dentro del conjunto de la fe. En este sentido, la pregunta que intenta responder es: ¿cómo es que la doctrina de la concepción sin pecado de María pertenece a las verdades que Dios ha revelado para nuestra salvación? Lo primero que se debe hacer es conocer qué es lo que dice el dogma. Rahner lo formula del siguiente modo:

---

<sup>194</sup> Un recorrido sobre el desarrollo de la doctrina de la inmaculada concepción con las diversas posturas de los teólogos a lo largo de la historia: cf. Alejandro Martínez Sierra. *La Inmaculada y el misterio del hombre*. Madrid: BAC, 2004, 47-67. Para un estudio de la preparación de la definición dogmática y su preparación: cf. Söll, G. *Storia dei dogmi mariani*, 340-352.

<sup>195</sup> Cf. IC, 207-208. Al abordar ambos “nuevos” dogmas marianos, Rahner buscará mostrar no contradicen nada substancial de la fe cristiana, al contrario, la afirman con toda radicalidad (cf. *CFF*, 446-447).

«La santísima Virgen y madre de Dios, María, en consideración a los méritos de Jesucristo, su Hijo, y por tanto en razón de la salvación llevada a cabo por Él, ha sido revestida desde el primer instante de su existencia con la gracia santificante y, por consiguiente, no se halló nunca en el estado que nosotros llamamos de pecado original, que no consiste en otra que en la falta de la gracia en el hombre, falta provocada en cada uno por el pecado del primer hombre al comienzo de la historia de la humanidad»<sup>196</sup>.

El sentido material de la enseñanza de la Iglesia es fácil de comprender. Aquella de nuestra raza que iba a ser la madre del Hijo de Dios hecho hombre, justamente para que pudiera llegar a serlo libremente, contó desde el comienzo con la gracia de Dios santificando su existencia. Nótese que en esta formulación personal del dogma Rahner no utiliza la expresión «preservada». Aunque se servirá a menudo de ella, para el teólogo jesuita, el término «preservación» resulta equívoco, pues puede conducir a pensar que María no perdió la gracia del estado en que la humanidad fue creada. No es así, también para ella se perdió esta gracia en Adán. Lo que afirma el dogma, entonces, es que ella fue salvada de una forma más radical y perfecta en virtud de futura maternidad de Cristo por una preservación redentora<sup>197</sup>.

Es claro que si en el inicio de la vida humana no hay conciencia y voluntad en acto, este agradecimiento primero ha sido pura y exclusivamente un don divino. Todo en María es «regalo de la gracia incomprensible del Padre en el hijo de sus entrañas»<sup>198</sup>. Esta preservación del pecado original está en función de su misión en la historia de la salvación. No constituye, por tanto, una concesión arbitraria de Dios, sino la garantía de una existencia humana libre para obedecer al designio salvador. La vida de María ha sido incluida con gracia predeterminante en la encarnación de Cristo, es decir, su predestinación a la gracia y a la salvación se da junto con la predestinación de Cristo. En otras palabras, dado que María es elegida desde siempre para ser la madre de Cristo, la llamada a la maternidad es lo primero en su existencia, es una gracia que desde el

---

<sup>196</sup> *MMS*, 52-53.

<sup>197</sup> Cf. *SDA*, 224. Menke opina que la elección de la expresión «concepción inmaculada» no fue afortunada. Por estos términos, algunos interpretaron que se trataba de una actitud de rechazo de la corporalidad humana y una reiteración de la enseñanza de la transmisión del pecado mediante el acto sexual (*Schleiermacher*). Pero hasta el mismo Barth vio que no se trataba de eso, sino de un inicio santificado de la vida de María destinado a su cooperación en la encarnación (cf. K.-H. Menke. *María*, 169).

<sup>198</sup> *SDA*, 225.



principio de su vida configura su disposición interior para la libre aceptación de su misión. Lo que ha ocurrido en María es una preservación redentora, que es el modo más radical y afortunado de la redención<sup>199</sup>.

Rahner explica que María no se diferencia esencialmente de nosotros, pues es siempre una que pertenece a los redimidos. La redención que en María ocurre desde el comienzo, en nosotros debe hacerse acontecimiento en el sacramento y en la fe. Esta comunicación de la santidad y la redención que recibe la Virgen desde el origen comporta para ella una existencia diferente, pues ella no porta la división interior causada por el pecado que llamamos concupiscencia<sup>200</sup>. Sin embargo, ni por un momento se puede dejar de pensar que «el dogma de la Inmaculada Concepción brota del corazón de la doctrina redentora sobre Jesucristo, único y exclusivo mediador»<sup>201</sup>.

Atendamos un instante a que Rahner entiende que María al ser preservada del pecado original es también liberada de la concupiscencia. Es decir, ella no habría contado con la inclinación innata al mal que tiene todo hombre a causa del pecado de Adán y lo escinde interiormente. La tentación, en cambio, refiere a la experiencia en que una persona está ante la posibilidad de elegir el bien o el mal. María, al igual que Cristo, habría conocido la tentación aun estando exceptuada de la concupiscencia. Sin embargo, la excepción de la concupiscencia no cae propiamente dentro del terreno de la definición dogmática de 1854 y el debate entre teólogos ha continuado buscando clarificar cómo comprender esta realidad derivada del pecado<sup>202</sup>.

Este primer acercamiento al sentido literal de dogma comienza a responder a la pregunta por su relevancia para nuestra salvación: María es agraciada desde el principio de su vida para que llegara a ser por la obediencia de su fe la madre de nuestro Redentor. Pero todavía hay más, piensa el teólogo de Innsbruck, porque a doctrina de la inmaculada atañe también a la existencia de todo ser humano. Al contemplar el comienzo santo y sin pecado de la vida de María el cristiano descubre, aun en la penumbras de este mundo, el

---

<sup>199</sup> Cf. IC, 218. Para Rahner en su sentido teológico la «concupiscencia» es una escisión del hombre entre su existencia personal y su naturaleza humana (cf. J.L. Ruiz de la Peña. *El don de Dios. Antropología teológica especial*. Santander: Sal Terrae, 1991, 168-172).

<sup>200</sup> Cf. ICP, 143.

<sup>201</sup> IC, 219.

<sup>202</sup> García-Murga, por ejemplo, asevera que María no estuvo exenta de la concupiscencia identificándola a las pruebas y tentaciones que ella pudo haber padecido (cf. J.R. García-Murga. *María-Mujer-Iglesia*, 212-214). Un asomo a este debate en cf. A. Martínez Sierra. *La Inmaculada y el misterio del hombre*, 85-103.

designio salvador que envuelve su existencia<sup>203</sup>. Rahner desarrolla este significado antropológico y soteriológico del dogma mariano en cinco consideraciones.

1) Cuando la Iglesia católica confiesa que María fue rodeada desde el inicio de su existencia por el amor misericordioso y salvador de Dios, reconoce también que todo ser humano debe su existencia a la iniciativa amorosa de Dios. Él está en el comienzo de todo hombre posicionando su vida en dirección a la salvación. El proyecto gracia precede y preside la existencia de todo ser humano. La maravillosa aventura de nuestra libertad, el inevitable peso de nuestra responsabilidad, todo lo que otros benévola o culpablemente incidan sobre nuestra trayectoria personal, todo lo inesperado e incluso incomprensible de nuestra historia, está envuelto y protegido por el deseo de Dios que está en el principio de nuestra existencia.

«Antes de que podamos empezar a preguntarnos, en una libre decisión, cómo vemos y queremos conformar nuestra propia existencia, ya nos hallamos marcados por un principio bien determinado y delimitado; somos llamados a la existencia con el sello de un punto de partida concreto que la inapelable y todopoderosa voluntad de Dios, nuestro creador ha fijado»<sup>204</sup>.

Quien la conoce escucha el latido de la teoría del «existencial sobrenatural». Rahner no menciona nada eso aquí, pero su presentación del dogma mariano tiene el mismo trasfondo. Todo hombre viene a este mundo por la gracia y el amor de Dios, esto envuelve por entero el misterio de su existencia, por ello, el sentido común del creyente entiende que el niño sin bautizar no es una criatura perdida, sino un ser llamado felicidad eterna con derecho (aún no actualizado) a la herencia de los hijos de Dios. Luego, «la historia de la salvación, sensible por sacramental, se pone en marcha solamente por el amor – gracia– de Dios, en Cristo, le pertenece desde siempre»<sup>205</sup>.

2) Cuando creemos que el destino de María a ocupar un puesto único en la historia como madre de Cristo estaba en germen en el comienzo agraciado de su vida, creemos que tiene sentido esperar la salvación que anuncia el Evangelio. Por la inmaculada

---

<sup>203</sup> «Sólo se puede saber lo que es el hombre cuando se tiene en cuenta ambas cosas: el comienzo muerto y el viviente, el pecador original y la Inmaculada» (ICP, 148).

<sup>204</sup> *MMS*, 54.

<sup>205</sup> IC, 214.

concepción tenemos la certeza de que al menos una vez la redención fue completamente realizada. Dios es el Rey y Señor, el único soberano de la historia, el libre, el todopoderoso que tiene todo a su merced y nada de este mundo puede forzar su voluntad. Sin embargo, sabemos que él ha pronunciado una única Palabra y «esa palabra del Dios soberano e incomprensible es una palabra de amor, una palabra de amor verdadero y comprensible, un juicio de gracia, una realidad creadora de felicidad, un milagro de salvación y no de condenación»<sup>206</sup>. María personalmente sabe de esa palabra, de ahí el canto gozoso de su bienaventuranza en el *Magnificat*. Ella es la muestra de que los hombres somos los destinatarios de esa Palabra, somos invitados a la victoria sobre el pecado.

Así, el dogma de la inmaculada tiene para el hombre no solo un sentido protológico, al señalar el origen de nuestra existencia envuelto por la misericordia redentora de Dios, sino también un sentido escatológico, al mostrar que Dios quiere dar al hombre un verdadero perdón, una indulgencia plena. La culpa se haya en Cristo totalmente superada, de ahí que la redención no se da nunca a medias. No ocurre que María es objeto de una redención perfecta, mientras que nosotros somos rescatados imperfectamente quedando siempre un resabio de aquel pecado que una vez nos tuvo presos. Dios ofrece un perdón radical que borra el pecado y redime incluso el pasado. Así, la sobreabundancia de la oferta en Cristo nos prohíbe pensar en una hipotética historia humana sin pecado, por el contrario, nos estimula con todo derecho a confesar: ¡Oh, feliz culpa!<sup>207</sup>

3) Cuando confesamos el inicio absolutamente santo de la vida de María para la libre aceptación del anuncio del ángel, creemos que Dios dispone su gracia en vistas de un papel en su plan salvífico. «El feliz comienzo de aquella existencia ya albergaba en sí su bienaventurado fin, sin pérdida posible, por más que fuese necesario conquistar este fin desde su comienzo libre y responsablemente»<sup>208</sup>. Creemos, entonces, en la fidelidad amorosa de Dios y en la irrevocabilidad de sus dones por los que él pone a nuestro alcance el poder hacer su voluntad. En la historia de la salvación nadie tiene una misión sin contar con el equipamiento necesario para llevarla adelante. No somos actores improvisando en un escenario ignorando totalmente si nuestra actuación agradará o será un fracaso rotundo. Somos los protagonistas de una obra cuyo autor se ha empeñado con su compañía y fidelidad para un final glorioso.

---

<sup>206</sup> *MMS*, 56.

<sup>207</sup> Cf. ICP, 144-145.

<sup>208</sup> *MMS*, 59.

4) Cuando creemos que, a diferencia nuestra, María gozó siempre de la gracia santificante, afirmamos con igual confianza Dios puede comunicarse a sí mismo cuando y como quiere. En el caso de la madre del Señor lo ha hecho de una forma privilegiada desde el mismísimo inicio de su existencia, pero no es un don distinto del que nos ofrece en el bautismo, el sacramento de la justificación por el que somos ungidos y santificados para la eternidad. La insigne santidad de María siempre será mayor que la del resto de los hombres, sin embargo, no es otra santidad que la que a cada uno puede alcanzar según su propia medida. La misma perfección, que es siempre y solo gracia, conoce el camino inocente de la preservación de la culpa y el camino indulgente del perdón<sup>209</sup>.

En María reluce el significado total de la gracia que Dios quiere dar a todos los hombres. Ella concebida sin pecado, en quien todo es gracia, nos señala que somos los hijos amados de Dios «no por nuestras propias fuerzas ni por una esencia indefectible, por inmensa y noble que sea, sino que somos tales por la simple y pura gracia de Dios que nos es dada a nosotros, pecadores, sin ningún título ni mérito por nuestra parte»<sup>210</sup>.

5) Cuando creemos que por esa gracia primera y total María llegó a ser libre para servir a Dios con todo su ser, confesamos que Dios realmente nos ha creado sujetos espirituales libres. Su gracia es el punto de partida de nuestra realización personal, su presencia en nosotros da consistencia a las posibilidades de nuestra libertad. Dios al darse no anula ni absorbe a su creatura, sino que funda la auténtica posibilidad de llegar a ser lo que en verdad somos y esto por toda la eternidad<sup>211</sup>. Hay biografía personal y hay historia humana porque hay gracia que fructifica en la existencia dando más y más de sí desde la inagotable infinitud de Dios. De este modo, el dogma de la inmaculada concepción nos está indicando que «el comienzo de esta madre es el comienzo de un verdadero camino, en que cada uno ha de descubrirse a sí mismo»<sup>212</sup>.

Rahner entiende que reflexionando así sobre María, no ha hecho más que hablar del misterio de la redención en Cristo que el Evangelio trae a los hombres. Por eso, el dogma de la inmaculada concepción pertenece a la Escritura aunque no conste explícitamente

---

<sup>209</sup> «La Inmaculada no es sólo el ideal que nosotros debiéramos haber logrado y que tenemos que saludar desde lejos como eternamente inaccesible. El hecho de que hayamos empezado, más tarde que María y de modo distinto, no significa sin más que lleguemos sólo a medias, *cuando* de veras encontramos la casa del padre» (ICP, 146).

<sup>210</sup> *MMS*, 62.

<sup>211</sup> «Dios sólo es todo en todas las cosas cuando todas las cosas han encontrado ante él su consistencia definitiva, no cuando todo hubiera sido devorado por él y por su infinitud» (ICP, 140).

<sup>212</sup> *MMS*, 63.

esta doctrina. Según nuestro autor, lo que la Iglesia cree sobre María es la realización más perfecta de aquella salvación que el NT anuncia. Si quien cree en Jesús es salvado, quien recibió al Salvador con todo su ser, recibió la salvación del modo más radical y completo<sup>213</sup>. Así, la fe de la Iglesia no necesita conocer al detalle cada uno de los momentos de la vida de la madre de Jesús para saber de su santidad, sino que ha ido adquiriendo un conocimiento que es síntesis y expresión de toda su biografía<sup>214</sup>.

Aun conociendo las anécdotas apócrifas, las leyendas e imagerías que circulan desde los primeros siglos, Rahner entiende que a la fe de la Iglesia le ha bastado con creer simplemente que María permaneció siempre sin pecado. Es decir, no solo fue preservada del pecado original, sino que también no cometió nunca pecado personal, como menciona el Concilio de Trento (DH 1573). Quien conozca la historia del cristianismo objetará que esto no es cierto, que incluso teólogos y escritores eclesiásticos han puesto en duda la impecabilidad de María<sup>215</sup>. La objeción puede incluso ser más radical ¿Conoce la fe cristiana otra cosa que el hombre pecador y necesitado de la misericordia de Dios?, ¿No dice la Escritura que estamos todos desde el primer hombre en adelante bajo el influjo del pecado (cf. Rom 5, 12ss)? ¿Cómo es que María queda exceptuada de esta verdad?<sup>216</sup>

Rahner entiende perfectamente que «la tradición y el magisterio eclesiástico presuponen y enuncian muy claramente el pecado original en los descendientes de Adán, no solo como un estado que sería en sí necesario, sino como un estado que de hecho se da»<sup>217</sup>. Sin embargo, opone otra serie de preguntas: ¿Hablamos de redención únicamente cuando hay perdón del pecado? ¿No es el no pecar también una obra de la misericordia divina? ¿Acaso nosotros, criaturas débiles e impotentes, cuando obramos bien pensamos que lo hemos hecho con nuestras solas fuerzas, sin ninguna ayuda de Dios? No pecar es siempre una gracia. Más aún, «la exención del pecado en un ser humano, que vive en las tinieblas del mundo, presupone más gracia, más redención, un rescate más total y radical

---

<sup>213</sup> En muchas ocasiones Rahner juega con el verbo alemán *empfangen* que significa tanto recibir como concebir, así logra expresar de forma sencilla su comprensión de la corporalidad de la gracia y la comunicabilidad del don de Dios. La concepción carnal viene de su recibir en la fe. Ambos momentos son descritos con el verbo *empfangen* (cf. IC, 212).

<sup>214</sup> Cf. *MMS*, 95.

<sup>215</sup> Cf. *Ibid.*, 96; 102. Entre los padres, por ejemplo, Orígenes y luego Basilio interpretan la espada de Lc 2, 34 como la experiencia del escándalo en la fe de María (cf. Söll, G. *Storia dei dogmi mariani*, 89; 116). Tampoco Juan Crisóstomo y Cirilo de Alejandría quieren afirmar una santidad perfecta en María. La posición de Agustín al respecto, marcada por la polémica pelagiana, pone el acento de en la fe de la Virgen más allá de la universalidad del pecado original (Cf. *Ibid.*, 144-151).

<sup>216</sup> Cf. *MMS*, 96-97.

<sup>217</sup> IC, 218. «No hay, pues ningún hombre –solo hombre– para quien el pecado, su reino y sus posibilidades sean *a priori tan irreales*, que su existencia no esté, desde el punto de vista de Dios y de su propia libertad, referida –positiva o negativamente– al pecado» (ICP, 141).

que cuando un hombre es arrancado de las tinieblas que había amado para ser arrojado a la luz de Dios»<sup>218</sup>. De modo que, en cuanto a la necesidad de la gracia y la misericordia de Dios, María no constituye ninguna excepción. Ella no se salva a sí misma, todo lo contrario, es total y absolutamente la redimida desde el principio de su vida.

Dicho esto, la pregunta vuelve al objetor de forma todavía más incisiva: ¿Confiesas con la Iglesia la victoria de Cristo sobre el pecado? ¿Crees o no que la gracia triunfa sobre todo el mal que oprime al hombre? ¿Piensas que el regalo de la salvación es solo espera de un horizonte incierto? La fe de la Iglesia sabe de la victoria de Cristo sobre el pecado, sabe del triunfo de la gracia en el mundo que ya lo engendra para la gloria, y sabe también de la tangibilidad histórica de este acontecimiento. Al menos en una persona, una mujer que es completamente de nuestra raza, una creatura frágil e incapaz como nosotros, la oferta de salvación de Dios se ha hecho visible y se deja percibir en su totalidad. Lo que Cristo obtuvo mediante su cruz y resurrección se ofreció realmente a los hombres y María es la primera favorecida, porque debía ser la madre del único redentor del género humano.

«Por tanto, si decimos que en María, según la fe de la Iglesia y el testimonio de la Escritura, se ha hecho realidad la redención de Dios en Jesucristo de la manera más gloriosa, más acabada, radical y total, y que a su vez por medio de la maternidad divina esa redención se ha manifestado en la historia de la salvación, debemos confesar en conclusión: María deber ser la virgen sin pecado, llena de gracia y madre de Dios»<sup>219</sup>.

Para la doctrina cristiana, defiende Rahner, la salvación no es un postulado abstracto, sino una realidad efectiva, no es una oferta vaga sino una promesa cumplida y poderosa. El ofrecimiento de Dios es digno de ser creído y él mismo ha dado una garantía. La redención por gracia de Cristo, al menos en una persona, ha logrado un éxito perfecto y sin mancha. Así, Dios se manifiesta como el fidedigno dador de la salvación, porque la gracia cumplió totalmente su misión en María.

---

<sup>218</sup> *MMS*, 98. Para la fe de la Iglesia, entiende Rahner, el estado de irredención por el pecado no es una condición *sine qua non* para que tenga lugar la redención. La preservación del pecado por gracia es también una forma tan o más radical de redención (cf. IC, 217). Esta es la línea apuntada en la argumentación de Duns Escoto: «Dios pudo hacer que ella nunca estuviese en pecado original; pudo hacer que sólo estuviese en un instante; pudo hacer también que estuviese en pecado durante algún tiempo y en el último instante de este tiempo limpiarla [...] Pero si no repugna a la autoridad de la Iglesia o la autoridad de la Escritura, me parece probable que hay que atribuir a María lo más excelente» (Beato Juan Duns Escoto. *Jesucristo y María*. Madrid: BAC, 2008, 82-83). Sobre la influencia de la tradición escotista en Rahner cf. Á. Cordovilla. *Gramática de la encarnación*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2004, 66-67.

<sup>219</sup> *MMS*, 99.

La Iglesia toma conciencia de quién es ella misma a la luz del primero de sus miembros redimidos. Ella es «la presencia histórico-salvífica visible de la victoria de la gracia, es la comunidad de los verdaderos redimidos, es la Iglesia santa»<sup>220</sup>. En este sentido, Barth tiene algo de razón cuando advierte que la Iglesia se proyecta a sí misma en la figura de María, pero se equivoca al pensar que se trata de la autoglorificación de la iglesia romana. De lo que se trata es de que María es imagen de la Iglesia porque tiene en la madre del Señor, una creatura rescatada y santificada, el mejor reflejo de sí misma, de su existencia y su misión<sup>221</sup>. La Iglesia antigua ya reflexionaba de esta manera como bien lo pudo haber leído Rahner en los trabajos de su hermano Hugo (1900-1968) y de su compañero Otto Semmelroth (1912-1979)<sup>222</sup>.

Todo en María es gracia. Lo que la que la Iglesia ve en la impecabilidad de María es la asombrosa y desbordante misericordia de Dios. Según medita nuestro autor, el gran problema por el que no podemos contemplar admirados esta obra redentora de Dios en María es nuestra predisposición a ver en la gracia algo espectacular y en la santidad algo incompatible con la vida ordinaria de cualquier ser humano. Nos negamos a creer que la gracia se abre paso en las situaciones más cotidianas y que la santidad es una realidad posible para cualquier vecino de este mundo<sup>223</sup>. Al mirar desde fuera el conjunto de la vida de María es fácil advertir que la llena de gracia y sin pecado tuvo una vida tremendamente ordinaria. Rahner medita:

«No debió suceder nada extraordinario, pues la gracia de Dios no suele presentarse con el brillo del fausto humano, sino que se realiza las más de las veces, bajo una forma común y humilde; de suerte que una vida semejante acoge las disposiciones de Dios y lo cotidiano como si no pudiera suceder de otra manera, y de este modo sirve a Dios en la fe y en el

---

<sup>220</sup> Ibid., 100. María es el signo de que la alianza cumplida en Cristo. «Así, María nos da la certeza de que la alianza con Israel y con toda la humanidad no ha fracasado, y de que la Iglesia que en el Credo profesamos como santa no es solo un lejano ideal, sino que, al menos en María, existe realmente» (Kasper, W. *María, signo de esperanza*, 76). Esta afirmación no se opone a la conciencia de que en su peregrinación la Iglesia conoce el pecado en sus miembros (cf. LG 8c).

<sup>221</sup> La debatida incorporación del esquema mariológica en LG invita a pensar la relación de María con la Iglesia puede ser atendida desde la perspectiva histórica, estructural y funcional (cf. René Laurentin. “María, prototipo e imagen de la Iglesia”. *Mysterium Salutis II, IV*. Madrid: Cristiandad, 1975, 312-331).

<sup>222</sup> Hugo Rahner. *María und die Kirche: Zehn Kapitel über das Geistliche Leben*. Innsbruck: Marianischer, 1951 (traducción al castellano: *María y la Iglesia*. Madrid: Cristiandad, 2002). Otto Semmelroth. *Urbild der Kirche: Organischer Aufbau des Mariengeheimnisses*. Würzburg: Echter, 1950. Para una visión sintética y aguda de la conexión teológica entre el misterio de María y la Iglesia: Y. Congar. “Au lecteur”. En Karl Delahaye. *Ecclesia Mater chez les Pères des trois premiers siècles*. Cerf, Paris 1964, 7-32.

<sup>223</sup> Por el dinamismo trascendental del hombre la experiencia de Dios se realiza incluso en lo más trivial y cotidiano de nuestra existencia (cf. *CFF*, 165).

amor con una incondicionalidad que convierte la vulgaridad cotidiana en una auténtica manifestación del don de la gracia celestial»<sup>224</sup>.

Si afirmamos que por su encarnación el Hijo de Dios compartió nuestra existencia, ¿cómo no lo vamos a afirmar de su madre? La vida externa de María se parece a la nuestra mucho más de lo que imaginamos; es más, seguramente haya tenido más inconvenientes y desventuras de lo que muchos de esta época padezcamos alguna vez<sup>225</sup>. Tan sencilla y sobria, tan carente de brillo mundano y fenómenos portentosos habrá sido la vida de María, piensa el teólogo jesuita, que, salvo los contados datos que tenemos en los evangelios, para la comunidad primitiva su santidad pasó prácticamente desapercibida. Solo guiada por el Espíritu Santo y con el tiempo, mucho tiempo, debate y discernimiento, la Iglesia ha logrado descubrir el misterio de amor divino que envolvió su existencia.

Al confesar a María como llena de gracia y sin pecado la Iglesia no cedió ni a la inclinación mítica, ni a la ficción literaria, ni al moralismo abstracto o el idealismo ético del que tanto sabe la historia humana. Ella solo celebra al Dios de la libre gracia, al Dios que es fiel a sus planes y fiador de sus promesas. Al venerar y celebrar a la Inmaculada los cristianos confiesan que «el único y feliz “sí” de Dios es anterior y posterior a toda negación del hombre» y «la verdad capital de la primacía no-dialéctica de la gracia sobre la culpa»<sup>226</sup>. Al proclamar esto, se anuncia también al hombre su más auténtica realidad: creado por amor, cuidado siempre por la gracia, citado de antemano a la eternidad divina. El pecado es para nosotros una realidad, solo los cegados por monismo no alcanzan a percibir su patencia, sin embargo, no todo está torcido en nosotros, no todo es rechazo de la luz, ni protesta contra Dios. Somos pecadores, no hay réplica contra esta verdad, pero somos algo más que pecadores:

---

<sup>224</sup> *MMS*, 68.

<sup>225</sup> «María ha buscado con ansia, ha conocido la angustia, no lo ha sabido todo, ha llorado, ha debido preguntarse muchas veces por qué, a través de toda su existencia y en cada una de las etapas de la misma, como los demás hombres» (*MMS*, 103). Esta meditación tiene su correlato especulativo en la justificación que Rahner realizará posteriormente de una mariología «desde abajo» habilitada por la cristología ascendente (cf. “María und das christliche Bild der Frau”. *Schriften zur Theologie XIII*. Einsiedeln: Benzinger, 1978, 356-358). Para un relato de las posibles vivencias de María bien situado en el horizonte bíblico y en el contexto cultural resulta interesante: Alberto Maggi. *Nuestra Señora de los herejes. María y Nazaret*. Barcelona: Herder, 2020.

<sup>226</sup> ICP, 149-150.



«También somos los “agraciados”, los amados, aquellos que en el fondo del corazón, por la misericordia divina y no por las propias fuerzas, permanecen, a pesar de todo, fieles; aquellos que se mantendrán firmes, aun cuando no sepan si podrán disponer de fuerzas suficientes para afrontar cada mañana las exigencias de la vida y la sobreexigencia de Dios; seres que a través de una vida de tinieblas, como la Virgen, aman a Dios, hasta que se haga manifiesto y definitivo lo que ya somos desde ahora»<sup>227</sup>.

Ni por un momento podemos olvidar que, aunque aguardemos con firme esperanza, no sabemos si efectivamente resonará para nosotros esa palabra de misericordia, gracia y salvación que Dios en Cristo ha dado al mundo<sup>228</sup>. Mientras peregrinamos sobre esta tierra debemos trabajar con temor y temblor en nuestra de nuestra salvación (cf. Flp 2, 12; DH 1541)<sup>229</sup>. Pero lo que sí sabemos es que esa palabra ha sido pronunciada en María y que junto a ella una nube de testigos envuelve nuestro caminar (cf. Heb 12, 1).

Resumiendo, toda la interpretación de Rahner sobre el misterio de que María es una criatura llena de gracia y sin pecado revela mucho más que una comprensión de su misión particular en la historia de la salvación. Él vuelca allí toda su reflexión acerca de quién es el hombre, cómo se encuentra en este mundo y cuál es su situación ante Dios. Esto nos pone en alerta de que un gran ámbito de discusión con Barth será antropológico. La proyección del pecado sobre la naturaleza humana tiene diferente alcance en uno y otro autor, lo cual terminará por incidir en su entendimiento de la encarnación, de la justificación y en la reflexión mariana.

#### 2.1.4. *María asunta al cielo*

El dogma de fe proclamado solemnemente por Pio XII el 1 de noviembre de 1950 en la fiesta de todos los santos con la constitución apostólica *Munificentissimus Deus* (DH

---

<sup>227</sup> *MMS*, 108-109.

<sup>228</sup> Cf. *Ibid.*, 56. La presunción de salvación no entra en la lógica de la fe. La existencia de Cristo no comporta necesariamente la salvación de todo hombre. Sin embargo, el cristiano aun sin contar con la seguridad teórica de su salvación, tiene una firme esperanza, incluso del derecho y el deber de esperar esa salvación para todos (cf. IC 217).

<sup>229</sup> El pecado es una realidad que el creyente no puede subestimar, por eso Rahner invita a rezar: «Sálvame también de mis pecados ocultos; dame la calidad del espíritu y la valentía de testimoniar contra mí mismo a favor de tu santidad, que reconozca que soy un pecador a fin de que evite –inmerso como estoy en la mentira de este mundo– el engañarme acerca de mis pecados» (*MMS*, 106). Sobre la dificultad del hombre de hoy para reconocer la presencia del pecado ver también *CFF*, 118-120; *Peligros en el catolicismo actual*. Madrid: Cristiandad, 1964, 63-93.

3903) ocupó particularmente la atención de Rahner<sup>230</sup>. Ante todo, su esfuerzo radicó en explicar el significado del «nuevo dogma» en el conjunto de la fe. La consumación de la vida de María que la tradición católica enseña está en íntima consonancia con la proclamación cristiana de la salvación. Para él, sobre el destino final de María, fruto más perfecto de la redención de Cristo en tanto que llamada a ser madre del Señor, no se puede sino afirmar lo que la Iglesia católica ahora tiene por doctrina oficial. El sentido de esta verdad solo se hace inteligible desde el sistema total de la fe cristiana<sup>231</sup>. No ha sido el resultado de la incorporación irreflexiva de relatos legendarios sobre la vida de la Virgen, sino un largo y sereno proceso de alumbramiento de la conciencia de la Iglesia guiada por el Espíritu Santo en la profundización en la única e inmutable revelación divina.

Lo que el dogma de la asunción estrictamente afirma es fácil de memorizar: la Virgen inmaculada, madre de Dios, una vez consumada su carrera terrena, fue asunta en cuerpo y alma a la gloria de los cielos. Esta sencilla afirmación deriva de dos hechos muy concretos para la fe cristiana. Por un lado, que desde la muerte y resurrección de Cristo la historia de la humanidad se encuentra ya en su fase última y definitiva. Por otro, que María ocupa un lugar único y privilegiado en la historia de la salvación que la hace destinataria total de la redención de Cristo. Si se piensan juntas estas dos verdades presentes en el segundo artículo del símbolo de la fe se debe, «con toda licitud, decir que María en la totalidad real de su existencia –por tanto en cuerpo y alma– ha entrado en esa consumación que todo cristiano espera de la gracia de Dios como el único fruto de su propia vida humana»<sup>232</sup>.

Si para con la antropología bíblica para la que el hombre es uno desde el comienzo hasta el fin de su existencia, no se puede hablar de verdadera consumación de la persona si no se afirma en este acabamiento la totalidad de su realidad corpóreo-espiritual. Este es el contenido de la fe en la resurrección de la carne presente desde el comienzo en la predicación apostólica. Todo el hombre, y no una sola de sus «partes», tiene como fin la participación en la gloria del Verbo encarnado y resucitado. Los cristianos conocemos el destino al que somos llamados, la comunión personal con Dios con todas las dimensiones de nuestra realidad transformada. Un imaginario certero nos está en cierto modo vedado,

---

<sup>230</sup> El mayor trabajo fue sin duda *Assumptio Beatae Mariae Virginis* (SW 9, 1-392) escrito con ocasión de la proclamación del dogma. Sin embargo, este no se publicó debido a la censura romana. Recién pudo ver por completo la luz en el año 2004. Cf. Félix Palazzi von Büren. “*Assumptio Beatae Mariae Virginis*, según Karl Rahner. Estudio de un texto controversial”. *EphMar* 68 (2016): 405-430.

<sup>231</sup> SDA, 222.

<sup>232</sup> MMS, 115.

pues toda representación de esta consumación definitiva estará transida nuestra experiencia actual de la realidad<sup>233</sup>. Pero debemos creer que seremos nosotros mismos y, al mismo tiempo, seremos totalmente de otro modo<sup>234</sup>. En todo caso, a la fe cristiana le basta con saber que es verdad que el Señor ha resucitado en su cuerpo humano y está glorificado junto al Padre. En adelante, la gloria eterna es «una posibilidad de la historia de este mundo, de esta humanidad y de esta carne, y es posible ya ahora, precisamente porque en la carne de Cristo que es una parte de este mundo ya se ha hecho realidad»<sup>235</sup>.

En cuanto a María, piensa nuestro autor, hay que considerar juntamente los siguientes datos de la fe. Ella, en previsión de su maternidad divina, es la radicalmente redimida, concebida sin pecado y llena de gracia, en consecuencia, la finalización de su vida terrena comporta la consumación total de su existencia, pues no necesita ulteriores determinaciones de su libertad para abrirse al don absoluto de su glorificación. Esta consumación de una existencia humana, ya lo hemos dicho apenas más arriba, no puede ser otra cosa que el acabamiento perfecto de todo su ser, cuerpo y alma. Dado que este fin es ya una posibilidad abierta por la resurrección de Cristo en su humanidad, la Iglesia debe afirmar que la madre del Señor una vez que abandonó esta realidad espacio-temporal por la muerte ha recibido la glorificación total de su persona, es decir, la participación plena en cuerpo y alma de la eternidad de Dios en la gloria del Hijo resucitado<sup>236</sup>. Rahner toma partida sobre un tema que el dogma deja abierto al debate teológico al sostener decididamente la muerte de María:

«Al contrario de lo que ciertos teólogos católicos han defendido, no podemos dudar de María murió: ya que ésta era la auténtica consumación de su vida terrenal, al asumir la suerte de todos los hombres, a imitación de la muerte de su Hijo. En efecto, aunque inmaculada, debía representar no el esplendor del paraíso, sino la victoria perfecta de la gracia de Cristo en la debilidad de la carne; y esto por un doble motivo: porque su inocencia

---

<sup>233</sup> Incluso del mismo Jesús resucitado, sostiene Rahner, debemos afirmar el *hecho* de su resurrección y no su fisonomía (cf. SDA, 226-227).

<sup>234</sup> Cf. *Ibid.*, 227.

<sup>235</sup> *MMS*, 118. La verdad de la salvación pende absolutamente del misterio pascual. En su «estar muerto» Cristo tocó el punto más bajo de la existencia humana, él descendió a los infiernos y fue conciudadano del reino de los muertos. Desde allí asciende con su humanidad a lo más alto gloria de Dios y así se funda la posibilidad de la redención total de la creatura (cf. SDA, 225). De modo que es el acaecer histórico-salvífico de la resurrección el que inaugura un nuevo espacio que llamamos «cielo», pero tal lugar no existe previamente a la glorificación de Cristo, sino que con ella el mundo obtenido una forma de existencia totalmente nueva, una nueva dimensión (cf. *Ibid.*, 228).

<sup>236</sup> Cf. *Ibid.*, 231.

no era una herencia del paraíso sino el fruto de la redención de Cristo, obrada por su muerte en la cruz, y porque María vivió en una carne capaz de sufrir, sometida al dolor, y que, por tanto, solo encontrará su perfección por la consumación del sufrimiento en la muerte»<sup>237</sup>.

El teólogo jesuita ve en el último dogma mariano la perfecta realización de la doctrina que afirma que la gracia y la gloria constituyen diversas modalidades del mismo don de Dios. Si la gracia es anticipación, prenda y promesa de la gloria (visión beatífica), para María, la perfecta redimida en tanto que receptora total de la gracia en Cristo, la existencia glorificada se torna una realidad inmediata tras su muerte. De este modo, ya se ha constituido una primera comunidad celestial, pues la humanidad de Cristo no está sola en la gloria de Dios, sino que gracias a ella al menos un ser humano participa ya ahora de la victoria total y definitiva sobre la muerte y el pecado<sup>238</sup>. Comprendida esta verdad mariológica, la siguiente pregunta es: ¿en qué sentido este misterio de fe forma parte de las verdades contenidas en la única revelación de Dios para nuestra salvación?

Rahner habla de dos sentidos, uno eclesiológico y otro escatológico. En primer lugar, al confesar la Asunción de María creemos de ella lo mismo que tenemos como nuestra más firme esperanza: la resurrección de la carne y la vida eterna<sup>239</sup>. La Iglesia celebra con gozo en la más eminente de sus miembros aquello que espera confiadamente como consumación de la existencia de cada uno de sus hijos y de toda la humanidad. Al hacer esto, alabamos a Dios que con amor infinito nos destinó en Cristo a la participación total de su misterio absoluto y nos ofrece su vida eterna como herencia<sup>240</sup>. En segundo lugar, al confesar la Asunción de la Virgen proclamamos al mundo la dignidad sagrada del cuerpo humano. Frente al odio, la idolatría y el sufrimiento de la carne, la Iglesia proclama que la carne ha sido salvada y ya ha comenzado su redención perfecta<sup>241</sup>. En alguien tal

---

<sup>237</sup> *MMS*, 19-20.

<sup>238</sup> Leyendo Mt 27, 52ss Rahner piensa que junto con la Iglesia antigua puede afirmarse esta participación no solo de María, sino también de otros muertos que Cristo liberó al descender al *Sheol*. Así, la resurrección es desde el primer momento un acontecimiento comunitario. Pensar que en Cristo resucitado como un hombre solitario revela no haberse comprometido a fondo con lo que significa una corporalidad humana glorificada. El cuerpo es la concreción insustituible de la pertenencia a la humanidad, del ser-con-otros en que el hombre ha sido creado porque no es deseable que esté solo (Cf. Gn 2, 18). Por ello, es lógico, incluso esperable, pensar que la humanidad resucitada de Cristo no se encuentra aislada, sin relación real con otros hombres conformando una comunidad corporal de redimidos (cf. SDA, 225-226).

<sup>239</sup> Cf. *MMS*, 120.

<sup>240</sup> La asunción de María no significa un privilegio en el sentido de que sea una concesión exclusivamente para María de la que nadie más puede participar o solo lo harían rezagadamente. A partir de la resurrección de Cristo se torna normal y general para los hombres la victoria sobre la muerte (cf. SDA, 231-232).

<sup>241</sup> Cf. *MMS*, 121.

como nosotros, sujeta a las vicisitudes y sufrimientos de nuestra existencia, alguien totalmente de aquí abajo, la carne ha recibido su puesto eterno en la gloria de Dios junto a la carne del Hijo resucitado. Para la cosmovisión cristiana, entonces, el cuerpo no es la realidad que nos separa de lo divino, tampoco es el estorbo ruinoso de la más auténtica existencia espiritual. «Más bien la carne es algo creado por el Padre sobre todos los abismo, rescatado por el Hijo, santificado por el Espíritu y en adelante eternamente salvado»<sup>242</sup>. Así, la Iglesia al contemplar a María, perfecta redimida, asunta al cuerpo y alma a la gloria del cielo, se sabe ella misma atraída hacia aquel don divino, donde alabará eternamente, en la gloria de su Redentor, la infinita misericordia de Dios<sup>243</sup>.

En síntesis, la explicación de Rahner del dogma de la Asunción de María cumple con tres objetivos: brindar un fundamento cristológico que lo haga inteligible dentro del conjunto de la fe; mostrar la unión de gracia y gloria a partir de la escatología; y señalar la necesaria profundización en el significado de la corporalidad y la socialidad humana<sup>244</sup>.

## 2.2. COOPERACIÓN E INTERCESIÓN DE MARÍA

La idea de la redención perfecta de María en virtud de su llamado a ser la madre de Dios, es decir, a recibir al Salvador con todo su ser, permite a Rahner reunir la dogmática mariana en torno a solo eje sintetizador. A la luz del acaecer redentor en Cristo no solo se nos dice el misterio de su persona, sino que simultáneamente se nos descubre el misterio de su papel en la historia de la salvación. Más aún, es justamente lo que María debe llegar a hacer (aceptar recibir la encarnación) lo que determina quien es (la criatura perfectamente redimida). Por eso, el *fiat* es el núcleo de la reflexión teológica sobre la madre del Señor y el fundamento de su intercesión.

En *MMS* no hay un capítulo especialmente dedicado al *fiat*, tampoco hay artículos que traten directamente el tema, sin embargo, es la cuestión de fondo en toda la comprensión teológica de Rahner sobre María. El acto personal de obediencia creyente por el que ella hace posible la encarnación del Hijo y llega a ser la madre de Dios es el telón de fondo

---

<sup>242</sup> Ibid., 122.

<sup>243</sup> «El “futuro” de la Iglesia es el presente del Hijo del hombre ya glorificado. Y también presente en María, como representación perfectísima de la Iglesia. Por ello también la Iglesia está ya plenamente redimida, no en todos sus miembros, pero sí realmente en algunos» (SDA, 232).

<sup>244</sup> Cf. Samuel Sueiro. “La asunción de María y la Iglesia según Karl Rahner”. *EphMar* 71 (2021), 96.

sobre el que Rahner presenta toda la dogmática mariana. De ahí, que aquí se trate el *fiat* de manera específica para mostrar su conexión intrínseca con la mediación de María<sup>245</sup>.

### 2.2.1. *El fiat de María como cooperación con la historia de la salvación*

El punto decisivo para adentrarse en la mariología de Rahner es el *fiat* de María como expresión de su total «sí» creyente y obediente a la voluntad de Dios. El teólogo sostiene sin ambages que María fue hecha madre de Dios por su *fiat*. Claro que esta afirmación debe ir inmediata y necesariamente acompañada de la explicación de que la Virgen llega a pronunciar estas palabras, a saber: por gracia de Dios. Luego nos detendremos en esta doble cualidad del *fiat* como don divino y acto personal. Pero asentemos que, luego de asegurar que Dios obra en María para que ella responda con la obediencia de la fe, Rahner cree obligatorio afirmar que la Virgen hace posible la encarnación mediante su *fiat* y, por lo tanto, que la maternidad divina es obra de su fe. Ella «en el “sí” de su fe, “sí” libre que la gracia de Dios le otorgó ha concebido para nosotros al Hijo de Dios y en sus entrañas le ha dado existencia terrena mediante la cual podrá constituirse miembro de la nueva raza humana y de esta forma, ser su Redentor»<sup>246</sup>. En este sentido, la maternidad divina es una auténtica cooperación con Dios en cuanto recepción libremente aceptada de la gracia. Es una cooperación que incide directamente sobre la historia pública de la salvación, de modo que, «ella es el punto decisivo de la historia salvífica, que es siempre obra de Dios y, a la vez, por la gracia de Dios, obra del hombre»<sup>247</sup>.

Rahner en ninguna ocasión utiliza el término «corredención» aplicado a María. Por el contrario, afirma explícitamente que se trata de una expresión muy discutida en la teología católica<sup>248</sup>. De hecho, asevera que, por su función receptiva de la salvación como madre de Dios, «la Virgen no es “corredentora” *junto* a Cristo, como si el Hijo y la Virgen, redimiendo al mundo, se dividieran en una especie de “sinergismo”»<sup>249</sup>. Más relevante

---

<sup>245</sup> Si bien el jesuita presenta estos puntos desde su concepción de la gracia, su reflexión mariana seguramente también se nutre del papel de María en la espiritualidad ignaciana. En efecto, la madre de Jesús ocupa un lugar importante en la experiencia y los escritos de Ignacio de Loyola como intercesora (cf. Rogelio García Mateo. “La cooperación salvífica de María en la espiritualidad de Ignacio de Loyola”. *Carthaginensia* 20, n.º 37-38 (2004): 185-204).

<sup>246</sup> *MMS*, 13-14.

<sup>247</sup> *Ibid.*, 48.

<sup>248</sup> Cf. *Ibid.*, 15; cf. “Ensayo para una dogmática”, *ETI*, 19

<sup>249</sup> *SDA*, 223. A pesar de haber sido dejado de lado en LG VIII y de no encontrar lugar en el magisterio pontificio posterior, continúan dándose los pedidos del «quinto dogma mariano». Esta reciente publicación quiere ser un acercamiento positivo a la cuestión: Agustín Giménez González. *María, mi madre. Corredentora, Mediadora, Abogada*. Madrid: Nueva Eva, 2024.

parece ser, para nuestra autor, enmarcar esta cooperación en la idea bíblica de que Dios lleva adelante la historia de la salvación junto con los hombres<sup>250</sup>. Forma parte del querer de Dios que la única salvación tenga lugar por mediación de los hombres. De ahí que la fe y la teología deban referirse a la importancia salvífica de los hombres como portadores de la revelación. En el diálogo oficial entre Dios y la humanidad la salvación ha dependido de las decisiones de muchos hombres sobre los que se edifica nuestra fe<sup>251</sup>. De entre todos los personaje bíblicos que en mayor o en menor medida han colaborado en la historia de la salvación, sin lugar a dudas María se destaca por acoger personalmente al Salvador<sup>252</sup>.

Su llegar a ser madre de María no es solamente un hecho físico. Ella toma parte activamente en la concepción de Jesucristo mediante un acto personal. De hecho, Lc no busca simplemente informar quién fue la progenitora de un predicador de Galilea. Esa curiosidad biográfica no tendría demasiada importancia para el NT. Lo poco que sabemos de la vida de María apunta en un única dirección: «lo esencial en ella no es la maternidad puramente física, sino más bien el cumplimiento, en la fe, de la voluntad de Dios, incluso en esa misma maternidad»<sup>253</sup> Lo que el evangelio quiere retratar es la significación y dignidad del «sí» obediente de la fe de María. Este recibe toda su importancia del misterio de la encarnación y por ello está inserto de un modo único en la historia de la salvación. María coopera con Dios al acoger en su vientre al Hijo de Dios. Si decimos «el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros» (Jn 1, 14), es porque una mujer virgen, una persona totalmente de acá abajo, ha aceptado libremente recibir a quien solo puede dársenos de arriba respondiendo con todo su ser «hágase en mí según tu palabra» (Lc 1, 38).

Ahora bien, estas palabras llegan a salir del corazón de María por obra de Dios. La razón última de porqué ella se abandona sin reserva a la voluntad de Dios es, justamente, la voluntad de Dios que quiere y procura el amor libre de su creatura. La fe libre plasmada en el *fiat* es una gracia que Dios concede porque su deseo es entrar en el mundo y

---

<sup>250</sup> Cf. *MMS*, 33. La autointerpretación de la experiencia trascendental se realiza necesariamente en la historia de la comunicación de los hombres entre sí. En esta recepción ineludiblemente comunitaria e histórica de la comunicación de Dios surgen figuras que pueden enunciar con tal claridad su experiencia trascendental que logran brindar una objetivación normativa que posibilita a otros la recepción de su propia experiencia. Así, se va construyendo una historia oficial de la salvación que es norma y criterio de la historia general de la salvación (cf. *CFF*, 194-197).

<sup>251</sup> Cf. *MMS*, 70.

<sup>252</sup> Cf. *Ibid.*, 33. Cf. Gisbert Greshake. *Maria-Ecclesia*. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet. 2014, 476.

<sup>253</sup> *MMS*, 19.

salvarlo<sup>254</sup>. En la lógica de Rahner la voluntad salvífica lo dispone todo para que el mundo acepte la autocomunicación de Dios. El amor libre de la criatura con que asiente a su redención es la condición previa de la consecución de la misma. Se trata de una condición contemplada en el plan de salvación que Dios, el absolutamente libre e incondicionado, otorga por pura gracia. Así, aunque previstas por Dios, las palabras surgen del corazón libre de la Virgen, son palabras personales de María.

«Cuando Dios, en la libre, inamovible y autónoma soberanía de su gracia da todo lo necesario, aun la misma Virgen, su amor, su libertad y su *fiat* libre, no quiere decir que ese *fiat*, a pesar de su carácter de condición previa puesta por Dios a su venida, no sea palabra de la Virgen misma. Cuando Dios da, cuando en su libertad de omnímota disposición otorga su dones, todo lo que da, por ser el infinito, el todopoderoso quien da, se convierte precisamente en lo más auténticamente nuestro»<sup>255</sup>.

En definitiva, el *fiat* es gracia de Dios y actuación de María. Por ello, la maternidad divina, que es obra de su fe, es a la vez puro don de Dios y acto personal en el que se involucra completamente. María es la elegida por Dios para esta misión clave en la historia de la salvación. Ella coopera libremente porque Dios le da la capacidad para ello. En este sentido, la misión encomendada por Dios es lo más dado y lo más personal en María. Su maternidad divina es don absolutamente recibido y a la vez aquello en que se da totalmente. Constituye un auténtico servicio a Dios y a su misericordia redentora el que por nosotros y por nuestra salvación diga «sí» a la encarnación del Hijo<sup>256</sup>.

Si no tenemos más conocimiento de Dios que el que Él por sus obras nos da de sí mismo<sup>257</sup>, al contemplar la obra de Dios en María se nos muestra que sí hay una forma en que el hombre coopera con Dios que en nada disminuye ni compite con su soberanía. Es

---

<sup>254</sup> Cf. IC, 212. Es sugerente contrastar esto con la reflexión sobre la acción de Dios en el mundo a través de las causas segundas, en particular, el ejemplo del «buen pensamiento» interpretado como intervención especial de Dios a través de la libertad humana (cf. CFF, 114-116).

<sup>255</sup> MMS, 76. Rahner postula que necesidad de Dios y libertad del hombre no son realidad contrapuestas. Por qué y cómo Dios hace al hombre libre constituye un misterio de cegadora oscuridad (cf. IC, 215). Solo se alcanza cierta comprensión del misterio de la libertad de la creatura en la lógica del amor (cf. *Oyente de la palabra*. Barcelona: Herder, 1976, 141).

<sup>256</sup> La libre participación en la obra de salvación y la gracia no son realidades que se repelen. Al contrario, Dios concede justamente el poder y el perseverar de la ejecución libre del hombre. Así, la llamada siempre eficaz de Dios da lugar a la respuesta obediente de la creatura (Cf. IC, 212; CFF, 161).

<sup>257</sup> Cf. MMS, 64.



la cooperación del hombre que da por sí mismo lo que Dios ya le ha dado<sup>258</sup>. De esta forma, el hombre cumple la voluntad de Dios, pues él quiere comunicarse personalmente a su creatura y es su designio insondable el que esta llegue a recibirlo. En el *fiat* de María que da paso a la encarnación redentora del Hijo, Dios se ha manifestado como el único Señor de la historia que quiere el amor libre de su creatura. En la libertad del hombre que dice «sí» a Dios se revela el amor omnipotente de su Creador, los beneficios de su Salvador, la obra secreta del Santificador.

«Cuando se da comunicación de Dios a la persona humana espiritual y corpórea, es obra de la libertad del hombre el aceptarla. Pero de nuevo es Dios mismo quien lleva a cabo esta obra por medio de la ayuda eficaz de su gracia, y así la historia del hombre que recibe a Dios sigue siendo la historia gloriosa de la gracia divina, pues también aquí Dios es quien crea en el hombre la condición para que éste pueda participar de Él, de tal manera, que esta condición de la venida de Dios al mundo se convierta realmente –al igual fue Dios como gracia– en una realidad del hombre»<sup>259</sup>.

### 2.2.2. *El fiat de María como intercesión en la comunión de los santos*

Al comenzar el último capítulo de *MMS* titulado “La mediación”, Rahner sostiene que lo que se tratará no se añade a lo ya reflexionado como un contenido más, sino que es una recapitulación de todo lo anterior, pero considerándolo desde su significación para los creyentes. En otras palabras lo que afirma es que la mediación de María, aunque no cuente con una definición dogmática, está ya contenida en lo que la Iglesia cree y enseña acerca de ella. Nuestro autor defiende la legitimidad del uso bien comprendido del título de «Medianera», pero parece no ver la necesidad de una nueva definición. Para él, la realidad de la mediación de María ya existe en lo que la Iglesia confiesa sobre la madre del Señor. Son como caras de una misma moneda. Los dogmas marianos se refieren a lo que María es en sí por su llamado a ser madre a Dios que la hace objeto de la redención más perfecta. Todo ello se deduce del segundo artículo del símbolo de los apóstoles. La mediación, por

---

<sup>258</sup> La aceptación de la comunicación de Dios mismo está llevada por esta oferta divina. De modo que la aceptación de la gracia es a su vez un evento de la gracia misma (cf. *CFF*, 150).

<sup>259</sup> *MMS*, 11-12.

su parte, habla de lo que eso significa para nosotros y se encuentra como verdad evidente de la fe en el tercer artículo que confiesa la comunión de los santos<sup>260</sup>.

Antes de entrar en esta espinosa cuestión, el teólogo jesuita considera indispensable realizar una firme confesión: «de acuerdo con la enseñanza de la Escritura, el testimonio de toda la cristiandad y de la fe católica romana, [Jesucristo] es el mediador, el único mediador; no puede pensarse en ningún otro mediador nuestro, de nuestra salvación o de nuestra fe»<sup>261</sup>. La mediación de Cristo no tiene equiparación alguna, pues él, verdadero Dios y verdadero hombre en virtud de la unión hipostática del Hijo con la naturaleza humana, es la causa propia y operante de la salvación. Jesucristo, en su ser y en su actuar, realiza la unión más perfecta entre Dios y la creación. De modo que su persona misma es nuestra salvación y redención, por eso a él y a nadie más debemos llamar Salvador y Redentor nuestro.

Luego, avanza Rahner, si la fe de la Iglesia fue despertó a la conciencia de la intercesión de los mártires, de los santos y de la madre del Señor, debe ser porque esta acción significa algo completamente diferente de la contenida en la confesión central del cristianismo que se acaba de enunciar. Ante este uso de un mismo término en dos sentidos muy diverso no puede detenerse el impulso de la fe. La pobreza y limitación del lenguaje humano no establecen las fronteras del tesoro inagotable de la salvación ofrecida en Cristo. Con humildad habrá que aceptar que, al menos por ahora, contamos con una sola palabra, «mediación», para designar «cosas tan radicalmente diferentes como la mediación del Verbo eterno de Dios, que se hizo hombre, y la mediación de la Virgen santa, que es una simple criatura, aunque llena de gracia»<sup>262</sup>.

Para comprender adecuadamente a lo que nos referimos con la mediación de María, Rahner exige retrotraerse sobre una verdad más fundamental, a saber: Dios ha querido salvar a los hombres en una comunidad de gracia. Forma parte esencial de la voluntad salvífica de Dios el que cada hombre pueda ejercer un influjo positivo sobre el devenir de los demás, más aún, el que haya una dependencia de unos con otros en la salvación<sup>263</sup>.

---

<sup>260</sup> Cf. *Ibid.*, 126.

<sup>261</sup> *Ibid.*, 127.

<sup>262</sup> *Ibid.*, 128.

<sup>263</sup> Cf. *Ibid.*, 30. «Dios hace que la salvación, que solo él puede dar, dependa de nosotros los seres humanos, de manera que cada uno lleva su propia responsabilidad de su manera, no solo para los demás, sino también para el conjunto del pueblo de Dios. Uno puede y debe servir al otro como “administrador de la gracia” (1 Pe 4, 10), hasta el punto de que uno puede ser llamado y capacitado para interceder por el otro o incluso por todos ante Dios» (G. Greshake. *Maria-Ecclesia*, 479).

Claro que la libertad es una realidad personal e intransferible, pero no se trata de una realidad aislada y clausurada sobre sí misma. Ella existe necesariamente vinculada con la libertad de los demás. Esta dependencia es indudable en cualquier vida humana, empezando por llegar al mundo por la decisión de otros y siguiendo con todas las demás decisiones recibidas y ejercidas que conllevará la existencia. Nada de ello es indiferente al designio salvífico de Dios. La economía de la gracia recapitula en Cristo aquella unidad que conforma la humanidad por su origen y su fin. El Hijo eterno al asumir la naturaleza humana asume la socialidad esencial de su fisionomía. De ahí que la sociedad natural ha quedado incorporada a la sociedad de gracia en Cristo y la solidaridad natural entre los hombres recibe su auténtico sentido en la solidaridad salvífica.

«Precisamente por el hecho de que estamos religados los unos con los otros no solo en lo cotidiano de la vida, de la política y de la historia profana, sino también en la historia de la salvación, existe un orden salvífico en el que todos dependen de todos y ninguno es insignificante para los demás; un orden en el que todos deben soportar solidariamente el peso de la culpa y el beneficio de la gracia. Lo que cada uno sufre, ora, llora, sus cargas y sus alegrías, todo es importante para los otros, para la incalculable multitud que avanza a través de esta única historia de significado decisivo»<sup>264</sup>.

Ahora bien, aquello que ya hemos meditado sobre la importancia salvífica de los hombres como mediadores en la historia de la salvación de Dios, debe aplicarse a la comunidad que conforman los redimidos por la fe en Cristo. Meditaremos, pues, sobre la Iglesia como comunidad de gracia (*communio sanctorum*) en donde ocurre un constante intercambio de bienes espirituales entre sus miembros. Pero si en adelante nos referimos mayormente a la mediación dentro de la comunidad eclesial, no se pierda de vista la dimensión universal de la que hemos partido. Todo hombre, incluso el que nunca oiga el anuncio del Evangelio, incluso el increyente y ateo, quien puede recibir el influjo salvífico de la mediación de los creyentes, porque, toda la humanidad se encuentra bajo el signo de la gracia de Cristo.

---

<sup>264</sup> *MMS*, 32-33. Rahner entiende que Dios eternamente mira a cada ser humano individualmente en tanto que integrante de la gran y única familia humana llamada a ser comunidad de los salvados (cf. *Ibid.*, 132). La Iglesia, comunidad de salvación, emana de la comunicación histórica de Dios mismo en Cristo y es prefiguración de la humanidad reunida en la gloria de Dios. En esta lógica es como se debe interpretar el axioma «*extra Ecclesiam nulla salus*» articulando la necesidad de una comunidad de fe eclesialmente constituida y el ofrecimiento universal de salvación (cf. *CFF*, 397-398).

Al recibir el bautismo el hombre es hecho miembro de una comunidad de salvación. Se trata de una comunidad conformada por miembros solidarios por su oración, expiación, sostén y ayuda recíproca. Es decir, una comunidad de intercesores los unos para con los otros. En la Iglesia peregrina los creyentes no sólo son rescatados e incorporados a una comunidad de gracia, sino que también, siguiendo la expresión del apóstol Pablo, son hechos «colaboradores de Dios» (cf. 1 Cor 3, 9; 2 Cor 6, 1). La salvación que únicamente Jesucristo nos trae de Dios debe ser comunicada de persona a persona. Los redimidos no pueden operar la salvación de la que son objeto, pero por deseo de Dios sí se convierten en sus intermediarios<sup>265</sup>. Esta tarea es fruto y responsabilidad inherente al don de Dios, tanto que al final de nuestra vida se nos juzgará respecto de nuestra docilidad a la gracia.

«Ante el tribunal de Dios deberemos dar cuenta de si hemos llevado a cabo realmente, en el marco de nuestras posibilidades, en nuestra situación concreta, con los dones y talentos que nos fueron conferidos, lo que como mediadores teníamos obligación de hacer por nuestro prójimo»<sup>266</sup>.

¿Qué decir, entonces, de aquellos otros miembros de la *communio sanctorum* en quienes la gracia de Dios ha dado el germen de gloria que ya estaba presente en ella? Aquellos que han finalizado su carrera en esta tierra y son convidados en la gloria de la vida de Dios no se hallan separados de quienes aún peregrinan entre las luces y sombras de este mundo. En cuanto que la salvación en Cristo es única, única es también la comunidad de gracia de la que se participa de diversos modos. Quienes, con nuestro pobre lenguaje, decimos que «están en el cielo» no se desprenden absolutamente de nuestra existencia terrenal. Permanecen unidos a nosotros porque la gloria del cielo no es un apéndice de la gracia, sino su consumación en la eternidad. Todos, los de la tierra y los del cielo, constituyen la comunidad de los salvados, unos en la fe y en la esperanza, otros en la perfecta comunión del amor. De este modo, quienes ya gozan de la herencia

---

<sup>265</sup> Cf. *Ibid.*, 130. La inmediatez con Dios como inmediatez mediada está siempre inscrita en la experiencia trascendental del sujeto (cf. *CFF*, 108-110).

<sup>266</sup> *MMS*, 130-131. «Cuando el plan de salvación de Dios haya alcanzado su objetivo y podamos “participar” para siempre en la vida del Dios trinitario al final de los tiempos, no lo haremos como títeres que no pudieran hacer otra cosa que seguir las instrucciones del director del juego, ni como mendigos a quienes todo les cayó del cielo, sino como aquellos que, en libertad, es decir, desde su propia originalidad, tuvieron la oportunidad de “co-operar” en esta vida y, por lo tanto, se asemejan aún más a Dios, quien, desde su propio ser, es comunión» (G. Greshake. *Maria-Ecclesia*, 472).

prometida, tengan o no un reconocimiento oficial de la Iglesia por la canonización, continúan su tarea como colaboradores de Dios en la historia de la salvación<sup>267</sup>.

Ahora bien, si entre los varones y mujeres de la historia oficial de la salvación María ocupa un lugar preminente en cuanto perfecta redimida en atención a la encarnación del Hijo, es totalmente lógico pensar que preminente es también su puesto en la comunidad inaugurada por la redención de Cristo. Tanto que entre María y la Iglesia existe un vínculo de comprensión recíproca necesario e insuprimible<sup>268</sup>. En la comunión de los santos la madre del Señor tiene una relevancia mayor que la de cualquier otro miembro, pues es, según un título frecuente en la tradición ortodoxa, la «toda santa» (Παναγία) en virtud de su predestinación en el verdadero Santo. Así, la mediación salvífica que, por querer y gracia de Dios, todos despliegan en la Iglesia (y para el mundo) tiene en María un carácter propio, ya que «hay sin duda diferencias de modo y de grado, pues Dios concede su don a cada uno según su voluntad, aun el don y la gracia por el que uno servirá de ayuda a la salvación de su hermano»<sup>269</sup>.

La función mediadora de María es equivalente a su papel en la historia de la salvación. El acto libre y personal de esta mujer al acoger la Palabra en la obediencia de la fe ha quedado inserto en el diálogo histórico de Dios con la humanidad como prólogo de la palabra última y definitiva<sup>270</sup>. Esto es un hecho indisoluble porque el acontecimiento Cristo es irrevocable. Si la humanidad glorificada del Señor tiene actualidad permanente en la economía de la gracia, la misión maternal de María sigue vigente como «sí» servicial a la voluntad Dios<sup>271</sup>. Ella continúa pronunciando en y con la Iglesia aquel *fiat* total que fue su vida terrena. El «hágase» que abrió la puerta al Salvador se prolonga como «hágase» en toda la creación la salvación que espera, «hágase» en cada uno de los hombres la gloriosa libertad de los hijos de Dios, «hágase» en todos ellos la redención de su cuerpo sembrado con las primicias del Espíritu (cf. Rom 8, 21-24).

---

<sup>267</sup> Por la resurrección de Cristo la fe anuncia un nuevo cielo y una nueva tierra que se encuentran unidos radical y necesariamente. El «más allá» tiene un relación cósmica con el mundo glorificado (cf. SDA, 229). Al morir una persona no abandona el drama de la historia, sino que continúa desempeñando su función desde el todo del diálogo de Dios con el mundo que alcanza su culmen irreversible en Cristo (cf. CFF, 512).

<sup>268</sup> Siguiendo a Menke y Greshake, Galli reflexiona sobre el vínculo entre María y la Iglesia: «La mariología mira a María y a la Iglesia desde la perspectiva de la persona y la mujer, que es virgen, esposa y madre. Esa relación es identidad en la diferencia y diferencia en la identidad. La clave es el principio paradójico de que María es una persona singular, y, al mismo tiempo, representa a la Iglesia en su totalidad histórico-escatológica» (Carlos María Galli. *La mariología del Papa Francisco*. Buenos Aires: Agape, 2018, 80-81).

<sup>269</sup> *MMS*, 134.

<sup>270</sup> Cf. *MMS*, 74-75.

<sup>271</sup> Cf. *Ibid.*, 134-135.

«A todo ello dice la Virgen su amén, puesto que en otro tiempo dijo de un modo único su sí a Jesucristo y ese sí se ha hecho eternidad. Cuando Dios contempla la comunidad única de los redimidos y en ella nos contempla a todos en mutua y recíproca dependencia, considera también este sí eterno de la Virgen. Dirige su mirada a este sí del que quiso hacer depender nuestra salvación de un modo eminente, directa y excepcionalmente único»<sup>272</sup>.

En ese enorme e inconcebible drama que es la historia humana hasta su consumación final ha sido introducida María que por obra de su fe fue hecha madre del Salvador<sup>273</sup>. Solo él es la gracia, solo y únicamente él es la salvación y, aun así, forma parte del plan de Dios el que todos sean mediadores para todos, nosotros para todos y todos para nosotros<sup>274</sup>. Sin embargo, María es la medianera por excelencia para todos nosotros en la comunión de los santos. Ella fue, es y será siempre una de nosotros, por eso colabora en la economía de la salvación para nosotros, con nosotros y junto a nosotros. Aunque María realice de modo ejemplar lo que es la Iglesia y aunque la Iglesia mire en ella su más perfecta realización, la madre del Señor es siempre una de la comunidad de redimidos en la que nos pertenecemos los unos a los otros<sup>275</sup>. «Todos participamos en la carga y en la felicidad, en el peligro y en la salvación de cada uno de los otros. Y por eso nos reunimos en santa asamblea»<sup>276</sup>. Asamblea que reza, espera y ama en la que María, junto a quienes han lavado sus vestiduras, por el Espíritu continúan diciendo a la promesa de retorno de su Salvador y Redentor: ¡Sí! ¡Amén! ¡Ven, Señor Jesús! (cf. Ap 22, 20).

Terminemos considerando separadamente algunos títulos marianos. Rahner no fue afín a la apelación de María como «corredentora», pero sostuvo firmemente la legitimidad de «medianera de todas las gracias». Por este entiende que ella no realiza una mediación operativa como la de Cristo, sino que es una mediación «instrumental, implorativa y receptiva»<sup>277</sup>. Es importante dar cuenta de la diferencia entre ambos, lo cual resulta

---

<sup>272</sup> Ibid., 135-136.

<sup>273</sup> Cf. *MMS*, 71.

<sup>274</sup> Cf. Ibid., 133. «Es una auténtica comunidad del Espíritu Santo, cada uno está referido a los demás, y sólo se encuentra a sí mismo cuando se mira en ellos» (“La Iglesia de los santos, 112”).

<sup>275</sup> María nos representa, como elegida de Dios va adelante intercediendo por el resto hasta que cada uno se abre a la salvación y asuma su puesto. También la Iglesia es un don de Dios que representa a toda la humanidad en la fe, la esperanza y el amor (cf. G. Greshake. *Maria-Ecclesia*, 481-482).

<sup>276</sup> *MMS*, 35.

<sup>277</sup> Cf. *MMS*, 17.

confuso entre los propulsores del «quinto dogma» que tradicionalmente hablan conjuntamente de *Corredemptrix*, *Mediatrix*, *Advocate*. Algunos años después el CVII tras encendidos debates registrará en LG 62 el título de «Mediadora» junto a otros posibles<sup>278</sup>. De «Corredentora» no se dice absolutamente nada. El tema de la mediación de María, a diferencia de la corredención, sí ha sido retomado por el magisterio pontificio de Juan Pablo II en la encíclica *Redemptoris Mater* (1987). El tratamiento de la «mediación maternal» en los nn. 38-41 fue considerado como una reaparición desgraciada para algunos<sup>279</sup> y para otros como la posibilidad de un desarrollo coherente de la doctrina mediacionista<sup>280</sup>. En todo caso, la perspectiva del magisterio ha sido, como la de Rahner, inclusionista, entendiendo que «la única mediación del Redentor no excluye, sino suscita en sus criaturas una múltiple cooperación que participa de la fuente única» (LG 62). Se postula así la mediación como posibilidad de cualquier realidad creada que atañe obviamente a María, pero no solo a ella. Más tarde, la Declaración *Domini Iesu* (2000) propondría investigar el concepto de «mediación participada» para pensar la función salvífica de las diversas religiones (cf. DI 14)<sup>281</sup>.

Rahner concede un lugar especial de María en la comunión de los santos, pero no la llama con el título de «madre de la Iglesia». Para no pocos teólogos la expresión *Mater ecclesiae* corría el riesgo de separar a María de los creyentes. De ahí que años más tarde haya sido cuidadosamente evitada en la redacción de LG VIII. La declaración de Pablo VI de tal título al finalizar la quinta sesión en noviembre de 1964 tomó por sorpresa a muchos padres conciliares<sup>282</sup>. Sin embargo, al teólogo sí que le sienta bien llamar a María «madre de los cristianos». En su presentación la maternidad del Hijo por el *fiat* se incluye la maternidad de los coherederos de su gracia. Porque Dios la ama a ella como madre de su Hijo, ve en ella a los hijos adoptivos por la gracia de Cristo<sup>283</sup>. Por eso:

<sup>278</sup> Cf. Martínez Sierra, A. “María mediadora. Un polémico tema conciliar”. *Miscelánea Comillas* 44 (1986): 3-27; Martínez Juan, M.Á. “La mediación de María en el Concilio Vaticano II”. *Estudios Marianos* 84 (2018): 77-107.

<sup>279</sup> Cf. Grupo Les Dombes, 112.

<sup>280</sup> Cf. Juan Luis Bastero. “La mediación materna de María”. *Scripta Theologica* 32 (2000/1): 158-159.

<sup>281</sup> Cf. Fermín Francisco Rodríguez López. “Mediación participada. Claves mariológicas para una comprensión teológica de las religiones de la tierra”. *EphMar* 69 (2019): 129-153.

<sup>282</sup> Cf. Giuseppe Alberigo (dir.). *Historia del Concilio Vaticano II. Vol. IV*. Lovaina: Peeters; Salamanca: Sígueme, 2007, 364; 410-411. Para una valoración positiva de la aplicación del título: Bernardino de Armellada. “La gracia específica de la ‘maternidad divina’, y el título de María ‘Madre de la Iglesia’”. *Naturaleza y gracia* 1 (2013): 95-115.

<sup>283</sup> Cf. *MMS*, 136.

«Cuando abordamos la maternidad divina de María en su sentido total, es decir, recogiendo en ella toda la realidad de María como perteneciente a la historia de la salvación, comprendemos en seguida que su maternidad nos concierne, que María es, en verdad, nuestra madre»<sup>284</sup>.

### 2.3. REVISIÓN DE LA REFLEXIÓN MARIANA DE KARL RAHNER

Es momento de examinar la mariología del teólogo de Innsbruck ahondando en su elaboración. Los andamios sobre los que Rahner monta su reflexión sobre la madre del Señor son básicamente dos. En primer lugar, estudiaremos la comprensión de la teología de la creación y del pecado original para dilucidar una imagen global de su visión del hombre en la historia de la salvación. En segundo lugar, se revisará la concepción de la gracia como realidad paradójica de don divino y constitutivo del ser humano para mostrar el lugar de la fe y las obras en la justificación personal y la colaboración positiva del creyente a la salvación de los demás. Ambos temas se encuentran íntimamente unidos porque se asientan sobre la comprensión del Hijo encarnado como fundamento y destino de toda la realidad.

#### *2.3.1. La teología de la creación y del pecado original*

Para comprender el fondo y el significado de la mariología en la reflexión teológica de Rahner es preciso adentrarse en su elaboración de la doctrina de la creación y el pecado original. Evidentemente, no se realizará en estas cortas páginas una exposición completa de su pensamiento en torno a estos temas, pero sí se buscará mostrar aquellas cuestiones que tienen mayor repercusión sobre la reflexión mariana. Nos ocuparemos, entonces, de la distinción real entre Dios y mundo, el destino de la creación a recibir la autocomunicación libre de Dios, la autenticidad de la libertad creada del hombre y el estado de pecado original en que se encuentra.

La teología cristiana de la creación ha de empezar siempre por su afirmación más fundamental, a saber: al crear el mundo Dios da ser y existencia por amor a una realidad distinta de sí. Sin este postulado no existe el cristianismo, ya que todo lo que viene después se construye sobre esta afirmación. Claro que habrá que pensar luego cómo es Dios para crear algo distinto de sí, cómo se ha de entender el «acto» de crear, cómo se

---

<sup>284</sup> Ibid., 78.



conserva el mundo distinto de Dios pero sin desmedro de su gobierno, etc. Pero lo primero y principal al preguntarse por la existencia del mundo a partir de la revelación bíblica es constatar que para ella Dios y el universo son realidades que se distinguen en esencia y que, por lo tanto, existen de forma «separada» (aunque después también haya que interpretar adecuadamente este existir separadamente). Luego, meditando con el testimonio de la Escritura se puede afirmar que «la realidad de Dios es eterna, espiritual y personal, existente por sí misma, infinita y necesaria», mientras que «la realidad del mundo es auténtica, pero dependiente de Dios, procedente de él por creación, desarrollándose en el tiempo, con orientación hacia una perfección final y, por tanto, encuadrada en un proceso histórico»<sup>285</sup>.

Esta declaración de principios, para Rahner, estaría incompleta si no se añade inmediatamente una segunda afirmación que interpreta decisivamente la primera: al crear el mundo como algo distinto de sí, Dios lo concibe como una realidad a la que puede y quiere libremente autocomunicarse. En palabras de nuestro autor, «el designio primero de Dios es su deseo de darse a participar, de comunicarse, exteriorizándose, constituyendo la “naturaleza” del mundo, la condición previa creada por la misma gracia»<sup>286</sup>. Es decir, todo lo que existe distintamente de Dios está desde «antes» de iniciar su existencia llamado a recibir la comunicación personal de Dios. Esta vocación constituye más que una potencialidad, se trata de un ordenamiento, una dirección, un destino. De modo que, la creación entera está regida por una economía de la gracia. Dicho en términos clásicos, jamás ha existido una naturaleza que no esté ordenada a elevarse al orden sobrenatural. Lo cual no significa que Dios no hubiera podido crear el mundo sin dársele, porque la autocomunicación de Dios es, ante todo y sobre todo, libre gracia, sino que la decisión

---

<sup>285</sup> Ibid., 9-10. Auténtica realidad del mundo y dependencia de Dios son para la fe cristiana, entiende Rahner, magnitudes necesariamente unidas: «Dios mismo pone lo puesto y su diferencia de él. Mas por el hecho de poner lo puesto y su diferencia de él mismo, lo puesto por Dios es distinto y es auténtica realidad y no mera apariencia, detrás de la cual se esconde Dios y su propia realidad. Dependencia radical y auténtica realidad del ente que procede de Dios crecen en igual medida y no en proporción inversa» (*CFE*, 103). Apuntemos ya que esta relación es análoga a lo que Rahner afirmará en torno a la gracia divina y su apropiación por parte del hombre. Esto porque para el teólogo de Innsbruck es la experiencia de Dios y de sí mismo el lugar de donde el hombre parte para alcanzar una elaboración refleja sobre la realidad como creación divina (cf. “El mundo en Dios”, 196).

<sup>286</sup> *MMS*, 10. La creación puede pensarse como causalidad eficiente de la libre autocomunicación divina (cf. *CFE*, 154). Ella es «gramática de una posible automanifestación de Dios» (Ibid., 264).

creadora se da junto a la directiva de la donación personal de Dios. En síntesis, la creación existió siempre bajo un decreto divino de gracia<sup>287</sup>.

Pero quien se acerca a la revelación bíblica se encuentra en seguida con una dato más acerca de la creación del mundo: Dios ha puesto en él creaturas libres. De forma que, si la creación existe distintamente de Dios como realidad de cierto modo consistente en sí misma, hay en el mundo una auténtica libertad creada. En el mundo de Dios hay creaturas personales y espirituales, esto es, sujetos de inteligencia y voluntad libres. Por lo tanto, aunque Dios sea el incomparable soberano de su creación se da en ella una actuación distinta de la divina y que, justamente por ser actuación de una libertad auténtica, incide realmente en el mundo. Hay historia porque la creación ha recibido por una creatura libre la posibilidad real de operar en ella. Así, el mundo de Dios es también en un verdadero sentido el mundo del hombre.

«Dios ha creado un mundo libre, de seres personales, ángeles y hombres. Y ésta es la razón por la que se desarrolla un drama entre Dios y el mundo. Pues Dios no es el único que actúa, no es quien lleva a cabo por sí solo el drama de la historia del mundo, sirviéndose de marionetas: Dios es aquel cuya omnipotencia inconcebible consiste precisamente en que puede dar a su criatura una libertad efectiva, propia. De esta manera se instaura en la historia del mundo, con toda realidad, un prodigioso diálogo entre Dios libre y el hombre libre»<sup>288</sup>.

De todo esto se deben deducir al menos dos cosas fundamentales: 1) La libertad humana, en tanto que creada, se halla bajo la economía de la gracia que dirige a toda la creación. 2) La libertad humana, como auténtica actuación, «condiciona» aquel devenir

---

<sup>287</sup> Cf. *Ibid.*, 236-237. Cordovilla muestra que el fundamento bíblico de Rahner para pensar la gratuidad y libertad de Dios en la creación de otro tú y en el movimiento kenótico de la encarnación está en el texto de 1 Jn 4, 8 (cf. Á. Cordovilla. *Gramática de la encarnación*, 55-57).

<sup>288</sup> *MMS*, 72.

Acerca de cómo la fe cristiana en la creación del hombre, sujeto espiritual y libre, sigue teniendo validez en el nuevo paradigma comprensión del mundo que significa el descubrimiento de que este ha llegado a existir por la evolución de seres carentes de alma humana, Rahner dedicó diversos esfuerzos mostrando la compatibilidad del devenir del espíritu con la evolución de la materia desde una concepción unitaria del mundo (cf. *CFE*, 220-226; “La cristología dentro de una concepción evolutiva del mundo”. *ET V*. Madrid: Cristiandad, 2003, 169-202). Rahner en sus diálogos con científicos habría madurado esta comprensión teológica atenta a los descubrimientos de las ciencias empíricas, pero defendiendo a rajatabla la dignidad del hombre y la gratuidad de Dios (cf. Vorgrimler, H. *Entender a Karl Rahner*, 161-162).

por el que el mundo llega a ser asumido por Dios en un proceso que finalizará en la consumación del tiempo.

Esta segunda conclusión podría invitar a pensar que, como la libertad del hombre opera realmente en el devenir del mundo, el designio primario de Dios se halla fatídicamente condicionado por el creatura libre. Quien piense así, no solo privará a Dios de su soberanía al limitar su poder por la acción del hombre, sino que también atentará contra su sabiduría al concebir que la libertad del hombre ha sido un accidente en el plan divino. Entonces, ¿por qué Dios, que no crea por necesidad, ni es forzado por nada a salir de sí mismo porque es plenitud absoluta, crea una libertad distinta de sí? Rahner piensa que es justamente la creación de una libertad distinta de sí lo que motiva el acto creador. Es decir, la existencia de la libertad del sujeto espiritual no es un añadido más a una larga serie de realidades creadas, una casualidad creativa de la que podría haber prescindido. No. La creatura libre es el objeto primero y última de la actividad creadora. Así como la creación está orientada hacia la participación total en la vida de Dios, así también apunta a la constitución de una libertad finita que reciba la autocomunicación divina<sup>289</sup>. En el trabajo mariano que venimos estudiando Rahner realiza la siguiente afirmación:

«Solamente porque poseía el poder de realizar unos hombres así se alegró Dios de ser su creador. De otra manera se hubiera guardado para sí sus ideas gozándose en ellas, contemplando su propia vida interior. Pero, como quería por sí mismo gustar en su Verbo la libertad que es distinta a Él, para llevar a cabo este proyecto ha querido lanzar al mundo de lo finito su propia palabra como hombre; y por esa razón quiso para su Hijo una madre que le pudiese alcanzar el fruto de vida del árbol de la creación. Y puesto que quería una madre, la quiso como quería a su propio Logos: libre en sí misma ante el mismo Dios»<sup>290</sup>.

Como se puede observar, según la opinión de nuestro autor, Dios se regocija en la creación del hombre libre porque tiene el deseo de gustar por sí mismo la libertad distinta a él. En otras palabras, cuando Dios crea al hombre, sujeto espiritual y libre capaz de formarse a sí mismo y actuar en el mundo, contempla al Hijo gozando de la libertad creada

---

<sup>289</sup> Cf. *CFE*, 156.

<sup>290</sup> *MMS*, 63. De aquí se deduce que, «tenemos de todo punto el derecho a considerar la creación y la encarnación no como dos dispares y yuxtapuestas acciones de Dios “hacia fuera”, la cuales brotan de dos iniciativas separadas, sino como dos momentos en el mundo real, como dos fases de *un* proceso –si bien diferenciado internamente– de alineación y manifestación de Dios» (*CFE*, 237).

mediante su autocomunicación al hombre<sup>291</sup>. A la misma vez, y esto es fundamental en nuestra investigación, en esa misma contemplación anticipada del Hijo hecho hombre glorioso, Dios prevé con el mismo deleite una mujer libre capaz de dar la vida de la creatura al Creador. Dicho de otro modo, en el designio eterno de Cristo, el Hijo encarnado, está contenida la elección de una mujer que en nombre de la creación pueda dar su libre asentimiento a la comunicación que Dios quiere hacer de sí mismo. De modo que, en la lógica propuesta por Rahner, en la sabiduría eterna y en la libre y soberana voluntad divina estaba previsto que la participación del mundo en Dios estuviese ligada a la libre recepción de la creatura.

Hagamos notar aquí, antes de seguir avanzando, dos cuestiones de gran calibre. En primer lugar, se debe advertir que en este planteamiento la libertad humana tiene un carácter netamente positivo, ¿cómo sino el mismo Dios querría gustar de ella en su Verbo? La libertad del hombre es querida y deseada por Dios, ella es contemplada en la sabiduría divina como una realidad digna de ser creada y experimentada. En segundo lugar, Rahner brinda ya una nota característica de su cristología, la libertad humana de Jesucristo. Cristo, verdadero Dios y verdadero hombre, en quien el Hijo permanece como único sujeto en virtud de la unión hipostática con la naturaleza humana, posee una voluntad humana libre. Dios por la encarnación, que es su autocomunicación absoluta, quiso experimentar esta libertad y para ello crea el mundo. Por eso, su máximo acercamiento a la creatura, su «proximidad indescriptible» no puede significar bajo ningún aspecto la merma o anulación de la libertad de la naturaleza humana.

Pero continuemos con la elaboración de la teología de la creación en Rahner considerando cuál es el lugar y la entidad del pecado en la economía de la gracia dispuesta por Dios. Nos preguntamos, entonces, por el «pecado original», la culpa del principio de la historia humana que se hace forzosamente presente en todo hombre desde el inicio mismo de su existencia. Lo primero que debe decirse, siguiendo la lógica de nuestro autor, es que la fe cristiana no puede desde ningún punto de vista postular la existencia del pecado como parte del designio creador de Dios. La economía de la gracia no justifica la existencia del pecado en el orden de la creación<sup>292</sup>. El hecho de que la culpa ya esté

---

<sup>291</sup> En el tratamiento que Rahner hace de Rom 5, 14s y 1 Cor 15, 22. 45-49, Cordovilla resalta que el acento está puesto en la semejanza entre Cristo y Adán porque la encarnación es el quicio de la relación de Dios con la creación y con el hombre (cf. Á. Cordovilla. *Gramática de la encarnación*, 47).

<sup>292</sup> «Nuestra culpa no tiene salida, es totalmente infeliz, y en cuanto tal, lo radicalmente malo y absurdo, lo que aterroriza, petrifica y mata, y nada en el mundo debe inducir a la criatura a pensar que la culpa

radicalmente superada en el amor absoluto de Dios no puede conducir a pensar que ella tiene un sentido como necesaria contracara de la bendición y de la gracia. Aquella realidad que designamos pecado original es, pues, para el hombre siempre un absurdo, un contrasentido, aun cuando el misterio de Cristo lo haya superado sobreabundantemente. Si en la noche de Pascua la Iglesia canta *felix culpa* no es porque la luz haya necesitado de las tinieblas para brillar, sino porque su resplandor expulsa por completo y para siempre la oscuridad y hace que incluso lo sombrío participe de su luminosidad<sup>293</sup>.

Habiendo advertido que cosa no es, intentemos acercarnos a que sí es el pecado original. En el texto que estudiamos podemos encontrar una aproximación a esta realidad en el capítulo “La inmaculada concepción”. Allí, Rahner afirma que María, en virtud de la gracia santificante que la envolvió desde el inicio de su existencia en atención de la redención obrada por Cristo, no se encontró nunca «en el estado que nosotros llamamos de pecado original», el cual se trata de «la falta de gracia en el hombre, falta provocada en cada uno por el pecado del primer hombre al comienzo de la historia de la humanidad»<sup>294</sup>. En esta breve oración advertimos dos aspectos sobre la culpa del hombre: es un estado y es falta de gracia. Rahner entiende el pecado original como un «estado», podríamos decir una situación, que afecta a todo ser humano que comienza a existir. En cuanto estado, el pecado original debe ser distinguido del pecado como falta moral<sup>295</sup>. Aunque todos hayamos pecado en Adán, en el sentido de que cualquier ser humano pudo haber sido el primer desobediente y ninguno está exceptuado de ello, el hombre particular no ha hecho en principio nada como para merecer el estado falto de gracia con el que inicia su existencia (ni él ni sus progenitores). Tal situación se ha producido al interior de la existencia humana a causa de la desobediencia del primer hombre; de tal modo que se

---

pertenece, de por sí y desde nosotros, al oculto sentido de la creación, al modo en que inevitablemente ocurre lo bueno» (ICP, 144).

<sup>293</sup> «El hombre está continuamente en la terrible tentación de considerar la culpa y la gracia, la luz y las tinieblas como polos dialécticamente opuestos, que indisolublemente se condicionan, de la existencia humana» (Ibid., 149).

<sup>294</sup> *MMS*, 52-53. En otro artículo lo define así: «una situación universal de condenación que abarca que abarca a todos los hombres con anterioridad a su propia decisión personal libre y que, sin embargo, es historia y no constitutivo esencial de la naturaleza, que ha llegado a ser por la acción del hombre y no fue dada con la creaturidad» (cf. “Consideración teológicas sobre el monogenismo”. *ETI*, 283).

<sup>295</sup> Rahner es de la idea de que la expresión «pecado original» es deficitaria y acarrea algunos problemas en la predicación y la enseñanza de la fe porque es propensa a una confusión entre la situación de perdición causada por otra libertad humana y la mala decisión personal del sujeto (cf. *CFF*, 142). Se trata de dos realidades que se diferencian en esencia: «El “pecado” original –y, en consecuencia, todas sus formulaciones: enemistad, ira, condenación, dominio del demonio, etc.– es esencialmente distinto del pecado personal, como acto de la propia, insustituible libertad. El mismo concepto de pecado sólo puede emplearse en el primer caso análogamente» (IC, 214).

ha tornado inherente al inicio de la vida de cada ser humano la herencia de esta situación. Luego, el teólogo de Innsbruck lo caracteriza como un estado de «falta de gracia», es decir, una ausencia de gracia, una carencia de comunión con Dios. El primer hombre, quien quiera que haya sido, habría existido en una situación de gracia de la que, a causa de su pecado, privó a su descendencia entera<sup>296</sup>. En adelante, todo ser humano padecerá forzosamente la incomunicación con Dios, la inaccesibilidad a su presencia, esto es, la perdición de su existencia. La fe cristiana, asevera nuestro autor, no se anuncia con verdad si no se confiesa esta situación actual del hombre<sup>297</sup>.

Ahora bien, ¿es esa privación de gracia absoluta?, ¿es la carencia de gracia de tal magnitud que la existencia de cada ser humano está determinada por la desgracia?, ¿acaso en el estado que heredamos el pecado ha suplido todo lo que antes la gracia ocupaba? Para responder a estas preguntas debemos acudir a la interpretación que Rahner hace a continuación del dogma de la inmaculada concepción. Junto con el cumplimiento del designio salvador en Cristo por la aceptación libre de la creatura a la encarnación del Hijo, nuestro autor descubre en el dogma de 1854 una verdad profundamente antropológica. La inmaculada concepción de María señala al principio de la existencia de todo ser humano. Se trata de un inicio impelido por la primacía del don de Dios, pues «nos hallamos marcados por un principio bien determinado y delimitado; somos llamados a la existencia con el sello de un punto de partida concreto que la inapelable y todo poderosa voluntad de Dios, nuestro creador ha fijado»<sup>298</sup>. Desde el comienzo de su existencia Dios sitúa al hombre en el orden de la gracia y de la salvación. Este se encuentra en el mundo rodeado del amor eterno y redentor de Dios. Y porque Dios es absolutamente fiel en sus dones e inquebrantable en sus promesas, esta situación inicial no es completamente abolida por el pecado. De hecho, en la concepción inmaculada de María se nos ha dado una certeza de la magnitud de la redención de Cristo y tenemos «una garantía real de que su gracia es más poderosa que nuestra culpa»<sup>299</sup>. Así, en la elaboración de Rahner, la encarnación redentora se presenta como la necesaria realización de la victoria de la libre y soberana gracia de Dios. Ella siempre ha estado envolviendo la historia de la

---

<sup>296</sup> Ruiz de la Peña presenta tres corrientes teológicas que explican la realidad del pecado originante: monoculpismo, policulpismo y concasualidad. Rahner se ubica en la primera defendiendo la existencia un primer pecado cometido por un hombre concreto (cf. J.L. Ruiz de la Peña. *El don de Dios*, 177-182).

<sup>297</sup> «Sería defectuosa toda introducción al concepto de cristianismo que no hablara de la culpa y perdición del hombre, de la necesidad de rescatarlo, de su perdición radical, de la necesidad de redención y de la redención misma» (*CFE*, 117).

<sup>298</sup> *MMS*, 54.

<sup>299</sup> *Ibid.*, 57-58.

humanidad, pero desde el acontecimiento Cristo, y solo a partir de él, se ha hecho efectivo y manifiesto su triunfo definitivo sobre el pecado, a la vez que se tornó audible y reconocible la llamada a la salvación para todos los hombres<sup>300</sup>. El dogma de la inmaculada concepción afirma que para María esta manifestación victoriosa de la gracia se ha cumplido desde el mismo inicio de su existencia, pero se trata del mismo triunfo que alcanza al resto de los hombres en su historia por el sacramento de la justificación, el bautismo<sup>301</sup>. Así, queda patente que es Dios «quien establece en el amor nuestro comienzo y, en inalterable fidelidad a su propio plan, nos da la gracia como nuestro propio y grandioso punto de partida, y esto tanto en nosotros como en María»<sup>302</sup>. Por el pecado original todo hombre viene a este mundo desprovisto de gracia, es decir, privado de la autocomunicación de Dios, pero no ha quedado definitivamente excluido del designio salvador. El hombre antes que heredero del pecado es heredero de la promesa divina, antes que pecador Adán es creación en Cristo. Entonces, al recibir inmerecidamente, sin sus fuerzas, la justificación, llega ser lo que en verdad es desde su principio puesto por Dios, una obra de su libre gracia<sup>303</sup>.

Rahner tiene la impresión de que en la enseñanza habitual se habla demasiado apodícticamente del pecado original, como si el dato primario sobre nuestra existencia fuese el estado de irredención con que venimos a este mundo y como si tal situación fuese lo más determinante de nuestro ser y nuestro actuar. Por el contrario, reclama nuestro autor, la fe cristiana afirma que el origen del hombre no es un origen sombrío, cubierto por las tinieblas del pecado, porque se nos ha revelado la invencible misericordia de Dios, se ha implantado en nuestra historia su «sí» eterno y definitivo. Por eso, el cristianismo anuncia que todo, absolutamente todo, incluso la desobediencia y el pecado, está abarcado

---

<sup>300</sup> Seguimos en la línea del análisis de Cordovilla. Si bien en la realización cronológica la venida de Cristo es posterior a la existencia de Adán y del pecado, hay una «primacía ontológica e intencional de Cristo en el proyecto de Dios en el cual la secuencia histórica “no juega en el fondo ningún papel”» (cf. Á. Cordovilla. *Gramática de la encarnación*, 49).

<sup>301</sup> Cf. *MMS*, 60-61.

<sup>302</sup> *Ibid.*, 62.

<sup>303</sup> Rahner entiende que después del pecado no todo en el hombre es rechazo de Dios y rebeldía contra su voluntad. Dado que la gracia es más poderosa que la humana posibilidad de negarse ante él (cf. IC, 212), y el pecado a no ha extinguido la gracia en el hombre, este siempre está situado en dirección a su redención por la fe en Cristo. Porque «la voluntad salvífica de Dios, como primera y última instancia, rodea a todo hombre previamente a la eliminación concreta del pecado original por el bautismo o por un medio no sacramental de justificación. El hombre, por tanto, no es nunca el pecador que sería si la libre gracia de Dios no actuase inicialmente como soporte de su existencia» (*Ibid.*, 216). Así, en el hombre justificado todo es mérito de la gracia porque solo por ella quedamos al amparo de la maldad radical que surgiría de nosotros mismos por el pecado si Dios no nos hubiera protegido de ello. De hecho, esto es lo que ocurre en María, aunque de una forma más cabal y radical, al ser santificado el inicio de su existencia.

por el misterio de amor incondicionado que es Dios. El hombre nace ciertamente bajo el signo de la culpa, las tinieblas se ciernen sobre su existencia pudiendo causar el malogro de su vida, pero antes que esto más verdadero es que Dios ha puesto su existencia en el ámbito de la redención de Cristo. Se debe pensar «más dialécticamente» el pecado original entendiendo que sería el mayor riesgo para la vida del hombre, un camino hacia un fondo ciego, si la misericordia de Dios en Cristo no fuera ya desde el principio la «realísima realidad». Él ha levantado en alto el signo de su amor absoluto antes que devenga la culpa sobre el hombre. Es más, si ella ha tenido lugar, solo es comprensible porque Dios es el todopoderoso que quiso dar siempre su amor a los hombres. Así, la misericordia redentora que lo abarca todo acaece para ellos (inmerecidamente) y no desde ellos (meritoriamente). Por esto, puede decirse con total validez que somos pecadores, y los somos desde nuestros origen, pero somos desde siempre los amados, los llamados y predestinados a la comunicación de la gracia. La misericordia de Dios y su gracia históricamente reveladas en la muerte y resurrección de Cristo nos pertenecen desde antes que el pecado. Somos, entonces, pecadores amados y redimidos desde siempre<sup>304</sup>.

Recapitulemos brevemente. Lo que el pecado original determina sobre la libertad creada, esencial y buena, del ser humano es un estado de falta de su principio originario. No es que luego del pecado del primer hombre haya sido puesto otro principio para la libertad y en adelante todas sus objetivaciones serán desagraciadas, sino que esta ha perdido su relación real con el don primero. Lo cual no significa que el don primero haya sido destruido por el pecado porque nada puede anular lo que Dios originalmente ha establecido. Ese principio de gracia continua vigente en cada ser humano, pues todo hombre viene a este mundo como creatura amada y destinada a la salvación<sup>305</sup>. Por esta operatividad de la gracia primera es que el hombre puede en su historia abrirse a la gracia redentora de Cristo. Lo que la culpa original ha causado, entonces, es que la aceptación de la creatura deba ocurrir por la libertad redimida y santificada. En la puramente hipotética historia humana ausente de pecado, historia que ni la Biblia ni la más ingenua corroboración empírica conocen, la libertad creada hubiera aceptado la absolutamente libre comunicación de Dios desde su condición natural sobrepujada por la gracia, pues para eso tuvo lugar la creación. En el estado actual, el único del que tenemos experiencia, la libertad creada debe recibir un segundo don (la gracia redentora de Cristo) que es

---

<sup>304</sup> Cf. ICP, 142-143.

<sup>305</sup> Cf. J.L. Ruiz de la Peña. *El don de Dios*, 193-194.



insuperablemente mayor al primero (la creación en Adán), pero que a causa del pecado encuentra postergada su aceptación<sup>306</sup>. Así, en la plenitud de Cristo el hombre recibe gracia sobre gracia (cf. Jn 1, 16). Es aquí es donde encontramos a la fe cristiana, pues a esta no le alcanza con confesar la creación de un mundo distinto de Dios y una libertad capaz de recibir su autocomunicación. Ella debe proclamar la gracia de Dios, Cristo, efectivamente dada al hombre pecador y necesitado de redención, porque «el cristianismo es la obra del Dios vivo en nosotros: es lo que nos da Él, el Dios vivo de la gracia, en el perdón y la redención, en la justificación y en la comunicación de su propia gloria»<sup>307</sup>.

Pero, ¿por qué el pecado de uno ha impactado así en la existencia de todos y cada uno de los hombres? Para Rahner no solo la libertad es un realidad esencial y buena del ser humano, sino también su socialidad, es decir, su existir con otros<sup>308</sup>. De hecho, para el teólogo jesuita, el designio creador sobre la humanidad según el cual el hombre fue hecho a imagen y semejanza de Dios no refiere exclusivamente al ser humano individual, sino también y fundamentalmente al conjunto total de la humanidad. En otras palabras, Dios quiso que todos los hombres de la única historia del mundo sean a su imagen y semejanza<sup>309</sup>. El pecado del primer hombre ha comportado la irrealización de este deseo originario sobre la humanidad. Así, en la socialidad esencial del ser humano ha entrado una realidad divisoria. Si el pecado ha conllevado la disgregación rivalizada de esta humanidad, si el pecado ha hecho creer que el individuo aislado y en contra de su prójimo puede constituirse en dueño de su existencia, no puede sino comprenderse como una desdicha, o mejor, una desgracia. La cual ha sido afrontada por Dios en la historia de salvación que lleva adelante junto con los hombres<sup>310</sup>. Historia humana que el Hijo único ha asumido para Dios por su encarnación y le ha dado su destino irrevocable por su muerte

---

<sup>306</sup> Solo a la luz de la redención en Cristo se esclarece el misterio del pecado original, pues hay un «círculo insuprimible entre experiencia de la culpa y experiencia del perdón de esa culpa» (CFE, 121). De este modo se comprende que «pecado original no significa sino el origen histórico de nuestra situación actual de la libertad, codeterminada por la culpa universal y no superable hacia adelante, en tanto esta situación tiene una historia en la que la autocomunicación de Dios como gracia llega al hombre –por causa de esta determinación universal de su historia por la culpa– no desde “Adán”, el principio de la humanidad, sino desde el fin de la historia, desde Jesucristo: el Dios-hombre» (Ibid., 145).

<sup>307</sup> MMS, 43. Cf. CFE, 148. Pienso que es acertada la afirmación de que la teología del hombre de Rahner tiene su fundamento «no solo en el orden de la creación, sino también en el orden histórico de la alianza y de la encarnación» (De Fiores, S. *María en la teología contemporánea*, 80).

<sup>308</sup> Greshake explica que lo «yo» humano se constituye y se desarrolla siempre en un «nosotros». El fundamento de esta interpretación social (y corporativa) del hombre está en el Dios trino y en su comprensión como persona (cf. G. Greshake. *Maria-Ecclesia*, 479-480).

<sup>309</sup> Cf. MMS, 32.

<sup>310</sup> La mediación de Cristo y la cooperación de los hombres que ella suscita van en la dirección contraria que el pecado restableciendo la solidaridad que faltó en Adán (cf. L.F. Ladaria. *Teología del pecado original y de la gracia*, 111-112).

y resurrección. La voluntad creadora, redentora y santificante de Dios para que la humanidad entera reproduzca su imagen y semejanza es el fundamento de la comunión de los santos. Solo una comunidad de gracia puede corresponder al designio originario de Dios sobre la creación del hombre<sup>311</sup>. Si todos hemos pecado en Adán atentando contra el deseo divino de humanidad reunida, en la gracia de Cristo son todos también los invitados a entrar en la comunidad en la que se cumple el proyecto eterno de Dios. De este modo, todos los hombres «somos los llamados desde la perdición y el abandono del individuo, a la unidad del amor y de la gracia de Dios»<sup>312</sup>.

Queda por mostrar como todos estos desarrollos de la teología de la creación y del pecado original convergen armoniosamente en la doctrina cristiana sobre la madre de Cristo según la interpreta Rahner. En primer lugar, María es una criatura, una de nosotros, un personaje que en la historia de la salvación actúa totalmente de nuestra parte. Ningún privilegio de la gracia hace de ella alguien distinta y separada de nosotros. María no se sitúa en medio entre Dios y los hombres. Ella es una del género humano, de nuestra raza, cuya importancia histórico-salvífico viene totalmente determinada por su función de madre de Cristo. En segundo lugar, María es quien, acorde al designio de Dios, recibe totalmente la autocomunicación absoluta de Dios y la acoge corporalmente como madre del Hijo encarnado. Por ella, el Verbo llega a experimentar aquella libertad distinta de Dios por la que se realiza la creación. En ella, se cumple, entonces, este deseo originario: Dios crea para poder darse a lo distinto de sí. En tercer lugar, se trata de una existencia redimida por la gracia Cristo. También en su caso la libertad que acepta la autocomunicación de Dios es una libertad justificada y santificada. Claro que es un «sí» inmune del pecado, pero lo es en virtud de la misericordia de Dios que todo lo dispone y realiza según su sabiduría y voluntad. También en el caso de María sigue siendo cierta la afirmación de que después de la desobediencia del primer hombre no hay existencia humana que no esté afectada por el pecado. Ella, preservada del pecado, experimentó las

---

<sup>311</sup> Cf. *MMS*, 132-133. El hombre es un ser social, el ser de la intercomunicación. La existencia humana está codeterminada en todas sus dimensiones por esta característica suya. De ahí que la libertad, en tanto que dimensión en la que el hombre se recibe como un todo, sea inherentemente una realidad interhumana. Luego, también, la fe, como integradora y unificadora de la existencia humana en su vínculo fundante y consumidor con Dios, necesariamente se concreta como una realidad social configurándose en la historia como religión eclesial (cf. *CFF*, 376). En este sentido, la Iglesia pertenece ineludiblemente a la pregunta salvífica del hombre y es un elemento constitutivo de su relación con Cristo (cf. *Ibid.*, 397).

<sup>312</sup> *MMS*, 36. La salvación de Cristo es el fundamento de la intercomunicación de bienes espirituales en el cuerpo místico eclesial. Ella «no afecta a las personas en su exclusivo ser individual, sino también en su dimensión social y comunitaria. La *communio sanctorum* no invalida estas relaciones, sino que les da una nueva y mayor profundidad: la que le viene del hecho de arraigarse en Cristo» (Gianni Colzani. *La comunión de los santos*. Santander: Sal Terrae, 1986, 59).

consecuencias del pecado en su vida, su existencia no ha quedado exenta del sufrimiento y la muerte. Finalmente, en María se muestra la interdependencia de todo el género humano, su inherente socialidad. Ella, como mujer, actúa en representación de todos los hombres y su libre aceptación tiene repercusión en la salvación de todos. De este modo, la división que el pecado produjo sobre la familia humana, comienza a ser solventada en una comunión salvífica en Cristo, cuyo primer miembro beneficiario es María.

### 2.3.2. *El don que nos pertenece: la gracia y la libertad*

Otro aspecto decisivo para profundizar en la reflexión teológica sobre María llevada a cabo por Rahner consiste en esclarecer la constitución del *fiat* en tanto que respuesta del hombre a Dios. Como hemos estudiado al abordar la maternidad divina, esta se realiza por obra de Dios mediante la fe de María. Se trata, entonces, de una maternidad humana no solo por su aspecto biológico, sino también por tener lugar mediante un acto personal y libre. El acto de fe por el que la Virgen acepta obedientemente la Palabra de Dios es, para nuestro autor, un constitutivo insoslayable de su maternidad divina. Sin embargo, esto no significa de ningún modo que el *fiat* sea una obra exclusivamente de María, sino que es una obra de Dios en ella, un don divino, una gracia. Se deben, pues, mantener dos afirmaciones sin que una anule a la otra: el *fiat* es un acto personal, esto significa que es libremente ejecutado desde la subjetividad de María, y el *fiat* es una gracia que Dios concede para la Virgen pueda responder. En otras palabras, es María quien dice «sí», pero no es por sí misma que lo dice. O mejor, ese «sí» es enteramente suyo, pero no es exclusivamente obra suya.

¿Cómo abordar equilibradamente esta cuestión? Por una parte, si se acentúa solamente el carácter personal del *fiat*, se corre el riesgo de opacar la necesidad de la gracia que tiene todo ser humano. En efecto, no hay un acto por el que la creatura se constituya en una magnitud independiente de Dios, se coloque a su nivel y actúe como par junto a su Creador. Siempre y en todo estamos bajo su sabiduría suprema, su amor omnipotente y su soberana voluntad. Siempre y en todos somos los mirados por un misterio de amor misericordioso e indulgente. Por otra parte, si se resalta demasiado la primacía del don de Dios en el *fiat* de María sin detenerse al menos un instante en la condición libre de ese acto, se está ante el peligro de presentar a las creaturas como meras marionetas de su Creador. Así, incluso se atenta contra la obra misma de la creación al concebir que quien crea lo distinto de sí lo subestima o lo rechaza. Por supuesto, se debe hablar de la obra de

Dios, pero se debe hacerlo atendiendo al modo en que él ha querido actuar en el hombre. La imagen cristiana de Dios se ve cuestionada si no se sostienen en pie ambas verdades en el *fiat*: la obra de Dios y el acto humano. Si cae la gracia, se niega la soberanía divina; si cae la libertad, se rechaza la creación. En ambos casos, en definitiva, se atenta contra la omnipotencia de Dios.

Rahner realiza una proyección de la respuesta de María desde la teología de la gracia y con ello se reavivan las discusiones del siglo XVI sobre los efectos de la justificación en el creyente. Nuestro autor propone mirar el *fiat* como expresión de la paradójica realidad de la gracia que es don inmerecido de Dios que en el hombre se hace propio. Postula una relación directamente proporcional entre la dependencia de la gracia y la cualidad personal de lo recibido. «Cuanto el don de Dios es más grande y la dependencia de ese don (humanamente hablando) más completa, tanto más propio nuestro se hace»<sup>313</sup>. Si en el ámbito de lo creado afirmamos que lo dado a una persona llega a convertirse en algo plenamente suyo, de lo dado directamente por Dios debe afirmarse lo mismo y en grado sumo. La genética da a un hombre la estatura y el color de ojos, pero estos no son sino *su* estatura y *su* color de ojos. Los padres ponen un nombre al recién nacido y este es *su* nombre. Así también el entorno, la cultura, los vínculos, incluso eso que llamamos azar. Todo lo que recibimos en la vida puede llegar a ser genuinamente nuestro. Sin embargo, nada de ello puede ser tan propio, íntimo y personal como lo que Dios da al hombre. Lo dado por él verdaderamente pertenece a su beneficiario, y esto sin perder su carácter donado. Es decir, al darse el don permanece como divino (por lo tanto, en dependencia de Dios) y, a la vez, se convierte en lo auténticamente propio constituyendo al hombre en su ser más íntimo<sup>314</sup>. En otros términos, la gracia, en tanto que es comunicación personal de Dios al ser humano, no puede ser otra cosa que pura gracia. Es Dios, el inmutable, dándose. Y, sin embargo, al darse hace que la creatura alcance el fin

---

<sup>313</sup> *MMS*, 77. Como ya hemos constado anteriormente, el fundamento de esta tesis en torno a la gracia se encuentra en ya en la teología de la creación al sostener la paradoja de la proporcionalidad de la auténtica realidad de lo creado y su dependencia radical de Dios (cf. *CFE*, 103). Y, como observaremos en seguida ambas, creación y gracia, encuentran su razón de ser en el misterio del Hijo encarnado.

<sup>314</sup> Ante el dilema de que el hombre no puede por sí mismo realizar obras agradables a Dios y que, sin embargo, él mismo debe ser el sujeto de los actos que lo colocan en una relación personal con su Creador, la teología escolástica pensó de diversas formas la idea de una transformación interior de la persona por obra de Dios que lo acondicione como auténtico sujeto. Así, se llegó a formular la doctrina de la gracia increada y la gracia creada que confluyen en el hombre colocándolo en una situación estable ante Dios (cf. J.L. Ruiz de la Peña. *El don de Dios*, 339ss.). Aunque la terminología pueda variar, lo que en la concepción católica de la gracia no puede negarse es la realidad de la renovación interior del justificado que lo sitúa como un «tú» frente a Dios, capaz de hacer obras agradables a él imbuido por la gracia (cf. L.F. Ladaria. *Teología del pecado original y de la gracia*, 271ss.). Lo que Rahner intenta es enseñar esta doctrina pero mostrando su dependencia fundamental y radical de la inmediatez de la autocomunicación de Dios al hombre.

para el que fue creada, así llega a ser lo que en verdad es, alcanza el sentido pleno de su existencia<sup>315</sup>.

Desde esta comprensión de la gracia relativa al ser del hombre se puede ir hacia una relativa al obrar humano. Rahner entiende que la gracia divina es la causa de la acción libre del hombre<sup>316</sup>. La gracia de Dios no se superpone a la naturaleza humana como añadido externo, sino la constituye desde lo más íntimo de sí misma<sup>317</sup>; por lo tanto, el hacer libre del hombre no puede ser comprendido como un efecto de la gracia, sino como causado por ella. De hecho, para nuestro autor, la auténtica experiencia de Dios, aquella que se acoge como radicalmente originaria y consumadora de la existencia, tiene cabida únicamente en la experiencia de la propia libertad. Solo en ella el hombre tiene una verdadera experiencia de sí mismo, pues es la realidad por la que engloba y sintetiza su existencia. De modo que el hombre nunca es tan él mismo como cuando abraza la totalidad de su existencia en un acto de libertad<sup>318</sup>. Inmersos en esta lógica, descubrimos que la adhesión personal de María a las palabras del ángel constituye un acto suyo en el que decide por entero sobre su existencia por cuanto acepta recibir la autocomunicación personal de Dios mismo en la encarnación. Tal realización de la libertad de María está internamente inspirada y sostenida por la gracia. El *fiat* es, entonces, un don de Dios por el que ella alcanza la más verdadera expresión de sí misma. Se verifica, pues, nuevamente el binomio de realidad auténtica y dependencia radical.

Este postulado de la gracia corroborado en el *fiat* de María tiene su fundamento cristológico. Evidentemente, si la gracia es gracia de Cristo, se debe encontrar en él su realización plena. La fe de la Iglesia confiesa que el Hijo eterno al encarnarse asume

---

<sup>315</sup> Rahner se sirve del concepto filosófico de «causalidad formal interna» para explicar que cuando Dios se da a sí mismo a la creatura lo hace conservando su absoluta autonomía ontológica y produciendo determinaciones creadas que pertenecen propiamente al sujeto receptor de la autocomunicación divina y son la causa de su divinización. «Mediante este concepto podemos decir entonces que en la propia comunicación de sí mismo Dios en su ser absoluto se comporta a manera de causalidad formal con el ente creado, es decir, que originariamente él no produce y suscita algo distinto de sí mismo en la criatura, sino que comunicándose, convierte su propia realidad divina en constitutivo de la consumación de la criatura» (CFF, 153).

<sup>316</sup> Cf. IC, 215. Esta misma idea guía a Rahner en una recta comprensión del «mérito» que no es autoglorificación de la creatura, sino acción libre del hombre posibilitada por la gracia de Dios (cf. “El consuelo del tiempo”. *ET III*. 152-153).

<sup>317</sup> Rahner se involucró en el debate en torno a la *Humani generis* (1950) y analizó la postura de la *Nouvelle théologie* dando a conocer en ese contexto su comprensión del «existencial sobrenatural» como gracia inherente a la naturaleza humana (cf. “Sobre la relación entre la naturaleza y la gracia”. *ET I*, 299-319). Una visión sintética en: Sesboué, B. *Karl Rahner*. Paris: Cerf, 2001, 91-94.

<sup>318</sup> Cf. CFF, 104; 122-123. «Dios no fuerza a su criatura cuando sale a su encuentro —¡hasta tal punto respeta su libertad, que él mismo ha hecho posible!—, ni instrumentaliza para sus fines, por santísimos que sean, al ser humano agraciado. Ni siquiera en el éxtasis, como sabían tan bien los Padres de la Iglesia antigua» (cf. Pedro Panizo. “María en el dogma”. *Sal Terrae: Revista de teología pastoral* 98, n.º 1150 (2010): 891).

realmente la naturaleza humana sin desmedro de su naturaleza divina. Así, de Cristo, sola y exclusivamente de él, se puede decir: es hombre y es Dios. Él es el *vere Deus, vere homo* en quien la divinidad no ha mutado y en quien la humanidad es plenamente tal. En este misterio por excelencia que es la encarnación todo es una obra de Dios. No hay ni dinamismo histórico ni derecho del mundo que pueda producir la encarnación del Hijo, por eso, en Cristo la creación está enteramente recibiendo la autocomunicación imprevisible de Dios<sup>319</sup>. Luego, en la humanidad de Cristo, como en ningún otro punto de la creación, la creatura está recibiendo su ser de Dios. En él se realiza no solo la «proximidad indescriptible» de Dios con el mundo, sino también la máxima presencia a la vez que la máxima dependencia entre el Creador y la creatura. Y el Hijo no tiene por eso que ser «menos» divino, ni el hombre que ser «menos» humano, pues ocurre justamente todo lo contrario, la presencia personal del Verbo afirma al hombre en su propia realidad. Así, la comunicación de Dios que es el Hijo mismo constituye el fundamento inmediato de la existencia humana de Cristo, su ser más íntimo, su realidad personal. Solo porque se puede afirmar que este hombre, Jesús, es el Hijo de Dios, podrá luego la fe cristiana llegar a decir que aquel *fiat* de María fue una gracia de Dios<sup>320</sup>.

Además, la tesis de la gracia como don de Dios y pertenencia del hombre tiene su proyección antropológica, pues no se trata solo de un acto puntual en la historia del ser humano, sino que alumbraba también el sentido total de su existencia<sup>321</sup>. En María ya hemos observado como el *fiat* se funda en su misión en la historia de la salvación como madre de Dios. De ahí, la correspondencia entre función y santidad personal que caracteriza su existencia. En ella la gracia de la maternidad divina la constituye desde el principio y configura su vida entera para la aceptación creyente y obediente de la voluntad de Dios. Así, la decisión por la virginidad física llega a ser para ella una irradiación personal de su vocación a la maternidad divina<sup>322</sup>. En los grandes personajes de la historia de la

---

<sup>319</sup> Cf. *MMS*, 87.

<sup>320</sup> Cristo es el hombre por excelencia, el exhibe la humanidad en su más genuina realidad justamente porque es asumida por el Hijo. «Porque en la encarnación el *Logos* crea la realidad humana, cuanto la asume, y la asume en cuanto *él mismo se aliena*, en consecuencia tiene vigencia también aquí —y por cierto en la forma más radical, específicamente singular— el axioma que vale para toda relación ente Dios y la criatura, a saber: que la cercanía y la lejanía, la dependencia y el poder propio de la criatura no crecen en medida inversa, sino en la misma medida» (*CFE*, 268).

<sup>321</sup> Con toda probabilidad Rahner recibe esta idea de su espiritualidad ignaciana. La conexión intrínseca de gracia como vocación y misión está inscrita en la experiencia de Ignacio plasmada en los *Ejercicios espirituales* (cf. K.-H. Menke. *Teología de la gracia*, 174). El papa Francisco hace eco de esta unión entre misión y santidad que abraza toda la existencia del cristiano y la lleva a su mejor versión en GE 19-34 (cf. Gabino Uríbarri. *Santidad misionera*. Maliaño (Cantabria): Sal Terrae, 2019, 144-147).

<sup>322</sup> Cf. *MMS*, 85-86.

salvación, como Abraham y Moisés, así como en profetas y reyes, llegando a Juan Bautista y los apóstoles, observamos lo que en María contemplamos de forma diáfana: que Dios al dar una misión, la dona como gracia originaria que llega a abarcar por completo la vida de la persona<sup>323</sup>. A ello apunta toda la doctrina mariana profundizada a partir de su función histórico-salvífica. Esta proyección totalizante de la misión no es otra cosa que la fructificación de la gracia en la biografía personal<sup>324</sup>. En el caso de María, dada su función única en la historia de la salvación, esa realización de su misión está asegurada por la preservación del pecado desde el inicio de su existencia. Para todas las demás personas, justificadas por la misma redención y auxiliadas por la misma gracia, la concreción de la misión está sujeta al devenir histórico. Pero, en todo caso, es siempre la docilidad a la gracia lo que garantiza el cumplimiento de la vocación. No hay que olvidar que incluso ella con su inocencia y santidad transitó su camino creyente en obediencia a Dios y a su Palabra.

Por María, el resto de los hombres sabemos que la gracia de la vocación puede llegar a disponer de todos los aspectos de la vida según su fin. La misión personal no llega al término de una acumulación de decisiones biográficas como producto más o menos logrado de la voluntad de Dios sobre nuestra vida, sino que opera desde el comienzo de nuestra existencia provocando que todas las actuaciones (deliberadas y padecidas) adquieran su figura acorde al deseo de Dios. De este modo, la misión que Dios da a una persona que vive en la obediencia de la fe llega a configurar por entero su existencia. Porque la voluntad de Dios que se expresa en la vocación personal está puesta en el inicio de la existencia como don, ella se percibe como lo más propio y lo más íntimo. De ahí que el descubrimiento de la llamada de Dios se perciba como lo más originario a la vez que la meta anhelada, lo que siempre fue y lo que siempre debió ser, aquello que estaba y que, sin embargo, exige ser alcanzado<sup>325</sup>. Por ello, el logro o el fracaso de una vida se juegan aquí, en su misión. Ella se siente en ocasiones como una elección, un encargo y

---

<sup>323</sup> La idea bíblica de la alianza exige pensar en que Dios cuenta con los hombres, los hace parte de su plan salvífico dándoles un encargo (cf. K.-H. Menke. *Teología de la gracia*, 233-235).

<sup>324</sup> En este sentido, en la historia de la Iglesia cada misión es única y cada santidad es original porque es el concierto de la inagotable e infinita gracia de Dios con la coyuntura irreplicable de una existencia personal. La gracia recibida provoca en cada creyente una aventura de autenticidad y, así, cada uno realiza su propia santidad y se encuentra como cristiano «a sí mismo» y no a otro (cf. «La Iglesia de los santos», 112).

<sup>325</sup> Luego de reflexionar sobre el significado de la inmaculada concepción, Rahner concluye: «Para nosotros todo se reduce a que lleguemos a ser lo que en verdad somos, que lleguemos a escuchar la llamada que su gracia ha hecho resonar en nosotros, que alcancemos en esa gracia libremente el fin que corresponde a un comienzo como el que Dios nos ha establecido» (*MMS*, 65). En una línea muy similar lo predica Menke en un sermón para la fiesta de la Inmaculada (cf. K.H. Menke. *María*, 241).

una encomienda del Señor; y también, aunque no necesariamente al mismo tiempo, se aprecia como la única realización posible de la vida, la plenitud deseada, la felicidad soñada aun en las frágiles condiciones de este mundo que pasa.

Desde esta perspectiva, el pecado no puede ser entendido de otra forma que como posibilidad de una tragedia. No se trata de una opción más de la libertad, neutra frente a otras, sino de la posibilidad de perderse a sí mismo. El pecado es en este sentido lo deshumanizador y la despersonalización. Es la mentira frente a la realización auténtica de la propia existencia. Es indiferencia a la gracia recibida como dinamismo personal hacia la perfección de uno mismo. Esto no significa de ningún modo que el proceso de perfeccionamiento realizado por la gracia sea percibido siempre reflejamente por la persona. La mayoría del tiempo, bien alertado por la profunda realidad del pecado en la existencia humana, pensará que su vida gravita sobre la imperfección. Sin embargo, el creyente sabe también que la gracia ha sido puesta como realidad primaria de su existencia y que puede legítimamente esperar «que muchas cosas aparentemente malas, imperfectas en su superficie, no sean más que la fachada externa bajo la que se oculta lo que la gracia de Dios ha realizado victoriosamente en nosotros»<sup>326</sup>.

La libertad personal del hombre, para Rahner, es un don que se actualiza por la gracia en la consecución de la verdad de uno mismo (cf. Jn 8, 32). En este sentido, la libertad, como la gracia, va en la dirección contraria al pecado. De ahí que María (como tampoco Jesús, por supuesto) pierda una pizca de humanidad por su exención del pecado. Al contrario, ella es la mujer por excelencia, representación de la humanidad redimida, liberada y santificada<sup>327</sup>. La fe católica descubre en María que misión y santidad se corresponden y complementan, quien crece en la docilidad a la gracia es más libre para Dios y siendo más libre llega a ser más obediente a la voluntad divina. Así, en su vocación cada persona recibe de Dios como don la verdadera realización de su libertad, es decir, la razón última de su creación.

Finalmente, el axioma carismático que venimos analizando muestra su concreción eclesiológica en dos lugares de la reflexión de Rahner: la intercesión en la *communio*

---

<sup>326</sup> *MMS*. 106-107. Y continuación agrega: «En el fondo, nuestra existencia y debilidad están ya de tal manera informadas por la gracia, que en las últimas profundidades de nuestro ser no es ya el espíritu de las tinieblas el que vive, sino la luz irradiante de Dios» (Ibid., 107)

<sup>327</sup> Al afirmar la ineludible condición pecadora del hombre frente a la doctrina de la impecabilidad de María, Rahner retóricamente se pregunta: «¿Cómo excluir de esta verdad a ese ser humano que, inmediatamente después de Jesucristo y en el sentido más verdadero, puede ser llamado el hombre o, en este caso, la mujer, por excelencia?» (Ibid., 97).



*sanctorum* y el culto a los santos. Por un lado, la gracia dada por Dios pertenece de tal modo al creyente que lo torna sujeto de comunicación a otros. Por otro, don y apropiación van tan unidas que al venerar a los santos simplemente se reconoce y alaba la obra de Dios. Ambas cosas se aprecian especialmente en la madre del Señor.

Ya nos hemos referido al modo en que Dios ha querido a llevar a cabo de la historia de la salvación. Él es el protagonista principal que en su libertad y soberanía da marcha, hace avanzar y culmina toda la obra salvífica. Sin embargo, la Sagrada Escritura da testimonio de que no ha renegado de los hombres en esta ejecución, sino que los ha querido como sus colaboradores. Recordemos que la creación divina tiene como fin la aparición de una libertad distinta de la de Dios que en el Hijo pueda llegar a ser experimentada como suya. Así, la libertad humana, y por consiguiente también su objetivación en el actuar concreto del hombre, fue concebida con bondad y tiene una función que cumplir en la creación. Luego, es lógico que Dios cuente con el hombre y su actuación para llevar adelante la historia de la salvación. El ser humano, con su conciencia y su voluntad, por puro querer y gracia de Dios es invitado a participar de la obra por la que él, y solo él, da la salvación al mundo. De este modo, las personas se convierten en mediadoras de la salvación. Esta colaboración con Dios se inserta en la lógica paradójica de la gracia como don propio.

Evidente es que el hombre no puede dar por sí mismo la gracia a otro, así como tampoco opera la salvación para los demás. Tal como de la encarnación afirmamos que solo Dios puede traer a Dios al mundo, de la justificación entendemos que solo él puede dar al hombre la comunicación de sí mismo en la gracia. Sin embargo, justamente porque el cristianismo anuncia la obra de Dios en el hombre, porque el Evangelio testimonia el don de Dios en Cristo como gracia y gloria, como perdón y santificación, el misterio de la salvación se trata no solo de que el hombre por la acción divina abre libremente su corazón para hospedar la infinitud de la vida de Dios que se comunica, sino también de que el amor del hombre a Dios es a la vez un don de Dios que incluye inherentemente el amor al prójimo<sup>328</sup>. De este modo, ese otro próximo en el amor se torna destinatario de la gracia por intermedio de la persona que ha recibido con fe libre a Dios en su vida. En definitiva, es caer en la cuenta de que la salvación no puede operar con la misma lógica

---

<sup>328</sup> Cf. *Ibid.*, 43. Recibir el don de la gracia y entregarlo son parte de un mismo movimiento. Dado que se recibe para dar, de modo que, se acepta la acción salvífica de Cristo cuando se entrega a otro el bien recibido (cf. G. Greshake. *Maria-Ecclesia*, 467-468).

que el pecado, dividiendo y aislando a los hombres. Esta concepción de la gracia atenta contra su naturaleza. Si ella es autocomunicación de Dios, su efecto en el hombre no puede ser la incomunicación con los demás. La gracia conlleva naturalmente una comunicabilidad, por la que al alcanzar al creyente, alcanza también su mundo de relaciones. Si todos los hombres son los destinatarios de la única salvación, si frente a ella, no importa en qué lugar o época se haya desarrollado su existencia, los hombres se ubican unos al lado de otros, entonces, no cuesta demasiado esfuerzo pensar que quien se abre al don de Dios enriquece con ese don a quienes están a su lado<sup>329</sup>. De hecho, esta es la forma como comprendemos la salvación que Dios nos ha ofrecido gratuitamente en Cristo: por su solidaridad con nuestra condición humana, él nos ha llevado a una nueva situación espiritual en donde por medio del Hijo encarnado todos tenemos acceso al Padre en el Espíritu (cf. Ef 2, 18); y solidario con nuestra carne, con su resurrección se ha hecho el primero de entre nosotros en quien tenemos la firme esperanza de la glorificación de nuestros cuerpos (cf. 1 Cor 15, 20-23). La diferencia entre la solidaridad de Cristo y la de los creyentes, jamás estará de más volver a decirlo, radica en que Cristo mismo en persona es la gracia, la comunión inseparable y sin igual entre el Creador y la creatura, mientras que el creyente recibe sin mérito alguno la gracia divina, la cual procura llegar configurar la totalidad de su existencia e introducir a él y a su mundo en la vida de Dios<sup>330</sup>. Entonces, Dios mismo opera la salvación por la gracia de Cristo que alcanza al hombre por la fe y por él pueden ser alcanzados también quienes le están unidos en el amor. De este modo, Dios ofrece su gracia a los hombres a través de quienes dóciles y obedientes a ella se hacen sus colaboradores<sup>331</sup>.

---

<sup>329</sup> Para Rahner la gracia recibida es siempre una bendición para el mundo: «Para nosotros esto significa, ante todo, que este amor al prójimo en el amor de Dios consiste, principalmente, en que la recepción, en virtud de la gracia de Dios, de la totalidad de la vida divina que penetra en nuestro corazón por la fe y el amor, debe alcanzar y alcanza en su bendición a los demás hombres que están destinados a recibir a nuestro lado y con nosotros la única salvación del Dios eterno» (*MMS*, 44). «[...] la redención como gracia individual es siempre bendición para otros» (*IC*, 212).

<sup>330</sup> Fundado en la solidaridad representativa de Cristo toda la humanidad constituye una red de intercesión mutua. «Dado que el ser humano está constituido no solo por su autonomía individual, sino por una red de relaciones pluriformes, también puede representar ante Dios a otros con quienes está relacionado y permitir que otros lo representen ante Dios» (Greshake, G. *Maria-Ecclesia*, 480).

<sup>331</sup> La intercesión y mediación de gracias de los santos en el cielo a favor de los creyentes peregrinos se entiende en esta lógica. Pues no se trata, según Rahner, de una iniciativa histórica nueva de los bienaventurados, sino de una aplicación de la validez permanente que tiene su vida terrena para el mundo a los ojos de Dios. Él que quiso que en la unidad de lo creado cada cosa penda de la totalidad, ve el agradecimiento histórico de una persona con una significación que trasciende el tiempo y el espacio en beneficio de otros. Por ello, no ocurre con la intercesión del santo una acción suya nueva desde el «más allá», sino que se trata de la acción de Dios por intermedio de aquella vida humana que tiene a sus ojos relevancia salvífica para el mundo (cf. “La Iglesia de los santos”, Nota n.º 6, 110).

María, la perfecta redimida, la realización más acabada del cristianismo por ser quien acoge con la totalidad de su existencia espiritual y corporal al Hijo de Dios, retrata límpidamente esta condición de agradecimiento y colaboración que Dios quiere otorgar a la creatura<sup>332</sup>. En ella, por designio de Dios, se corrobora que la salvación que la alcanza personalmente se convierte en oferta de salvación para todos los hombres. El cristianismo muestra su rostro más digno y más genuino cuando refleja el ardiente deseo de Dios de que todos los hombres salven entrando en la intimidad de su vida divina. Por ello María es su representación más lograda, porque su existencia entera, de principio a fin, es un eco de aquella voluntad salvífica. Ella con su libertad imbuida de gracia se ha entregado por completo al deseo de Dios y ha encontrado en este servicio desinteresado la más grande felicidad que será recordada por todas las generaciones (cf. Lc 1, 48)<sup>333</sup>. De esta forma, con María comprobamos que la gracia tiene una tendencia natural a irradiarse entre los hombres y que la santidad opera realmente un cambio en el mundo<sup>334</sup>. Por eso, afirmamos que representa perfectamente lo que nosotros debemos llegar a ser ante Cristo: aquellos que reciben gratuitamente la misericordia de Dios y comunican a otros ese don como fruto propio de su existencia transformada<sup>335</sup>.

Todo esto es obra de Dios en María y en nosotros, y en cuanto tal es nuestro deber reconocerla y alabarla. Cuando la Iglesia venera a María y a los santos no hace otra cosa que celebrar la admirable obra que Dios lleva a cabo en la humanidad a partir de que Cristo ha triunfado sobre el pecado y ha establecido en el mundo de forma definitiva la santidad divina<sup>336</sup>. Él concede la gracia a los hombres como algo propio, íntimo y

---

<sup>332</sup> «María coopera en la redención, en cuanto hace para la salvación del mundo, y no sólo para la suya, lo que el hombre puede y debe hacer en fuerza de la gracia y para la gracia: re-cibirla (*sie empfangen*)» (SDA, 223-224).

<sup>333</sup> «Si el cristianismo es la irradiación y la influencia de la gracia de cada uno en servicio desinteresado por la salvación ajena, entonces es María la representación más perfecta del ser cristiano, pues lo que ella ha concebido en el sí de su fe y en la corporalidad de su maternidad divina es la salvación de todos: Jesucristo, nuestro Señor» (MMS, 45-46).

<sup>334</sup> Esta performatividad de la gracia santificante en el hombre y en su mundo tiene su correlato en los santos como creadores de un nuevo estilo de vida cristiana, ellos son los iniciadores de un modo de santidad en la Iglesia a partir del modelo inagotable que es Jesús (cf. “La Iglesia de los santos”, 109).

<sup>335</sup> Cf. MMS, 49. Greshake, inspirado en las figuras de Charles de Foucauld y Albert Peyriguere, reflexiona sobre la de colaboración de la Iglesia en la salvación de los hombres por la vida creyente y la representación (G. Greshake. *Maria-Ecclesia*, 478-484). Se trata de una colaboración de cuño sacramental muchas veces olvidada y que debería primar por sobre toda acción pastoral dominada por la lógica de la productividad. La «acción representativa» es aquella en la que «Dios mismo hace en el ser humano, con él y a través de él: se representa, se expresa, se encarna» y concluye: «María representa precisamente esta forma de “práctica”. No realiza nada por sí misma. Está completamente abierta a Dios y su acción» (Ibid., 488).

<sup>336</sup> En el culto la Iglesia renueva su conciencia de que la santidad de Dios ha irrumpido victoriosamente en la historia: «En el encargo y misión de glorificar la gracia de Dios como vencedora y escatológicamente llegada, está implicada la obligación de la Iglesia de llamarse a sí misma la santa a través de todos los tiempos y de concretar esta afirmación sobre sí misma glorificando a los santos por su nombre. La Iglesia

personal, de modo que la veneración de aquellos que han sido transfigurados por el don de Dios, es esencialmente una alabanza a Cristo por su misericordia y su gracia derramada sobre nosotros<sup>337</sup>. Solo en él y por él es posible presentarle a Dios nuestra gratitud por las maravillas que su amor realiza en los hombres. En realidad, solo porque debemos adorar la humanidad bendita de Cristo hay lugar para la devoción a aquellos que han llevado en su vida la gracia brotando de sus cicatrices (cf. Ef 6, 17)<sup>338</sup>. Este derecho y este deber se realiza primariamente en María, dada su dignidad como madre del Señor y su misión única en la historia de la salvación que la colocan en una singular posición en la comunión de los santos. Al dar culto a la Virgen la asamblea reunida reconoce y proclama que Dios ha querido que el mundo haya dependido de su *fiat* para la entrada de su Salvador<sup>339</sup>. Ella no está allí interponiéndose entre Dios y nosotros, sino que contemplamos admirados que por la experiencia de la gracia en María se nos ha hecho inmediata su experiencia al resto de los hombres. La lógica del culto mariano se inserta, entonces, en la dinámica participativa de la gracia, de modo que en su misma esencia apunta a que cada creyente tome conciencia de su deber de amar al prójimo e interesarse por su salvación<sup>340</sup>. En definitiva, el culto a María y los santos manifiesta, una vez más, que todo es gracia de Dios y lo nuestro la obediencia de la fe. Al venerar a María y a los santos se glorifica a Dios por su obra porque a ellos indulgentemente les concedió la gracia como lo más personal de su existencia.

---

tiene, por tanto, que empezar con María, el protomártir, los Apóstoles; pero no puede terminar en ellos» («La Iglesia de los santos», 106).

<sup>337</sup> Cf. *MMS*, 136. Rahner aboga por una piedad mariana impregnada por el amor y no por el mero ensalzamiento de prerrogativas. En este sentido, la piedad a María y a los santos apunta esencialmente a ser un acto de amor a Dios en el que se llegue a amar a las personas como Dios las ha querido (cf. *ICP*, 140).

<sup>338</sup> Rahner dirigió numerosas veces su meditación hacia el sentido de la humanidad de Cristo para nuestra relación con Dios. Ella se entiende como un necesario presupuesto teológico al buscar comprender la veneración a los santos (cf. «Por qué y cómo podemos venerar a los santos». *ET VII*. Madrid: Taurus, 1967, 307-328). Además, solo desde esa relación puede asumirse la multiplicidad de actos de piedad en una simple unidad fundada por la Palabra de Dios hecha carne (cf. «El sentido teológico de la devoción al corazón de Jesús». *ET VII*, 517-518).

<sup>339</sup> Cf. *MMS*, 36. «Al alabar lo que Dios ha obrado en ella, se le alaba y da gracias en modo único por la singular grandeza que ha concedido a la humanidad en general, y porque tenemos el deber de reconocer la gracia de Dios en lo que efectivamente ha realizado y ha manifestado por su palabra como su obra particular» (Ibid., 20). El amor y la veneración a la Inmaculada se dirige directamente a la superación radical de la culpa por la gracia de Dios (cf. *ICP*, 149).

<sup>340</sup> «No existe ninguna mariología que pueda ser importante y tener algún sentido para nosotros, si no es verdad que cada uno es responsable también de la salvación de su hermano, y que puede y debe actuar en su favor por medio de la oración, el sacrificio y la ayuda personal» (*MMS*, 36).

## 2.4. RECAPITULACIÓN Y PERSPECTIVAS

A lo largo de este capítulo hemos dado cuenta de que la elaboración teológica de Rahner de la doctrina católica sobre María busca que esta se diga a sí misma desde los aspectos más nucleares de la fe cristiana. En este recorrido, además, se ha podido constatar que la mariología del teólogo de Innsbruck es coherente con el conjunto de su sistema teológico. Recojamos algunos puntos significativos en el marco de esta investigación:

1) La comprensión de María como «perfecta redimida» incuestionablemente coloca su persona y su función bajo la redención de Cristo. Todo lo que la Iglesia cree acerca de María es fruto de la única salvación que Dios ha dado a los hombres en su Hijo encarnado. Por eso, para Rahner, la mariología es una virtualidad de la antropología teológica. Sin embargo, explica que no es posible pensar a María como un ser humano cualquiera en tanto que, en virtud de misión a ser la madre del Dios-Hombre, la salvación acontece en ella con un carácter de necesidad que no es predicable para el resto de los hombres. Así, en María la fe descubre el significado total de la gracia, su realización cabal sin la interferencia del pecado. Desde ella, la teología habla a los creyentes sobre la salvación que ha sido inaugurada y ofrecida en el misterio de Cristo.

2) Desde esta perspectiva, notamos que la mariología de Rahner tiene mucho en común con la reflexión mariana de Barth. Ambos tienen como punto de partida la elección de María como madre del Señor, ambos consideran la virginidad como una caracterización adecuada de su existencia, ambos también muestran cómo su fe obediente constituye una realidad ejemplar para todos los cristianos. ¿Será, entonces, que solo los últimos dos dogmas marianos constituyen el impedimento de confesar algo en común en torno a la madre de Cristo? ¿Se podría avanzar hacia un acuerdo de mínimos en lo que se debe creer sobre María? Pareciera que la exposición de Rahner nos conduce a confirmar que las críticas del teólogo reformado a la mariología se basan en una lectura sesgada de la doctrina católica de María, más bien pendiente del modo de concebir la justificación. ¿Podría entonces darse la posibilidad de que poniéndose de acuerdo en la teología de la gracia se vaya naturalmente hacia una comunión en torno al lugar de María en la fe?

3) El teólogo de Innsbruck pone como eje de su elaboración mariológica una realidad que entiende como irrenunciable para la teología católica: la doctrina sobre la madre del Señor se debe entender como una obra de Dios que promueve e implica su libertad personal. Para él, la misión de María está incorporada necesariamente en el plan de Dios

y este encargo se realiza solo mediante su fe. En consecuencia, la mediación de la creatura dispuesta por el designio benevolente de Dios constituye un hecho inocultable de la comprensión católica. En este punto se corrobora una comprensión de la justificación que implica una forma de «colaboración» del hombre con Dios. Así, la persona y función de María, más allá de los excesos teológicos, culturales y piadosos que Barth pudo haber percibido en su época, es el escaparate de una divergencia teológica previa. La doctrina en torno a la madre de Jesús es solo un eslabón más de una diferencia mucho más esencial: la función de la creatura en la economía de la salvación. ¿Acaso hay un lugar mejor donde contemplar esta función que no sea la humanidad creada de Cristo?

### 3. POR EL HIJO HACIA LA MADRE

En los capítulos anteriores ha sido presentada y analizada la reflexión teológica sobre María en obras de Barth y Rahner. Ambos pueden ser considerados dignos representantes de la confesión cristiana a la que pertenecen. Así, brindan una puerta de entrada al debate ecuménico sobre el papel de la madre de Jesús en la historia de la salvación y su significado para la fe cristiana. En el transcurso de la exposición he mostrado los vínculos de su elaboración mariana con otros ámbitos de su amplio trabajo teológico. También busqué poner de manifiesto que en el discurso mariano de cada uno de ellos se translucen sus comprensiones sobre la doctrina de la justificación y de la gracia. Al hacer esto se fueron asomando puntos en común y divergencias en sus interpretaciones sobre la redención del hombre que acaece en Cristo, a partir de la cual María aparece como singular representación del creyente y de la Iglesia.

En este tercer y último capítulo me propongo profundizar en estas zonas de convergencia y de tensión en el discurso mariano de los autores. El objetivo será evidenciar que el hecho de encontrar formulaciones comunes acerca de María no garantiza un acuerdo auténtico sobre el significado de la madre del Señor para la fe cristiana. Observamos que las elaboraciones de Barth y de Rahner sobre la maternidad divina, la virginidad y la necesidad del *fiat*, a pesar de elementos afines muy sugerentes, no posibilitan formar un discurso concertado porque se asientan sobre precomprensiones muy diversas de la humanidad que el Hijo asume en la encarnación.

#### 3.1. MADRE, VIRGEN, CREYENTE, ¿UNA CONFESIÓN COMÚN?

La aparición del nombre de María en los símbolos de fe desde los primeros tiempos de la Iglesia deriva directamente del testimonio de la Escritura. El NT con textos como Gal 4, 4; Lc 1, 26-38 y Mt 1, 18-25 conduce a que la afirmación «nació de la virgen María» haya quedado consignada en la confesión apostólica de las antiguas comunidades cristianas (cf. DH 10-30; 42; 64; 72; 150). La inevitable emergencia del nombre de la madre de Jesús en las primeras formulaciones dogmáticas tiene su razón de ser en la proclamación de que el Hijo eterno de Dios se ha hecho verdaderamente hombre<sup>341</sup>. La Iglesia de los

---

<sup>341</sup> Cf. Söll, G. *Storia dei dogmi mariani*, 125-128.

Padres entendió que el anuncio de la salvación que el Evangelio trae se pone seriamente en duda cuando no se confiesa claramente que Jesucristo es el Verbo divino encarnado en una auténtica existencia humana. Ante la necesidad de defender y preservar la verdad de que Dios se hizo uno de nosotros en Cristo, la fe apostólica confesó el hecho fundamental que señala nuestra pertenencia a la común humanidad, el nacimiento. Luego, el nombre de María aparece en la confesión eclesial a causa del Dios-hombre y de la autenticidad de nuestra salvación<sup>342</sup>. «Nació de la virgen María» constituye, entonces, el eco del mensaje salvífico de la Escritura en la proclamación de la fe de la Iglesia. Por eso, Barth y Rahner encuentran en esta expresión el punto de partida para la reflexión teológica acerca de la madre de Jesús. Ambos autores comprenden que, dado que esta mujer está inherentemente ligada a la encarnación de la Palabra de Dios, cabe un acercamiento creyente a lo que ella señala para la fe.

Porque el Verbo al hacerse hombre no dejó de ser Dios, lo primero que sale a la luz para la fe cristiana es que María es la «madre de Dios». Barth y Rahner sostienen que, aunque la expresión no esté explícitamente consignada ni en la Escritura ni en el *Credo*, se trata de una caracterización válida y necesaria de esa mujer. Constituye una señal de salud cristológica porque defiende la verdadera humanidad y verdadera divinidad de Jesucristo. Porque la Escritura y luego la predicación apostólica anuncian al Dios hecho hombre por nuestra salvación, se puede decir con toda legitimidad que María es la θεοτόκος (*Mater Dei*). Dado que María es la madre de Cristo, es decir, es por medio de quien Dios ha hecho su ingreso escatológico al mundo, uno y otro teólogo, siguiendo una antiquísima expresión, reconocen a María como «puerta de la salvación». Ella ha dado a luz Salvador del género humano, a través suyo ha entrado la salvación al mundo. La fe de la Iglesia no conoce otro modo de la venida de Dios en la carne que no sea el vientre de esta mujer, por eso, la reflexión cristiana puede referirse a ella como puerta de entrada de la revelación a nuestra historia.

Luego, nuestros teólogos extienden su reflexión hacia un hecho adicional. Según el NT, María llegó a ser madre de Cristo en la circunstancia naturalmente contradictoria de su virginidad física. El hecho testimoniado en el primer y el tercer evangelio debe ser asumido con todo realismo creyente. La continuación lógica de la concepción virginal de

---

<sup>342</sup> Cf. Grupo Les Dombes, 9-17. Resulta muy relevante la siguiente aseveración: «La Iglesia de los Padres, que se dividió con motivo del dogma tan preciso de Calcedonia y sobre la teología de las imágenes, no presenta ninguna discordia en la fe sobre la Virgen María, porque esta fe permanece en el marco de los estudios bíblicos y crísticos» (Ibid., 16).



Cristo es la afirmación de la maternidad virginal de María. Esta situación paradójica de María, madre virgen, ligada al nacimiento de Jesús constituye también una señal identificatoria de la fe cristiana. Quien no pueda afirmar que el inicio de la existencia humana de Cristo a partir de una mujer virgen, no puede confesar que el hombre que ha nacido de ella es el Hijo eterno de Dios<sup>343</sup>. Luego tanto Barth como Rahner sostienen que la concepción virginal es la manifestación de que la encarnación es una obra de Dios. Ella es un acto divino en el que se interrumpe el curso natural de la historia por la visita de Dios mismo. Su venida en la carne a nuestro mundo no puede ser provocada por nada «desde abajo», no tiene en la historia ningún «punto de apoyo» ni «elemento de conexión», sino que acontece absolutamente «desde arriba». La virginidad de María, entonces, es un signo que dirige la mirada creyente hacia un acontecimiento indeducible de la naturaleza de este mundo: la autoentrega gratuita de Dios a su creatura.

Finalmente, en tercer lugar, ambos teólogos al leer la Escritura prestan atención a que la encarnación está precedida por la respuesta de María. Estas palabras constituyen la «sí» de María a las palabras del ángel enviado por Dios. En el misterio central de la fe cristiana una mujer ha sido puesta como interlocutora de la palabra de Dios. El NT da testimonio de que ante el deseo de Dios de entrar en el mundo asumiendo una naturaleza humana ha habido una joven virgen que escuchó, confió y asintió. No interesa en sí misma, por tanto, la pregunta de qué habría pasado si esta mujer se hubiera negado o si la encarnación hubiese podido acontecer de otra forma, sino que lo primero y fundamental es recibir el hecho de que a la palabra de Dios le siguió la palabra de la mujer. Barth y Rahner ven que ese intercambio de palabras es el reflejo del encuentro Dios con los hombres. Lo que el evangelio relata no es un dato privado de la vida de María, sino que tiene un significado más amplio como cristalización de la situación de la criatura ante su Creador.

De este coloquio de Dios con María se obtienen dos hechos claves para el cristianismo. El primero y más importante es la absoluta primacía de la Palabra de Dios. Él tiene la iniciativa en el diálogo con la humanidad y nada de este mundo lo fuerza a dirigirse al hombre. Lo único que lo mueve es el desborde de su amor, la incomprendibilidad de su misericordia, su irrefrenable deseo de salvar a todos los hombres. Luego, el segundo y consecuente hecho es que ante la palabra que Dios da, el hombre solo puede responder

---

<sup>343</sup> Menke en su estudio afirma con sencillez y contundencia: «Seguramente no es casual el que tres de los teólogos más insignes del siglo XX (Barth, Rahner y Balthasar) estén de acuerdo en la afirmación de la conexión inseparable que existe en la Encarnación y la concepción virginal» (K.-H. Menke. *María*, 167).

mediante la obediencia de la fe. Para ambos autores, esta respuesta es necesaria para que se pueda hablar de salvación cristiana. La criatura acoge la Palabra de Dios por la fe. El hombre salvado es el que sabe de la imposibilidad de salvarse a sí mismo y se arroja confiadamente a la misericordia de Dios. Así, la obra de Dios se realiza en el abandono de la fe a la Palabra donada.

Al hilo de la maternidad divina, de la concepción virginal y de la respuesta creyente de María parece que encontramos una base común en Barth y en Rahner para la reflexión teológica sobre su persona y función en la historia de la salvación. Entonces, ¿por qué llegan a elaboraciones tan distintas en algunos puntos? ¿Será porque mezclan posteriormente elementos de la propia confesión que desvían el curso de la reflexión o se tratará más bien de que esta base común no es tan sólida como aparenta? Intentaré mostrar que la sola referencia a la maternidad divina de María, la virginidad en la concepción de Cristo y la recepción en la obediencia de la fe no son suficientes para alcanzar discurso convergente sobre la madre del Señor porque se asientan en precomprensiones teológicas que determinan la proyección de la reflexión. Para empezar a adentrarse en esta hipótesis basta con preguntarse: ¿cómo llegó María a ser la madre de Dios?, ¿qué significado tiene su virginidad?, ¿en qué consiste su *fiat*?

### 3.1.1. *El modo en que llegó a ser madre*

Para Barth y Rahner la maternidad divina de María constituye una afirmación de vital importancia en la confesión de la fe cristiana. La inevitabilidad de esta aserción deriva directamente del reconocimiento de que Jesús de Nazaret es el Cristo, el Hijo de Dios hecho hombre. Quien confiesa a Jesucristo como verdadero Dios y verdadero hombre, más tarde o más temprano, tendrá que referirse a María como la madre de Dios.

Barth, tomando posición frente a diversas tendencias de la teología protestante de su época, defiende la completa legitimidad del título de θεοτόκος aplicado a María. Afirma claramente que constituye una expresión legítima y necesaria que pone de manifiesto la ortodoxia cristológica. Sin embargo, siente la necesidad de enfatizar que se trata de una afirmación accesoria y secundaria. Es relativa al misterio del *vere Deus vere homo*, del cual nada debe hacernos apartar nuestra adoración. Para Barth solo por el hecho de quién

es Cristo tiene sentido afirmar que María es madre de Dios. No tiene otra razón de ser más allá de eso y no da lugar a postulados dogmáticos sobre su persona y función<sup>344</sup>.

Por su parte, Rahner también considera que la maternidad divina es lo primero y más importante al hablar de María. Solo es posible comenzar a hablar teológicamente acerca de ella tras la confesión de que es la madre del Hijo de Dios hecho hombre. En esta misión tiene la Virgen toda su dignidad y fuera de ella no es nada más que una mujer de nuestra raza. Pero, justamente porque es la madre de Dios que trajo al mundo a nuestro Salvador su existencia ha sido cualificada de una manera singular. Rahner lleva la afirmación de la maternidad divina a un marco más amplio que es la cuestión de qué es el hombre y qué es lo cristiano. Si ser cristiano significa ser redimido por la fe en Cristo y si esto solo ocurre cuando el creyente acoge la autocomunicación gratuita e indulgente de Dios, entra en comunión personal con él y es santificado por su gracia, María por recibir al Hijo de Dios con todo su ser, en su corazón y en su cuerpo, es la redimida por excelencia, la destinataria de una redención radical y perfecta.

Observamos que aunque ambos teólogos tienen como punto de partida de la reflexión teológica sobre María la verdad de su maternidad divina, el alcance de esta realidad es diverso en la elaboración de cada uno de ellos. En Barth se registra como suceso puntual de la vida de María. Nos habla de ella y de su ser creyente, pero no agrega nada a la fe única en el misterio del Dios-hombre. Para Rahner la maternidad divina es una misión personal que singulariza la vida de María de un manera especial. No suma algo más, sino que muestra el sentido total de la salvación que Dios ha regalado a los hombres en Cristo. Desde esta perspectiva, el teólogo de Innsbruck está convencido de que, si por la encarnación es irrenunciable la elaboración de una antropología teológica, es posible elaborar una reflexión dogmática sobre María e incluso una doctrina eclesial. Por su parte, Barth piensa que todo ensayo de decir algo más sobre la madre de Cristo se torna en un riesgoso corrimiento del centro de la fe y en su peor versión en un irreparable oscurecimiento de la verdad de nuestra salvación.

El diverso alcance teológico de la maternidad divina tiene su explicación en el escenario sobre el que ella aparece en el pensamiento de cada uno. Es decir, quién y cómo es la mujer a la que el ángel lleva la noticia de la venida de Dios en la carne incide decisivamente sobre el modo de comprender su maternidad. El ser humano que María es

---

<sup>344</sup> Cf. Achim, D., 267-268.

y representa en este acontecimiento guarda especial relevancia para comprender su significado para la fe cristiana. Para Barth la maternidad divina se realiza en los límites de la condición de criatura marcada por el pecado, aunque favorecida gratuitamente por la incomprensible y condescendiente misericordia de Dios. Mientras que según Rahner la maternidad divina tiene lugar en el espacio de una criatura previsoramente redimida por la gracia que, obediente al insondable designio salvífico se abre personalmente por su fe a recibir la encarnación redentora del Hijo.

Como se ve, el alcance doctrinal de la expresión «madre de Dios» es distinto porque el sustrato es diferente. En efecto, el comienzo de la afirmación no está únicamente en la confesión de Cristo como verdadero Dios y verdadero hombre. La comunicación idiomática derivada de la unión hipostática es, no cabe dudas, la razón de ser del título θεοτόκος. Si no decimos que Jesucristo es el Hijo de Dios hecho hombre, es imposible llegar a decir que María es la madre de Dios. Esto no presenta ningún problema. La divergencia se muestra al preguntar cómo es que ha acontecido la encarnación. Al explicar el modo en que esta ha sucedido resulta diferente la caracterización de la maternidad divina que de ella se deriva. Para lograr una confesión de fe común no alcanza con proclamar secamente que María es la madre de Dios porque el Hijo se hizo hombre en su vientre. Hace falta decir también cómo ha tenido lugar la encarnación y, en consecuencia, cómo ha llegado María a ser la madre de Dios. En definitiva, la forma en que la joven de Nazaret llegó a ser madre es parte constitutiva de la afirmación de la maternidad divina.

El teólogo de Basilea piensa que confesando «concibió por el Espíritu Santo» ha dado una respuesta completa a la pregunta del cómo María llegó a ser madre. El Espíritu Santo crea la humanidad nueva de Jesús en el interior de la antigua creación. También por obra del Espíritu se realiza la unión de esta humanidad con la persona divina del Verbo. Sin embargo, porque conoce el relato de Lucas, sabe que la contestación esta aún incompleta; por eso agrega que el Espíritu Santo obra por la fe de María. Siguiendo la enseñanza de algunos Padres afirma que la fe de María es el instrumento por el que Dios realiza la encarnación. Pero si a continuación se le pregunta qué es la fe de María, cuál es la consistencia del acto por el que ella recibe al Hijo que se hace hombre, Barth solo responderá que es una gracia de Dios, lo cual en su mentalidad quiere decir que *exclusivamente* es gracia de Dios. Ella no ha hecho nada más que recibir desde su impotente condición pecadora la acción divina.

Rahner comienza respondiendo prácticamente del mismo modo. María ha llegado a ser madre porque Dios, en su infinito poder y sabiduría, así lo ha dispuesto sin que nada lo fuerce a ello. La encarnación es una obra de Dios, viene de «arriba», de manera que María concibe humanamente en su vientre al Hijo de Dios por la libre y gratuita autocomunicación divina. Pero también afirma inmediatamente que esta comunicación de Dios mismo se hizo por la fe María. La encarnación tuvo lugar *en* el cuerpo de la joven virgen y *mediante* su fe. En este sentido, cuando finalmente se le consulte al teólogo jesuita qué es la fe de María, contestará: es una gracia de Dios y un acto personal. Ella ha respondido con unas palabras que son *suyas* y que manifiestan una acción libre de su persona. Su fe le pertenece como ninguna otra cualidad personal porque Dios se la ha dado para que responda obedientemente a la voluntad de Dios.

Según el desarrollo de nuestros autores, María ha llegado de modo diverso a recibir la encarnación de Dios. Por eso, arribamos a dos formas distintas de su ser madre. La maternidad divina de Barth concierne solo al hecho de que el Hijo eterno asumió la naturaleza humana. María es madre de Dios porque de ella nació el *vere Deus, vere homo*. Ella es la madre humana de un hombre que no es cualquier hombre, sino que es la mismísima Palabra de Dios. En esta lógica, la maternidad de María, aunque de parte de Dios sea pura gracia, de parte de ella es solamente un hecho físico. Del otro lado, Rahner no tiene dificultades para afirmar que María es la madre de Dios porque por la obediencia de su fe Dios se hizo hombre en su vientre. La maternidad divina atañe al Hijo y a la madre. No se trata solo y exclusivamente de una cuestión de Dios ante la que María permanezca con absoluta pasividad, sino que ella ha aceptado libremente ser madre. En ella no solo se gesta un hombre, también se recibe voluntariamente a un hijo. Así, por la maternidad divina tiene lugar la unión de la carne y la fe. Se puede concluir brevemente que, aunque ambos teólogos afirmen que María es la madre de Dios, no están pensando en la misma realidad, porque la θεοτόκος de Barth no pudo hacer nada, mientras que la de Rahner ha tenido una actuación imprescindible.

### 3.1.2. *El significado de su virginidad*

Esta diversa interpretación de la maternidad arrastra consigo una comprensión distinta del significado de la virginidad de la madre de Jesús. Si según Barth y Rahner lo que hace única la vida de María es que ha sido madre del Señor pues ella fue mirada y elegida por Dios para esta función en la historia de la salvación, la circunstancia personal en que ha

cumplido este rol en representación de toda la humanidad es distintamente caracterizado en la reflexión de cada uno de ellos.

Ha sido convenientemente presentado que uno y otro teólogo tienen la concepción virginal como un dogma de fe relativo a la identidad divina de Jesús. El hecho de que María esté embarazada sin la intervención de ningún varón manifiesta que este hijo procede «de arriba». En tanto que hijo de mujer es, sin duda alguna, uno de nosotros, pero no uno cualquiera, porque el comienzo de su existencia está envuelto por un milagro divino. La concepción virginal habla del misterio de la encarnación por el cual el Hijo de Dios asumió nuestra condición humana por entero. La irrupción de Dios en el devenir del mundo está señalada por un suceso que indica claramente que la línea trazada por las generaciones sucesivas de la especie humana fue interrumpida en Cristo. Por concepción virginal nuestros autores reconocen que Jesucristo es desde el primer instante de su existencia un hombre que nacerá de mujer como todos los seres humanos de la historia, pero que su existencia no se debe a la generación humana, sino a una acción de Dios en la creación por el cuerpo de una mujer. Ahora bien, ambos teólogos saben perfectamente que la tradición cristiana muy tempranamente llamó a esta mujer «la virgen» como caracterización de su existencia entera. Ella es la «siempre virgen María» ¿Cómo explican cada uno de ellos esta condición?

Barth interpreta esta virginidad total de María en un marco exclusivamente cristológico como aclaración funcional al misterio de la encarnación<sup>345</sup>. El hecho de que ella sea virgen antes y después del parto sirve para subrayar que Jesús es su único hijo y reforzar así el *vere Deus vere homo* indicado por la concepción virginal. Afirmar que Jesús vino al mundo virginalmente ofrecería más dudas si de hecho María hubiese tenido otros hijos. En cambio, afirmar que ella ha permanecido siempre virgen hace más claro el hecho de que el nacimiento de Jesús ha tenido lugar de un modo milagroso que solo puede remontarse a Dios. De este modo, la virginidad total de María resguarda la concepción virginal, la defiende de los acechos gnósticos que quitan realidad a la encarnación. En la elaboración del teólogo suizo, que María haya sido virgen no nos dice nada en sí de su persona. No se deriva de ella una disposición total a Dios al modo sponsal. En todo caso, esta condición ampliaría en la totalidad de su existencia lo que significa la virginidad en la concepción de Jesús, a saber: su condición de pecadora, su imposibilidad de hacer nada

---

<sup>345</sup> Cf. Podgorelec, I. "Marienrede, nicht Mariologie: Die Gestalt Marias bei Karl Barth", 291ss.

por Dios y que, a pesar de la nulidad de su existencia y la impotencia de sus obras, el amor de Dios realiza su obra soberana.

En Rahner la virginidad perpetua tiene una mayor proyección. Ella es un momento inherente a la misión de María en la historia de la salvación. María es virgen como consecuencia de su llamado a ser la madre de Dios. Dado que la maternidad divina es el encargo que dirige la totalidad de su existencia y puesto que María recibió siempre esta misión como una gracia absolutamente inmerecida a la que se confió enteramente, la virginidad brota en ella como reflejo de esta disposición producida por la gracia. No se dice, entonces, que María puede responder obedientemente a Dios a causa de que es virgen. Lo que se dice es que ella puede libremente tomar la decisión por la virginidad por el inicio santo que guía toda su existencia. Así, esta condición suya habla de la gracia y no del pecado. El ser siempre virgen manifiesta su más íntima vocación a recibir a Dios con todo su ser. Esta vocación, entiende Rahner, es la de todo hombre, de modo que la virginidad de María tiene un significado para el cristiano. La condición perpetuamente virginal de María no refiere, como en Barth, a la imposibilidad del hombre de hacer algo para Dios, sino, por el contrario, a su posibilidad de recibir a Dios con todo el corazón y tener una comunión íntima con él mediante la entrega confiada<sup>346</sup>. Refiere también a la llamada del cristiano a ser dócil a la voluntad Dios venciendo por la gracia el pecado y renunciando todo aquello que lastre nuestra obediencia.

Observamos en el fondo que la diferente interpretación de la virginidad de María, expresa una diversa comprensión de la situación del hombre ante Dios y de la justificación del creyente. Para Barth, Dios tiene ante sí a la criatura absolutamente impotente a causa del pecado, pero es una criatura a la que ama infinitamente. Dado que ella no puede salvarse, él da su «sí» gratuito y misericordioso, a la vez que pronuncia un rotundo «no» al pecado. Como este pertenece forzosamente a la condición humana, en el justificado resuenan simultáneamente la salvación de Dios y el repudio de su ser pecador. En la perspectiva de Rahner, el hombre nunca es la criatura totalmente abandonada a su condición pecadora, sino que es quien está envuelto siempre por el eterno amor indulgente y santo que Dios nos tiene en Cristo. El pecado es la fatídica situación en la que puede decidirse por cerrarse a la comunión personal que Dios le ofrece por su autodonación. La

---

<sup>346</sup> En esta misma línea Rahner reflexiona que la consagración a María no agrega nada nuevo al deseo de amar a Dios con todo el corazón, pero sí constituye una renovación discernida y madurada de ese anhelo en el que se sintetiza todo el ser creyente (cf. De Fiores, S. *María en la teología contemporánea*, 329-330).

gracia, en cambio, es la posibilidad real de que el pecado sea totalmente borrado y superado; gracias a ella, la persona puede libremente abrirse a Dios y recibir el ofrecimiento de su autocomunicación.

La interpretación de la virginidad de María también está teñida de la tensión entre pasividad y colaboración que marcábamos en la maternidad divina. Ni siquiera en el suceso de la concepción virginal de Cristo por el anuncio del ángel podríamos detectar un verdadero acuerdo. Según Barth, María está allí como testimonio creyente del misterio de la revelación por el que Dios incomprensiblemente ha decidido asumir la carne de pecado por amor al hombre. Ella cumple su papel recibiendo impotente un puro milagro divino. Para Rahner, en cambio, la Virgen es quien libremente da un espacio, concedido previsoramente por Dios, para la encarnación del Verbo. Ella desempeña su función como informante creyente de la Buena Noticia y también como obediente formadora que abre el paso al Salvador.

En resumen, puesto que la maternidad divina en la elaboración de Barth tiene el alcance limitado al estatuto biológico, su ser virgen adquirirá una forma funcional a esta realidad. Mientras que en el trabajo de Rahner la virginidad es proyección de toda la persona de María, porque se desprende de su misión a la maternidad. Así, advertimos que la afirmación de la virginidad no lleva a una confesión común respecto de la madre del Señor porque a través de ella se llegan a caracterizar dos modos de ser y estar ante Dios diametralmente distintos.

### *3.1.3. El auténtico carácter personal del fiat*

Hemos dicho que tanto Barth como Rahner dan cuenta de que la encarnación del Verbo en el seno de María estuvo precedida por sus palabras de aceptación de la voluntad de Dios. El «hágase» es una respuesta de la creatura a la iniciativa amorosa de Dios. Este *fiat* que antecede a la concepción humana del Hijo es un hecho del que la reflexión teológica debe hacerse cargo. Los autores estudiados hacen notar que lo que María ha dicho tiene una significación fundamental para la fe cristiana porque manifiesta la actitud del creyente ante Dios. No se trata, pues, de un mero decorado literario, sino de un verdadero diálogo con resonancias salvíficas para el hombre. No solo porque tras ese coloquio ha tenido lugar la encarnación de Dios, sino también porque con él se muestra el modo en que el hombre ha de responder a la oferta de salvación revelada en Cristo.



Barth afirma explícitamente que María concibe por su fe. La concepción de Cristo es un acontecimiento espiritual que tiene como instrumento la fe de María. Sin embargo, caracteriza este acto de fe como una obra del Espíritu Santo en ella. Su apertura creyente al anuncio del ángel es una gracia de Dios que denomina como «gran excepción» a su condición pecadora para que tenga lugar la encarnación. Si la criatura solo puede responder desobedientemente a las provocaciones de la gracia, esta irrumpe en la existencia de pecado dando un «sí» de Dios a sí mismo, a su honor y su misericordia, y un «no» a la rebeldía del hombre, a su soberbia y su desobediencia. De este modo, él impone su voluntad salvífica en la criatura y la «libera» de su situación de pecado. En este discurso, no pareciera que la gracia de la fe coloque a María en una nueva situación ante Dios, sino que la afirma en su condición pecadora para que se manifieste la salvación. No creo que quede clara la consistencia de la liberación del pecado porque no parece que se comience una existencia redimida. La «nueva criatura» de Barth goza con la salvación de Dios porque el pecado ha sido realmente destruido en Cristo, pero en el hombre parece todavía no poder actuar por sí mismo con justicia. El problema, para la doctrina católica, radica no en la convivencia de la gracia con las faltas morales, sino en la coexistencia de la redención victoriosa y el pecado original<sup>347</sup>.

En cuanto a Rahner, recordemos que el *fiat* es el elemento imprescindible para asir su mariología. Él entiende que todo lo que la Iglesia cree en torno a María encuentra su fundamento en que ella fue elegida para una misión a la que correspondió de modo perfecto, porque la dignidad del encargo exigía esa respuesta. Dicho de otro modo, puesto que María fue llamada a ser libremente la madre del Hijo encarnado, la gracia abrazó por completo su existencia de modo que ella cumpliera perfectamente a su vocación. Lo más importante para Dios es la salvación de los hombres en Cristo y para que ello suceda su providencia pone en el mundo una criatura que acepte la salvación ofrecida<sup>348</sup>. Entre los solamente humanos, María realiza por gracia de Dios la correlación más plena entre función encomendada y carisma propio, entre misión dada y santidad personal. Toda su persona está signada por esta correspondencia porque su entera existencia está orientada al *fiat* que hizo posible la encarnación.

---

<sup>347</sup> Sin embargo, es posible una interpretación del *simul iustus et peccator* que sea aceptable, e incluso enriquecedora, para la concepción católica de la gracia (cf. J.L. Ruiz de la Peña. *El don de Dios*, 366-369).

<sup>348</sup> A la pregunta de si es el *fiat* el que hace posible la encarnación o es un decreto divino de gracia el que hace posible su asentimiento, la teología católica puede «responder legítimamente que el designio divino de salvación ha hecho posible el sí de María en razón de la gracia, dando lugar a la libre respuesta de ese sí» (Grupo Les Dombes, 212).

La fe de María en la Anunciación, para el teólogo jesuita, es una gracia dada por Dios mediante la cual ella se constituye en lo que siempre estuvo llamada ser. Así, en el *fiat* María ejecuta lo más propio y representativo de su persona porque es la acción manifestativa de su misión. Podemos decir que ella nunca es más sí misma que cuando responde al ángel y que esas palabras suyas nos develan el sentido total de su persona para los que creemos en Cristo. En esta lógica, la fe es la decisión en donde el hombre se juega por entero su salvación. Es la realidad en la que realiza su más honda verdad y su realización plena. La fe es el acto libre por excelencia mediante el que creyente decide la totalidad de su existencia ante Dios. Y todo esto porque al creer el hombre acoge la gracia de Cristo que triunfa sobre el pecado, derrota la culpa y la disuelve totalmente, y así es en verdad redimido.

A la luz de estos análisis, no parece que se pueda afirmar que las palabras de María tengan la misma significación en la comprensión de Barth y Rahner. El *fiat* en Barth no es expresión de la plena libertad de María con que asiente al plan de Dios. Es la respuesta de una criatura que recibe gratuitamente el infinito tesoro de la misericordia divina, pero no denota una obediencia personal de María fruto de su propia decisión. María representa lo único que puede hacer el creyente para salvarse: creer que Dios lo salva por Cristo a pesar su pecado. El *fiat* en Rahner implica la función, necesaria según el designio de Dios, de la libertad de María. Gracias a su «sí» ha sucedido la encarnación. Por eso, el *fiat* tiene un peso soteriológico innegable. En esta lógica la criatura salvada no es solo la que recibe una benevolísima decisión divina, sino que es también quien quiere y consiente abrirse a la salvación de Dios<sup>349</sup>. Para el teólogo católico, lo de María en la encarnación y lo del creyente en su justificación constituye, por mucha fundamentación que haya que dar para que se interprete correctamente esta afirmación, una auténtica colaboración.

Al analizar su postura se mostró que Barth sí reconoce una colaboración de la criatura en el dejar hacer a Dios su obra. Sin embargo, es tal el escozor que tiene por la idea de una autonomía del hombre frente a Dios, que ve la necesidad de atacar de raíz toda pretensión de autoendiosamiento de la criatura por su actuación paralela y antepuesta a la acción divina. Este es el núcleo fundamental de su crítica a la doctrina de la inmaculada concepción, Barth expresa que al hacer a María la destinaria de una redención

---

<sup>349</sup> La colaboración de María-Iglesia «es una confesión de la grandeza de la elección de Dios, que no deja a la criatura pasiva, sino que la capacita para la máxima actividad. Esto ocurre desde el momento del (activo) recibimiento del don de la fe, sin el cual el don no puede ser don y Dios no puede ser dador» (G. Greshake. *Maria-Ecclesia*, 469).

preservativa de la totalidad de su existencia se la ha separado de la condición humana. Piensa también que por esta separación se hace de ella una criatura agradable a Dios, capaz de entablar un diálogo con él utilizando los derechos de su perfección. En su interpretación de la Escritura esa criatura no existe en nuestro mundo sumido por el pecado, por eso la María de la tradición católica es una falacia.

El problema radica en que el teólogo de Basilea interpreta equivocadamente tanto el dogma de 1854 como la enseñanza católica de la colaboración del hombre con Dios llevándolas por momentos a extremos inaceptables. Esta nunca ha puesto a la criatura a la altura de su Creador, tampoco ha afirmado la capacidad del hombre para arrebatarse a Dios su soberanía. Tal como Rahner nos ha ayudado a reflexionar, se trata de una contribución que Dios ha dispuesto en su amor omnipotente y sabio. Es él quien ha querido contar con la libre actuación de su criatura, porque desea una respuesta de amor del hombre y no se puede entender el amor más que como realización plena de la libertad. Esa voluntad de Dios dirige la historia de la salvación desde la creación hasta su consumación definitiva. Por eso, cuando la criatura libremente se abre a Dios y colabora con su obra está cumpliendo con el designio divino presidido por la economía de la gracia. Don de Dios y acción del hombre crecen en igual medida no porque el hombre fuerce con su hacer el don divino, sino porque la gracia está siempre sosteniendo su actuación. El *fiat* de María está contemplado en un decreto de gracia y es justamente por eso que cristaliza su aceptación a la iniciativa de Dios. De este modo, la fe católica no ve en nada cuestionada la soberanía divina cuando afirma que gracias al «sí» de María se ha producido la encarnación, así como cuando asevera que el creyente colabora con la gracia en su justificación. Porque ambas cosas, una en la otra, están envueltas previamente en el «sí» eterno de Dios a la comunión personal con su criatura<sup>350</sup>.

### 3.2. EL FRUTO DE SU VIENTRE, JESÚS: ¿QUÉ HOMBRE?

La aparición de la madre de Jesús en la confesión de la fe tiene su razón de ser en la proclamación que el Hijo eterno de Dios se hizo verdaderamente hombre en su vientre.

---

<sup>350</sup> Kasper reflexiona así: «María conoce la pobreza la criatura, pero representa también al mismo tiempo su dignidad. San Agustín expresó esto en una notable formulación: “Dios, que te creó sin ti, no ha querido salvarte sin ti”. Es decir: Dios quiere la colaboración de la persona, no salva sin su participación. La criatura, para Dios, no es ninguna máscara; Dios toma en serio al ser humano» (Kasper, W. *María, signo de esperanza*, 59).

Hemos podido observar que Barth y Rahner podrían llegar a enunciar juntos elementos teológicos primarios sobre su persona y función. Sin embargo, advertimos también que sus elaboraciones se alcanzan distintos grados de relevancia de la madre de Jesús para la fe cristiana. El punto que intentaré mostrar a continuación es el siguiente: esta diversa caracterización que adquiere María en la reflexión de cada uno de los autores estudiados tiene su raíz en una diferente comprensión del acontecimiento que justamente la pone frente a la consideración teológica: la encarnación. La pregunta que late de fondo y por la que, a pesar de pasar por puntos comunes, no se alcanza la misma proyección es esta: ¿qué hombre es Jesús? O mejor, ¿qué humanidad asume el Hijo de Dios al encarnarse? En torno a la interpretación que se haga de la naturaleza humana de Cristo orbita lo que se pueda llegar a afirmar como contenido de fe respecto de los hombres en general y sobre María en particular<sup>351</sup>.

Ambos teólogos sostienen que al confesar que el Verbo se hizo carne se está afirmando que Dios asumió una naturaleza humana completa. Sin embargo, al atender detenidamente a la descripción de la humanidad que Cristo ha tomado, nos encontramos con dos perspectivas muy diferentes. Lógicamente, estas diversas interpretaciones inciden en la comprensión de quién es el hombre y cómo es salvado. Hay un círculo hermenéutico que va desde una concepción de naturaleza humana hacia la humanidad de Cristo, y de esta hacia lo humano. En esta circularidad inevitable uno de los polos siempre tendrá la primacía en la reflexión. O quién es el hombre Jesús ilumina quién es el ser humano; o desde una determinada concepción de qué es lo humano se comprende quién es el hombre Jesús. En uno y otro caso, cuando luego se avance hacia la reflexión sobre María o hacia la justificación del pecador, se está ya montado sobre una comprensión de la naturaleza humana.

### *3.2.1. Desde el hombre determinado por la culpa*

Barth, según analizamos en su discurso mariano, entiende que la verdad de la salvación estriba en que al encarnarse el Hijo haya tomado sobre sí el peso del pecado. La soberbia y la rebeldía de nuestros primeros padres constituyen una afrenta al honor del Creador y

---

<sup>351</sup> El Grupo de Dombes en la sección titulada «La “cooperación” de María en la salvación y la relación de la gracia con la libertad» (nn. 207-227) realiza una excelente exposición del punto de vista de cada confesión y propone una vía para la reconciliación. Sin embargo, lógicamente por tratarse de un acuerdo de mínimos, lo afronta desde la doctrina de la justificación pero no avanza hacia la cuestión cristológica que aquí plantearemos.

al amor que tiene por la obra de sus manos. Por lo tanto, el pecado es una realidad que debe ser rechazada, castigada y aniquilada. Sin embargo, antes que su cólera esté la infinitud de su misericordia. O mejor, porque Dios es el que ama al hombre con un amor infinito, aparece en él la ira por el pecado que arroja a su creatura a la nada. Aunque merezca el juicio, Dios no quiere la muerte eterna de su creatura, no desea la destrucción del hombre a causa de su pecado. Por eso, el Hijo obediente se abaja a la carne y carga sobre sí la culpa de la creatura. El misterio de la revelación es Cristo, la Palabra de Dios en la carne de pecado. En ese único hombre Dios realiza la reconciliación accionando el juicio a la desobediencia y la concesión de la gracia. En la muerte y resurrección de Cristo se dan simultáneamente el «no» al hombre pecador y el «sí» a la creatura redimida y en paz con Dios. Es decir, solo y exclusivamente en Cristo, se aniquila el pecado sin destruir a la creatura y, así, a partir de su justicia, se puede dar la justificación a los hombres.

La pregunta que se debe conversar con el teólogo de Basilea resulta bastante evidente. ¿Qué está queriendo decir cuando afirma que el Hijo de Dios asume una carne de pecado? ¿Acaso interpreta 2 Cor 5, 21 como si Cristo fuera pecador? ¿Cómo es que nos salva si participa personalmente de la misma realidad de la que debemos ser salvados? Barth sostiene que el Hijo asume el pecado sin tomar parte personal en el pecado. Dado que se debe redimir al hombre del pecado, Cristo debe cargar con él. Pero porque él es el Hijo, no tuvo pecado. Esta impecabilidad es absolutamente necesaria. No es posible que él tenga la misma culpa que pretende redimir. Por ello, Cristo no pecó, pero sufre el castigo porque carga sobre sí el pecado del hombre. Según Barth la impecabilidad de Cristo tiene su fundamento en la obediencia operativa del Hijo. Si Cristo no tuvo pecado no es en sí mismo a causa de su naturaleza humana asumida, sino por el Hijo que actúa siempre en amor obediente al Padre. La humanidad de Cristo es carne de pecado, pero de ningún modo el Hijo soberano ha pecado por ella.

En esta elaboración hay, en mi opinión, al menos dos observaciones por hacer. En primer lugar, no parece suficientemente explicado cómo el hombre Jesús, cuya naturaleza está signada por el pecado, es en pleno sentido el Hijo santo de Dios. ¿Cómo conviven en Cristo la carne de pecado y la Palabra? Si la respuesta es que su humanidad es pecadora pero el Hijo por su divinidad no lo es, se debe deducir una cierta escisión en Cristo. La Palabra de Dios parece existir junto a una humanidad que no se corresponde a su santidad. Así, el peso del pecado recae sobre una naturaleza humana carente de un verdadero sostén personal. A fin de alcanzar una asunción real del pecado en Cristo, se termina provocando

un extrañamiento de la naturaleza humana de la Palabra encarnada. Barth declara, sin embargo, que Cristo es la Palabra de Dios que carga con el pecado en la carne, pero no participa del pecado. Mas, ¿qué tipo de impecabilidad puede tener alguien con una naturaleza humana pecadora?

Llega, entonces, la segunda observación, pues en términos técnicos, podríamos decir que en este planteo se sostiene la impecabilidad de Cristo, él no pudo cometer pecado, en cambio, no su impecancia, la cual significa que no tuvo pecado. El problema es que no se distingue con claridad el pecado como determinación ontológica de la naturaleza humana del pecado como falta moral. De esta manera, parece que Cristo por su humanidad tiene una (la culpa adámica) pero no la otra (la falta personal), por lo que el fundamento de su impecabilidad no se encuentra en una naturaleza humana perfecta del Hijo, sino en una biografía extraordinariamente ética del hombre Jesús accionado por la Palabra. Barth habría llegado sin quererlo al moralismo que tanto rechazo le provocaba. Si el Hijo se hizo carne de pecado y, en virtud de esto, el pecado se haya constitutivamente presente en Cristo sin que él nunca haya cometido una falta moral, estaríamos ante una impecabilidad existencial carente de fundamento metafísico. Pues en la naturaleza humana de Cristo reside el pecado como realidad propia que hace que toda obra del hombre sea contraria a Dios, pero, dado que el Hijo es quien actúa, en el transcurso de su vida él no cometió ningún pecado y agradó al Padre amado.

Entonces volvamos preguntar, ¿cómo es que existe la persona divina en el hombre Jesús?, ¿es su unión a la Palabra, sin la cual no es nada, una represión permanente de las naturales tendencias pecadoras de su humanidad? Cristo aparecería así como un ser inarmónico en quien la divinidad del Hijo desentona con la humanidad pecadora que es asumida. ¿No sería más adecuado pensar que, puesto que la naturaleza humana de Cristo no es nada antes de existir por la Palabra, esta humanidad es una realidad absolutamente nueva y única, en consecuencia, liberada de la realidad antigua del pecado?

En definitiva, la cuestión residiría en poder determinar dos cosas: (1) si al decir que por la encarnación Dios se unió a la naturaleza humana, afirmamos o no que la humanidad se tornó un constitutivo ontológico del ser de Cristo; (2) si el pecado es un componente intrínseco de la naturaleza humana o se puede postular su real consistencia en el hombre existente sin integrarlo necesariamente a su esencia. Formulemos las mismas cuestiones en un lenguaje más bíblico: (1) ¿es el nazareno y predicador de Galilea en pleno sentido

el Cristo, el Hijo de Dios, Señor y Salvador del mundo?; (2) ¿puede existir un hijo de Adán que sea auténtica carne suya pero no heredero de su pecado?

A mi parecer, en la lógica de Barth es tal la imbricación de la naturaleza humana con el pecado que ya no resultan realidades distinguibles. Se pertenecen necesariamente porque el pecado habría incorporado una nueva determinación en el mundo de tal calibre que la única realidad que ahora existe es la abismalmente alejada de. De este modo, cuando él afirma que Cristo se hizo verdaderamente hombre y que, por lo tanto, carga realmente con el pecado, su elaboración no puede alcanzar una afirmación plena de la condición humana del Hijo. Que Jesús sea un hombre sin pecado tiene ser una aserción absoluta y no relativa a un devenir histórico (aunque luego su existencia temporal tenga que ser pensada como una auténtica realización de su impecabilidad).

La raíz de este problema está en la imposibilidad en la mentalidad de Barth de concebir una naturaleza humana perfecta. Es más su idea cerrada del hombre la que condiciona su discurso que su idea de Dios. Él no ve posible que la Palabra de Dios haya asumido una humanidad perfecta simplemente porque esa humanidad no existe; y si existiera, al tomarla el Hijo no habría cargado sobre sí el pecado del hombre y, por ende, no lo hubiera redimido. Pero, puesto que al teólogo de Basilea lo que le interesa es garantizar la redención del hombre, debe asociar necesariamente el pecado a la naturaleza humana de Cristo provocando de este modo una brecha en su constitución divino-humano. Lo paradójicamente sorprendente, para mí, es que, a pesar de todo el centramiento cristológico de su teología, Barth piense la humanidad de Cristo desde la realidad del hombre pecador y no al revés.

El inconfeso resultado de esta época de Barth radica en su explícita afirmación de que Dios realiza la salvación sin el hombre y a pesar del hombre. Él no cuenta con su creatura para llevar adelante la redención y no puede hacerlo porque es siempre la creatura que desoye su voz, que se rebela contra su plan y desobedece. Sin embargo, es la creatura de sus entrañas, la que el ama con todo su ser. Por eso, la humanidad de Cristo constituye una pieza insustituible en la consecución de la salvación que él quiere ofrecer al hombre. Es el instrumento en el que el pecado puede ser rechazado y el hombre afirmado. A partir de esa única humanidad que recibe simultáneamente el juicio y la gracia, puede existir una humanidad nueva que responda obedientemente a la palabra de Dios. Este instrumento muestra toda su eficiencia en ser justamente el espacio donde resuena el «no» y por el Hijo obediente se hace sonoro también el «sí» que perdona, redime y salva. Lo

que se observa, entonces, es que el teólogo de Basilea procede desde su soteriología del hombre en Cristo hacia la dogmática de Cristo.

Finalicemos enunciando brevemente las consecuencias sobre nuestro tema de estudio. De la función de la humanidad de Jesús se desprende cuál será la de María. Ella llega a ser madre de Dios porque el Hijo se hace carne de pecado para la salvación de los hombres. María no da nada a Dios porque no tiene nada para darle, tampoco hace espacio para él, Dios lo toma y crea por sí mismo las condiciones de su existencia para salvar al hombre. El Espíritu Santo actúa en la impotencia de María para que en ella se conciba la humanidad del Hijo y por eso es hecha madre de Dios. Su virginidad física El signo de esta acción de Dios ante la que ella es absolutamente nula. Es Dios, solo y exclusivamente él, quien actúa en María por el honor de su nombre y por el amor fiel a la obra de sus manos. Ella por su fe hace lo único que puede hacer: recibir pasivamente la acción de Dios, sin colaborar en nada.

### 3.2.2. *Hacia el hombre creado para ser libre*

Rahner también apunta a poner a Cristo en el centro de su trabajo sistemático. Su tesis fundamental es que el Verbo al asumir la naturaleza humana por completo realiza la máxima comunión entre Dios y el hombre cumpliendo así con el designio creador de la autocomunicación divina. La creatura alcanza así la meta hacia la que desde siempre estuvo orientada por una economía de gracia. Cristo es el culmen de la creación, su consumación irreversible en la comunión con Dios, la realización plena de su vocación. Para el teólogo jesuita, la obra redentora responde al deseo eterno de Dios de autocomunicarse a una libertad distinta de sí. Dado que la creación acontece en vistas a la encarnación, Dios crea una libertad auténtica y buena, es decir, una creatura espiritual capaz de abrirse libremente a la comunión personal con su Creador<sup>352</sup>. En este escenario, el pecado de nuestros primeros padres consistió en un cerramiento voluntario a la comunicación de Dios que provocó en ellos la separación del fundamento de su existencia

---

<sup>352</sup> Cordovilla señala que Rahner comparte palpablemente la intuición de Barth de que la creación es en vistas a la encarnación, pero que se distancia de él al poner de relieve el movimiento ascendente de la criatura hacia Dios fundado y sostenido por la autocomunicación de Dios. El teólogo de Basilea solo considera legítimo pensar y anunciar el movimiento de autoentrega de Dios al hombre. Para él, la cristología define la antropología y la protología, sin ningún «viceversa» posible (cf. Cordovilla, Á. *Gramática de la encarnación*, 73-75). En el camino inverso, Barth detectaría el peligro de que la creación y el hombre se tornen una mera función de la encarnación, lo cual haría del acto creador algo indigno de la bondad y santidad de Dios.



(«pecado original originante»). Esta separación se transmitió a su descendencia como una ausencia no del fundamento, sino de la relación con él («pecado original originado»). Luego, en el orden actual todo hombre que viene a este mundo, aun naciendo con una falta de comunicación con Dios, no deja de ser quien es, una creatura amada por él, envuelta por un insuprimible e inquebrantable designio de gracia, llamada a la comunión salvífica con su Creador («gracia dada»), que debe recibir de Cristo una nueva cualificación de su libertad para abrirse por sí mismo a la inmediatez con Dios («gracia ofrecida») y así acoger inmerecidamente al término de su vida terrena una herencia eterna inimaginada («gloria»)<sup>353</sup>.

En virtud de que la gracia supera siempre abismalmente al hombre antes y después de la caída, en la perspectiva de Rahner, el pecado del hombre se explica como una codeterminación de la libertad creada en su realización existencial y no una determinación absoluta de su naturaleza. La pregunta que surge, entonces, es si esta comprensión proviene de una consideración abstracta de la naturaleza humana que se traslada acríticamente a la historia de la salvación o si el acontecimiento Cristo da a luz una nueva imagen del hombre en cierto modo inaccesible al conocimiento actual de la creatura condicionada por el pecado. Aquí sostendremos la segunda posibilidad: Rahner piensa al hombre a partir de lo que la encarnación permite decir acerca de la humanidad de Cristo<sup>354</sup>. Veamos si esto se sostiene por sí mismo o no.

En la lógica de su elaboración, presencia del Hijo eterno y carencia de gracia en un mismo ser es una contradicción en los términos. Para nuestro autor esto implica que, gracias a que la persona divina del Hijo constituye el fundamento inmediato y único de la naturaleza humana de Cristo, aquella desconexión con la comunicación divina que codetermina la existencia no forma parte del hombre Jesús. De esta forma, por la presencia del Verbo que asienta la naturaleza humana sobre su auténtico fundamento, la humanidad conforma un constitutivo real de la existencia de Cristo sin que ella experimente la ausencia originaria de la gracia. Dicho sencillamente, Jesús es plenamente humano en tanto que hombre sin pecado (impecancia). Él no tuvo pecado porque tenía

---

<sup>353</sup> «Se puede utilizar la categoría *gracia* de forma impropia para expresar que nuestra misma naturaleza y la creación han surgido exclusivamente del amor de Dios pero siempre que después comprendamos la gracia sobrenatural en cuanto autocomunicación personal de Dios no perteneciente a lo que constitutivamente es el hombre como criatura y por lo tanto absolutamente indebida» (Cordovilla, Á. *Gramática de la encarnación*, 151).

<sup>354</sup> La cristología trascendental de Rahner consiste en el esfuerzo intelectual de mostrar que Cristo puede ser entendido desde el hombre justamente porque el ser del hombre se entiende previamente desde la singular historia de Cristo (cf. González de Cardedal. *Fundamentos de Cristología I*, 136).

una naturaleza humana perfecta. La naturaleza humana de Cristo no padece aquella codeterminación de la existencia provocada por el pecado. Si desde la culpa primera se da en los hombres una interferencia entre la naturaleza creada y la existencia en pecado, en el hombre Jesús no hay tal disarmonía porque su naturaleza humana está desde el mismísimo inicio de su existencia en comunión con la naturaleza divina del Hijo. En otras palabras, el hombre que nosotros naturalmente conocemos y el único al que tenemos acceso en nuestra experiencia empírica es el hombre deformado por el pecado; sin embargo, el Hijo al encarnarse y asumir una naturaleza humana la hace ser en su más verdadera realidad. La humanidad creada de Jesús unida a la persona divina del Verbo realiza plenamente y de forma irreversible el designio originario de la creación a recibir la autocomunicación de Dios. Así, él es el más bello de los hombres (cf. Sal 45, 3).

Lo siguiente es razonar que en Cristo la libertad humana está permanentemente actualizada por su fundamento originario<sup>355</sup>. Puesto que la voluntad humana de Cristo no está sometida a la codeterminación del pecado, sino que está siempre en comunión con su principio agraciante por la naturaleza divina del Hijo, se trata de una voluntad enteramente dócil a la voluntad divina. En consecuencia, nos hallamos ante alguien que no solo no tiene pecado (impecancia), sino que tampoco puede efectivamente cometerlo (impecabilidad). La libertad humana de Cristo no puede actuar en contra de quien él mismo es. Ella responde espontáneamente a las actuaciones del Hijo porque la inmediatez de la persona divina, de la que la naturaleza humana depende absolutamente para existir, le posibilita funcionar según su auténtica orientación. Así, todas las actuaciones del hombre Jesús puede decirse son actuaciones humanas y a la vez actuaciones divinas<sup>356</sup>. El Verbo experimenta una libertad distinta de sí que le corresponde totalmente en la naturaleza humana de Cristo. Esto porque la persona divina es el único fundamento de la humanidad de Jesús. Ella fue creada para esta comunión plena con el Hijo eterno, en consecuencia, lo expresa lípidamente. Es un instrumento perfectamente sonoro

---

<sup>355</sup> Rahner piensa que la máxima comunión entre Dios y la creación mediada por la humanidad de Cristo tiene que entenderse como una unión no solo ontológica, sino también operativa. Ella debe poder ser contemplada como instrumento activo, obediente a la voluntad del Padre (cf. Cordovilla, Á. *Gramática de la encarnación*, 82-84).

<sup>356</sup> E.J. Justo explica: «Rahner insiste en que la unidad Cristo de su humanidad con el Logos sólo se puede entender como una unidad que a la vez pone y salvaguarda la diferencia. Es una unidad que une; una haciendo existir y dando un contenido existencial concreto; y es una unidad en la que la “no confusión” es un momento interno de las realidades unidas» (Emilio J. Justo. *La libertad de Jesús*. Salamanca: Sígueme, 2014, 80).

mediante el que por sus palabras, sus gestos, sus obras y su simple presencia se hace perceptible Dios mismo<sup>357</sup>.

A partir de esta comprensión del hombre Jesús, el teólogo de Innsbruck entiende que la gracia que Dios ofrece al pecador y que lo justifica consiste en un nuevo don que regenera a la creatura por la comunión inmediata con su Creador. Este nuevo don es el ofrecimiento de Dios mismo en Cristo. La autocomunicación de Dios en la gracia realiza el establecimiento de la creatura en la relación con lo divino cumpliendo el fin para el que había sido creada<sup>358</sup>. En este sentido, la justificación opera una reparación indulgente y novedosa de la libertad del hombre pecador para que pueda acoger por sí misma la autodonación de Dios. Por la gracia la libertad creada comienza a existir asentada en su verdadero fundamento, actúa acorde a su auténtico sentido y es puesta en dirección hacia su consumación plena. La salvación en Rahner se cifra, entonces, como liberación de la libertad para recibir la comunicación personal de Dios en el amor. En la gracia el hombre alcanza su verdad más propia y su máxima plenitud en la acogida del don que es Dios mismo. Se trata de una acogida libre porque la voluntad humana imbuida por la gracia logra la más plena expresión de sí misma, su funcionamiento más propio y original<sup>359</sup>. Finalmente, solo la libertad agraciada puede ser transformada para recibir el don insospechado de la comunión siempre nueva con Dios en la gloria.

En términos tal vez demasiado esquemáticos podríamos decir que, si en la elaboración de Barth el epicentro que debe asumir el Hijo para realizar la salvación es el pecado que determina completamente la existencia del hombre, en la de Rahner lo que se asume en la encarnación es la libertad creada que carece de su principio constitutivo y yerra en su funcionamiento a causa del pecado. Esta comparación un poco simplista sirve para

---

<sup>357</sup> En cierto modo, la visión de la humanidad de Cristo que hace Rahner presenta coincidencias con la exposición cristológica de Máximo el Confesor. Ante lo monotelitas defenderá la integridad de la libertad humana de Jesús que no se contrapone a la voluntad divina del Hijo (cf. G. Uríbarri. *El Hijo de hizo carne*, 234-239).

<sup>358</sup> Para Rahner la justificación debe ser pensada desde la encarnación porque todo el hombre debe ser pensado desde Cristo. Así, la cristología es condición de posibilidad de la antropología teológica, pues le da su contenido, forma y horizonte. «Muchas de las afirmaciones de la antropología teológica o de la teología antropológica solo son posibles si están en relación con la cristología, ya que objetivamente son efecto del acontecimiento Cristo y subjetivamente son consecuencia de la cristología» (Cordovilla, Á. *Gramática de la encarnación*, 208).

<sup>359</sup> «Dios no solo dota a la criatura con la dignidad de su propia actividad, sino que también conserva y renueva esta dignidad incluso a pesar y en medio del pecado, una y otra vez. Dios quiere y crea el obrar propio de la criatura, e incluso su colaboración con su plan de salvación. Reducir a la criatura sería, en sí mismo, disminuir la grandeza de Dios, ya que su grandeza se manifiesta de manera más sublime al otorgar la capacidad de obrar y colaborar. La gloria de Dios radica en permitir que la criatura sea y actúe, y en empoderarla con la libertad» (G. Greshake. *Maria-Ecclesia*, 471).

descubrir las preguntas que no podemos dejar de hacerle al teólogo jesuita. ¿No es acaso Cristo el que carga el pecado del mundo?, ¿cómo es que el Hijo asumió completamente la humanidad si un aspecto ineludible de su existencia como es el pecado no está en él?, ¿es posible que sea borrado el pecado, si no ha sido en sí mismo tomado y destruido por Dios? Si según la Escritura él se ha comprometido personalmente contra el pecado, nuestra reflexión teológica no puede tomarse a la ligera el misterio del mal. ¿No hay en la redención de Cristo una auténtica reparación a Dios por la desobediencia del hombre?, ¿cómo es que la inconmensurable injusticia que significa toda la maldad ejecutada por los hombres a lo largo de la historia recibe el perdón y la justicia sin ser directamente vencida y eliminada?

Todas estas preguntas dirigidas a la soteriología de Rahner requieren detenimiento para ser contestadas y conllevaría abrirnos a cuestiones que exceden el objeto de esta investigación. A fin de concentrarnos en la reflexión mariana que aquí corresponde, digamos que este autor postula que Cristo participa del pecado de los hombres en cuanto que recibe en su existencia humana todas las codeterminaciones de las libertades humanas heridas por el pecado original y los pecados personales, pero su propia naturaleza humana no está codeterminada por el pecado. En otros palabras, Cristo vive una existencia de pecado, habita en el mundo del pecado sin participar personalmente del pecado. Para Rahner, esta existencia de pecado no puede ser acusada de mera exterioridad frente a una vivencia interna del pecado por la participación personal, a menos que se sostenga que la existencia humana de Cristo (su devenir hombre del Hijo por la encarnación) no comporta ninguna significación para la divinidad del Hijo. Sin embargo, son muchos los que observan que, por su acentuación de la victoria de Cristo sobre el pecado, en general Rahner tiende a pasar demasiado rápidamente sobre el misterio de la iniquidad. Ya en su época Balthasar le pidió que realizara una teología de la cruz<sup>360</sup> y su discípulo Johann Baptist Metz le exigió mayor compromiso teológico con el sufrimiento de la humanidad<sup>361</sup>.

Para cerrar esta sección, realicemos la deriva de la exposición cristológica del teólogo de Innsbruck hacia su reflexión sobre María. El hecho de que en la encarnación lo asumido sea una naturaleza humana en plena sintonía el Verbo, exige que el devenir de Cristo en la carne se realice de forma armónica con lo que su misma existencia realiza.

---

<sup>360</sup> Cf. Sesboüé, B. *Karl Rahner*, 179-182; Vorgrimler, H. *Entender a Karl Rahner*, 178.

<sup>361</sup> Cf. *Ibid.*, 183-186.

Constituiría un absurdo postular que Cristo «llegue a la existencia» de un modo contrario a lo que su persona es y significa. Es decir, Cristo debe «llegar a ser» en su existencia humana por una mujer que libremente acepte en su carne la concepción de la humanidad del Hijo que se encarna. Como se vio, según Rahner, la predestinación de Cristo incluye la predestinación de María. Dios eternamente prevé la libertad de esta mujer para la recepción de la encarnación en su deseo de experimentar en sí mismo una libertad distinta de la suya. Ahora podemos agregar que la perfecta libertad humana de Cristo que responde espontáneamente a la voluntad divina del Hijo es coherente con la participación activa de una creatura que por la gracia acepta libremente acoger en su cuerpo la autocomunicación de Dios.

Rahner cree que es propio de la confesión cristiana reconocer a María como la mujer que llega a ser la madre de Dios por su respuesta obediente a la voluntad de Dios. Ella fue quien escuchó y libremente aceptó la llamada de Dios a ser la madre de su Hijo, haciendo, por tanto, de su maternidad divina una auténtica y plena maternidad humana. María fue siempre virgen porque su vida estuvo enteramente al servicio de la voluntad de Dios expresada en su llamada a ser la madre de su Hijo. Su virginidad física es tan solo una consecuencia interna de su completa obediencia al proyecto de Dios. De este modo, al hacer todo lo que Dios le ha pedido y, al mismo tiempo, solo lo que él le ha concedido, María ha colaborado personalmente a la salvación dando a luz al Salvador del mundo.

Al final de este recorrido hay que reconocer que en la elaboración mariológica de Rahner prácticamente no hay rastro de lo propio del Espíritu Santo en la existencia de María. Todo el planteo está más bien llevado por la teología de la gracia que plasma en su antropología teológica. Barth, en cambio, a partir del «*conceptus est de Spiritu Sancto*» incorpora más decididamente su actuación en María y en la encarnación, siempre oponiéndose a ver una relación esposal entre ellos. En el ámbito católico, la teología de LG VIII ofrece una inserción de María en el misterio trinitario que dio lugar a un interés pneumatológico por la madre del Señor. Ella es la «Madre de Dios Hijo, y por eso hija predilecta del Padre y sagrario del Espíritu Santo» (LG 52), fue «plasmada y hecha una nueva criatura por el Espíritu Santo» (LG 56). En esta intención se insertaron, con

diferentes intereses y perspectivas, los trabajos de Heribert Mühlen, H.-M. Manteau-Bonamy, Domenico Bertetto, Leonardo Boff y Xabier Pikaza<sup>362</sup>.

La necesaria implicación del Espíritu Santo en la reflexión sobre la función de María en la historia de la salvación coincide con la exigencia de la cristología contemporánea de incorporar más radicalmente la pneumatología en su elaboración. Si la humanidad de Cristo es el lugar paradigmático de la relación de Dios con el mundo, ha de mostrarse cómo es que el Espíritu está comprometido con esta realidad. Por empezar, el NT da testimonio incuestionable de su actuación en la encarnación. Pensar más a fondo este hecho tiene especial interés en relación a nuestro estudio, ya que en la conformación de la humanidad de Cristo se deben buscar las bases ontológicas para comprender la participación de María y de los creyentes en la historia de la salvación<sup>363</sup>.

### 3.3. RECAPITULACIÓN

Este último capítulo estableció un diálogo entre las elaboraciones teológicas de Barth y de Rahner en torno a María. Si tomamos a estos autores como dos de los referentes claves de la teología del siglo XX, gracias a este intercambio discursivo se puede constatar que, aun prescindiendo de la forma de proclamación de los dogmas marianos de 1854 y 1950, una confesión común sobre la madre del Señor en el seno del cristianismo occidental está todavía lejos de alcanzarse. En efecto, notamos que afirmando verdades marianas fundamentales asentados en los siglos de la Iglesia indivisa, no significan la auténtica expresión de una misma fe. Detrás de la caracterización de María como la virgen madre de Dios por la obediencia de su fe se pueden encontrar interpretaciones muy distantes sobre el fundamento y el sentido de cada una de estas expresiones. Así, la presentación de la maternidad divina puede atenerse a su dimensión biológica o pensarse a partir de la misión personal de María; la exposición de la virginidad puede ser una comprensión de la totalidad de la situación de María ante Dios como mujer emplazada en el pecado o

---

<sup>362</sup> Cf. De Fiores, S. "Recuperación pneumatológica de la mariología". En *María en la teología contemporánea*, 265-298; Angelo Amato. "Espíritu Santo". En *Nuevo diccionario de mariología*, 679-720; Xabier Pikaza. "Principio mariológico. María y el Espíritu Santo". En *La madre de Jesús. Introducción a la mariología*. Salamanca: Sígueme, 1989, 231-255. Para el tema de la colaboración de María-Iglesia una perspectiva integradora en el subtítulo "Sakramentales Handeln im Heiligen Geist" (G. Greshake. *Maria-Ecclesia*, 473-477).

<sup>363</sup> Para un acercamiento más profundo a la cristología del espíritu en la encarnación: cf. G. Urbarri. *El Hijo de hizo carne. Cristología fundamental*. Salamanca: Sígueme, 2021, 280-289.

como creatura tomada por la gracia; la explicación de su *fiat* puede montarse como absoluta pasividad ante la acción divina o como colaboración activa prevista por Dios.

Estas distintas exigen la reflexión de cuestiones más esenciales en la jerarquía de las verdades de la fe. El examen de los discursos marianos de Barth y de Rahner nos ha conducido a detectar diversas interpretaciones de la humanidad que el Hijo de Dios ha asumido por la encarnación. Según el análisis que he propuesto, Barth mira al hombre salvado del pecado por el condescendiente amor con que Cristo ocupa su lugar. Así, presenta a la humanidad de la Palabra encarnada como portadora del pecado en donde se logra simultáneamente el juicio y la gracia. Se señaló que, sin que sea afirmado explícitamente, parece darse en esta explicación de la encarnación redentora cierta escisión del sujeto cristológico. Por su parte, Rahner mira al hombre salvado desde la plenitud humana del Verbo encarnado. Entiende que se trata de una naturaleza humana perfecta, sin pecado, porque está informada inmediatamente por la persona divina del Hijo. De este modo, puede pensar en una auténtica libertad humana de Cristo que es perfectamente dócil a la voluntad del Hijo. Se indicó que en esta consideración lo que se hace difícil de ver es si se puede hablar de una verdadera redención si pareciera que el pecado no ha sido en sí mismo tomado y eliminado.

Si este análisis tiene consistencia, en la cristología que emerge de los discursos marianos de Barth y Rahner encontraríamos replicada la tradicional (pero no absoluta) distinción entre una teología protestante que va de la obra de Cristo a su persona (comprensión actualista) y una teología católica que va de la persona a la obra (comprensión ontológica)<sup>364</sup>.

La pregunta por la naturaleza humana de Cristo se pone ante nuestra consideración cuando, deseosos de proclamar la verdad de la salvación que Dios nos ofrece en él y habiendo confesado su verdadera divinidad y su verdadera humanidad, nos enfrentamos a qué es lo que debe ser salvado y cómo ha sido el hombre redimido. Por esta vía cada uno de estos teólogos nos ha ayudado a reflexionar sobre la situación del hombre ante Dios, su necesidad de ser salvado y el modo en que Dios otorga la justificación al creyente y lo santifica. En definitiva, expresándolo todavía más radicalmente, a través su exposición de la humanidad Cristo nos han mostrado quién es el hombre en la historia de la salvación y cómo es tratado por Dios. La lectura de Barth dio la impresión de que Dios

---

<sup>364</sup> Cf. González de Cardedal. *Fundamentos de cristología I*, 484.

no puede contar con el hombre para realizar su salvación. Estando totalmente impotente por el pecado, Dios debe actuar a él y en contra de él, para que el hombre sea reconciliado y santificado. En la perspectiva de Rahner, se explica que Dios ha querido desde siempre contar con los hombres en la historia, por eso, han sido puestos bajo el signo de la gracia antes de que el pecado configure su existencia. En la comprensión católica la humanidad de Cristo es el fundamento de la cooperación del hombre con la obra de Dios. La omnipotencia divina no significa actividad exclusiva de Dios, sino que, bajo el primado de la gracia, María, la Iglesia y los hombres colaboran con la salvación <sup>365</sup>.

En este diálogo entre los autores lo que notamos es que la diferente interpretación de María, su función en la historia de la salvación y su significación para la fe de los cristianos depende de otras elaboraciones teológicas que decantan especialmente en el discurso mariano. A la vista de esto, es claro que una confesión creyente de la madre del Señor no se puede alcanzar desde una pretendida lectura aséptica de la Escritura o a partir de una colección de enunciaciones aisladas de su engarce y repercusión en el conjunto de la doctrina cristiana. Lo mismo vale para cualquier otra cuestión que presente como objeto de la fe cristiana. Ni de Barth ni de Rahner, a sabiendas de todo el compromiso ecuménico que cada uno a su modo sostuvo en su labor teológica, puede afirmarse tal intención. Todo lo contrario, ambos son referentes de una profunda y seria reflexión sistemática de la fe cristiana cuyos resultados se translucen conscientemente en su elaboración mariana.

---

<sup>365</sup> Cf. Galli, C. M. *La mariología del Papa Francisco*, 25-26.



## CONCLUSIÓN

Estas páginas finales presentan de forma concisa y ordenada algunas cuestiones que se he percibido a lo largo de la investigación y merecen una puntualización. Expondré, en primer lugar, una serie de conclusiones en torno a la reflexión teológica sobre la madre del Señor en general y sobre las elaboraciones de los autores que me han ayudado en particular. Luego, presentaré algunos límites que tiene este trabajo, los cuales no creo que quiten rigurosidad y veracidad a los resultados alcanzados, Por último, puntuaré algunos temas que lindan con este estudio y que pienso que podrían ser recorridos para completar la investigación.

### 1. RESULTADOS

*1) Andas de la reflexión teológica sobre María:* Creo que ha quedado suficientemente mostrado que la reflexión teológica sobre la figura de María en la historia de la salvación y su significado para la fe cristiana está sujeta en uno y otro teólogo a su comprensión del misterio de la encarnación (cristología). A su vez, la presentación del hacerse hombre del Hijo de Dios adquiere un determinado cariz a la vista de una opción por aquello que se considera fundamental para afirmar la verdadera consistencia de la redención (soteriología). Además, el cristianismo anuncia que el ofrecimiento de la salvación de Dios en Cristo se actualiza en cada hombre que acoge la gracia por la obediencia de la fe (teología del pecado original y de la gracia). El fundamento, la concreción y la proyección de lo que esta salvación gratuitamente ofrecida alumbra descubre una concepción de quién es el hombre (antropología teológica).

Notamos, entonces, que el discurso creyente en torno a la madre de Jesús se teje con estas cuatro elaboraciones: la cristología, la soteriología, la teología del pecado original y de la gracia, y la antropología teológica. Si se ha advertido en los análisis anteriores cuáles son los elementos de peso en la reflexión de cada autor, esto no significa que se pueda acusar la propuesta mariana de uno como más soteriológica y la otra como más antropológica. Todo lo contrario, lo que se ha querido evidenciar es que es tal la compenetración de unas elaboraciones teológicas con otras que en la comprensión de la figura y el rol de María cristalizan de forma conjunta e inseparable.

2) *Necesidad y valor de la mariología para la vida de la Iglesia*: La inevitable condensación de las diversas elaboraciones teológicas en la madre del Señor no niega la posibilidad de distinguir la influencia de cada una de ellas. En consecuencia, cuando nos topamos con un discurso mariano, sea del tenor que sea, el quehacer teológico puede indagar su legitimidad por el esclarecimiento de las afirmaciones cristológicas, soteriológicas y antropológicas que se encuentran allí contenidas. En este sentido, los teólogos prestan un servicio insustituible a la fe del pueblo de Dios cuando no evitan la tarea de examinar lo que se está confesando en una meditación, una homilía, una práctica de piedad, un texto, una incorporación en la liturgia, etc., es decir, cualquier discurso relativo a María.

El camino inverso también es útil a la hora de valorar determinada espiritualidad o praxis eclesial. Este camino se recorre en la consideración de cómo determinadas concepciones acerca de Dios y de Cristo, del hombre y de su salvación, de la gracia y el pecado, de la fe y las obras se verifican en la persona y el rol de María. Si la madre del Señor encuentra o no su lugar y cómo lo encuentra constituye un escaparate de los aciertos y límites de aquella forma de vida cristiana. No se trata de ir ensayando un juego de comprobación de ortodoxia, pero sí de la posibilidad de ofrecer recursos para que, quien se interese por confesar la fe de la Iglesia, pueda llegar a escuchar con su corazón creyente: «Ahí tienes a tu madre» (Jn 19, 27).

3) *María y la Iglesia*: Los autores estudiados ponen de relieve que a partir de la forma de entender el lugar de María en la historia de la salvación se desprende inmediatamente una comprensión sobre la Iglesia. Incluso Barth, tan crítico de la autoconciencia de la iglesia católica que ve derivada de su mariología, descubre en María el modelo de la Iglesia que existe en la escucha de la Palabra y es obediente a la voluntad de Dios. En la madre de Jesús, entonces, se refleja necesariamente el rostro de la Iglesia. Una forma de comprender la razón de su existencia, su fisonomía y su función en la historia se obtienen al meditar sobre María.

4) *La agudeza de Barth*: El enorme mérito de su elaboración mariana está en haber ido a fondo en la reflexión dogmática y sacado a la luz sus consecuencias para el conjunto de la fe. Él no se quedó solamente con una sátira superficial de la desproporción del culto mariano y de las autoadjudicadas prerrogativas romanas para definir dogmas. En este sentido, creo que su crítica excede lo meramente coyuntural que pudiese ser superado en una eventual reforma eclesial. Barth diagnostica una forma completa de interpretar el

Evangelio y concebir la fe a partir de la doctrina mariana de la Iglesia católica. Su reflexión saca a la vista de la teología católica elementos nucleares e irrenunciables de la comprensión de la justificación y de la autoconciencia eclesial y le exige de frente que todo ello sea integrado en una comprensión sistemática de la fe.

5) *Mariología sintética y expansiva de Rahner*: De su elaboración mariológica de Rahner, conservo dos consecuencias eclesiológicas fundamentales. La primera es que, al considerar a María como el caso más perfecto de redención en quien se cumple cabalmente el cristianismo, se está indicando que lo primero en la constitución de la Iglesia es la victoria de la gracia en la existencia humana. Es decir, el hombre es incorporado a la comunidad eclesial por el acontecimiento de la redención que lo alcanza. Sobre la necesidad del bautismo y la posibilidad de pertenencia de un no bautizado son temas que acá no podemos desarrollar. En todo caso, solo dejar asentado que es una incorporación inmerecida fruto del amor redentor de Cristo. La segunda consecuencia tiene que ver con que la redención perfecta de María está dirigida a la misión de la maternidad divina. En la lógica de Rahner, la gracia contiene la colaboración con la redención. En este sentido, todos los miembros de la Iglesia desempeñan una función salvífica para con los demás, y esto independientemente de si llegan a tener una sospecha objetivable de su vocación o de si esa función adquiere una forma ministerial. En definitiva, gracia y colaboración por gracia son para el teólogo jesuita dos momentos inseparables de la existencia cristiana y eclesial.

6) *La colaboración y mediación de María como cuestión fundamental*: Este tema ha estado permanentemente presente a lo largo de este trabajo. Sin minimizar otros ámbitos de tensión, se podría decir que se trata de la cuestión que, a favor o en contra, tracciona la lógica de ambas reflexiones marianas estudiadas. Tal como hemos visto, en última instancia, lo que se delinea al pensar una colaboración de María a la redención es el rol activo del hombre pecador en general respecto de la salvación (la suya propia y la de los demás). De modo que lo que se debate en la mediación mariana, obviamente atañe a quien llegó a ser la madre del Señor, pero también se desborda, prácticamente sin solución de continuidad, en otras discusiones teológicas referidas a Cristo, a la creación, al hombre y a la Iglesia. En esta lógica, la posición única de María en la historia salvífica se menta como representación indiscutida de la posición de los hombres en general ante Dios.

Por esto, pienso que Rahner acierta al caracterizar la mediación de María como la significación de lo que ella es para nosotros. En efecto, su colaboración a la salvación del

mundo por el *fiat*, la cual se prolonga como intercesión en la comunión de los santos, no constituye un privilegio «extra» que pudiésemos agregar a un listado de prerrogativas marianas, sino que se halla constitutivamente en el centro de toda interpretación católica de su persona y su misión. Toda la doctrina católica en torno a María ya tiene incorporada la nota de la contribución de la creatura a la salvación. El «plus» de su mediación viene dado en la singularidad de la misión que cualifica su existencia personal.

7) *Distintas proyecciones del «sí» de Dios a los hombres:* Ambos teólogos se nos muestran como testigos de aquel único «sí» radical y definitivo que Dios ha dado a la humanidad en Cristo. Es él quien por su inquebrantable amor hacia los hombres tiene la iniciativa de salvación y quien la lleva a cabo en la historia. La sabiduría y omnipotencia de Dios han querido hacer audible al hombre lo inimaginable, que él esta a su favor y lo llama a su compartir su vida divina por toda la eternidad. Tal es la Buena Noticia de Cristo Jesús. Ahora bien, si este «sí» muestra distintas entonaciones en una y otra elaboración, en Barth como «sí» exclusivo de Dios a pesar y en contra del pecado y en Rahner como «sí» de Dios al hombre capaz de responderle con plenitud, es porque parten de distintas comprensiones antropológicas. María ha sido estudiada en estas páginas como el caso por excelencia de esta diversa interpretación del hombre. Que la afinación de ambas entonaciones del «sí» de Dios no se resuelve por un simple giro al dogma cristológico, creo que ha sido demostrado al notar la diversas comprensiones de la humanidad de Cristo. Sin embargo, ese giro es el único camino de solución porque, aunque ya se hayan derramado toneladas de tinta al respecto, continúa siendo un agujón consolador para la teología aquello de que «el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado» (GS 22).

## 2. LÍMITES

1) *En la bibliografía primaria:* En este trabajo se ha querido ofrecer una mirada panorámica de la teología de Barth y de Rahner, para ello se han mostrado abundantes vínculos con otros sitios de su obra. Sin embargo, no se han trabajado aquí en profundidad algunos textos de los autores que atañen directamente a la figura de María y que ayudarían a enriquecer el cuadro presentado. A la par de esta aclaración, cabe decir también que respecto del tema que estudiamos la teología de Karl Barth experimenta una evolución de

la que no he dado cuenta. En todo caso, tómense los resultados de esta investigación como una fotografía de dos modos de encarar la reflexión mariana.

2) *En la bibliografía secundaria*: Esta investigación sabe de la existencia de obras que abordan explícitamente los temas aquí planteados. El acceso directo al contenido de estas obras sin duda hubiera ofrecido una contribución positiva a la labor aquí emprendida. Me refiero fundamentalmente a los trabajos de K. Riesenhuber, I. Podgorelec y D. Matuschek citados en la introducción, que han sido relativamente asumidos a través de otros textos.

### 3. PERSPECTIVAS

1) *Retorno a otros temas de la mariología*: Algunos tópicos importantes de la reflexión teológica sobre María han sido apenas mencionados podrían recibir un nuevo abordaje desde la perspectiva global adquirida al final de esta investigación. En concreto, sería interesante poder volver sobre la expresión «nueva Eva» aplicada a María para estudiar su interpretación en las claves teológicas aquí expuestas. También sería desafiante volver renovadamente sobre la difícil cuestión de la «*virginitas in partu*» para poder integrarla al conjunto de la imagen de María obtenida. Por otra parte, no ha aparecido y ofrecería una tarea sugerente, contrastar los puntos de vista de nuestros autores con la teología de la «hija de Sion».

2) *Confrontación con los estudios patristicos*: La Iglesia antigua y sus teólogos han ido apareciendo continuamente en estas páginas. Sin embargo, resta la labor de confrontar si efectivamente la interpretación de los autores patristicos que hacen Barth y Rahner se corresponde con lo que dan a luz los actuales estudios patristicos.

3) *Revisión desde la pneumatología contemporánea*: Un retorno a la actuación del Espíritu Santo en la anunciación a María y la encarnación del Verbo son desafíos que ya han sido seriamente emprendidos en la comunidad teológica. Sería preciso atender a la repercusión de estos estudios sobre la perspectiva de los autores aquí estudiados.



## BIBLIOGRAFÍA

## 1. FUENTES

*1.1. Bibliografía de Karl Barth*

Barth, Karl. *Adviento*. Madrid: Studium, 1970.

“Vier Bibelstunden über Luk. 1”. *Theologische Existenz heute* 19 (1935).

– *Carta a los romanos*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1998.

*Der Römerbrief*. Zürich: Theologischer Verlag, 1984.

– *Credo*. New York: Charles Scribner’s Sons, 1962.

*Credo. Die Hauptprobleme der Dogmatik dargestellt im Anschluß an das Apostolische Glaubensbekenntnis. 16 Vorlesungen an der Universität Utrecht*. München: Kaiser Verlag, 1935.

– *Die Menschlichkeit Gottes*. Zürich: Evangelischer, 1956.

– *Dogmatique I/2. La doctrine de la Parole de Dieu. Prolégomènes a la Dogmatique*. Genève: Labor et Fides, 1954.

*Die kirchliche Dogmatik I/2. Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zur kirchlichen Dogmatik*. Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag, 1948.

– *Ensayos teológicos*. Barcelona: Herder, 1978.

– *Esbozo de dogmática*. Santander: Sal Terrae, 2000.

*Dogmatik im Grundriß im Anschluß an das apostolische Glaubensbekenntnis*. München: Kraiser, 1947.

– *Introducción a la teología evangélica*. Salamanca: Sígueme, 2006.

*Einführung in die evangelische Theologie*. Zürich: Theologischer Verlag, 1970.

– *La Confession de Foi de l’Eglise. Explication du Symbole des Apôtres d’après le catéchisme de Calvin*. Neuchâtel-Paris: Delachaux-Niestlé, 1946.

## 1.2. Bibliografía de Karl Rahner

Rahner, Karl. *Curso fundamental sobre la fe*. Barcelona: Herder, 2007.

- “El mundo en Dios”. En Luis Fernando Múnera Congote, Raúl Meléndez Acuña, Carlos Miguel Gómez Rincón (eds.). *Ciencia y creación: la investigación científica de la naturaleza y la visión cristiana de la realidad*. Madrid: Comillas; Bogotá: Javeriana; Maliaño (Cantabria): Sal Terrae, 2018, 193-208.
- *Escritos de Teología I*. Madrid: Cristiandad, 2000.
- *Escritos de Teología III*. Madrid: Cristiandad, 2002.
- *Escritos de Teología IV*. Madrid: Cristiandad, 2002.
- *Escritos de Teología V*. Madrid: Cristiandad, 2003.
- *Escritos de Teología VII*. Madrid: Taurus, 1967.
- *María, madre del Señor*. Barcelona: Herder, 2011.
- *Peligros en el catolicismo actual*. Madrid: Cristiandad, 1964.
- *Sämtliche Werke 26. Grundkurs des Glaubens. Studien zum Begriff des Christentums*. Zürich-Düsseldorf: Benzinger; Freiburg im Breisgau: Herder, 1999.
- *Sämtliche Werke 9. Maria, Mutter des Herrn. Mariologische Studien*. Freiburg im Breisgau: Herder, 2004.
- *Schriften zur Theologie XIII*. Einsiedeln: Benzinger, 1978.

## 2. BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

### 2.1. Instrumentos de trabajo

Albares, Joseluís, Ferrer, Joan, Mayoral, Juan Antonio y Monferrer, Juan Pedro (eds.).

*Biblia bilingüe. Tomo II. Nuevo Testamento*. Estrella (Navarra): Verbo divino, 2023.

*Biblia de Jerusalén*. 4.<sup>a</sup> ed. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2009.



Denzinger, Heinrich y Hünemann, Peter (eds.). 2.<sup>a</sup> ed. *El magisterio de la Iglesia. Enchiridion Symbolorum et Declarationum de rebus Fidei et Morum*. Barcelona: Herder, 2023.

Concilio Vaticano II. *Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual «Gaudium et Spes»*. 1965. Consulta: 25/11/2024.

[https://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19651207\\_gaudium-et-spes\\_sp.html](https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html)

Concilio Vaticano II. *Constitución dogmática sobre la Iglesia «Lumen Gentium»*. 1964. Consulta: 25/11/2024.

[https://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19641121\\_lumen-gentium\\_sp.html](https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_sp.html)

*Catecismo de la Iglesia Católica*. 1992. Consulta: 25/11/2024.

[https://www.vatican.va/archive/catechism\\_sp/index\\_sp.html](https://www.vatican.va/archive/catechism_sp/index_sp.html)

Bäumer, Remigius und Scheffczyk, Leo (eds.). *Marienlexikon*. Band 1. St. Ottilien (Erzabtei): EOS, 1988.

– *Marienlexikon*. Band 5. St. Ottilien (Erzabtei): EOS, 1993.

Stefano de Fiores y Salvatore Meo. *Nuevo diccionario de mariología*. 3.<sup>a</sup> ed. Madrid: San Pablo, 1988.

## 2.2. Bibliografía sobre Karl Barth

Balthasar, Hans Urs von. *Karl Barth, Darstellung und Deutung seiner Theologie*. Köln: Jakob Hegner, 1951.

Bouillard, Henri. *Karl Barth*. París: Aubier-Montaigne, 1957.

Dittrich Achim. “Protestantische Marienrede von Martin Luther bis Karl Barth”. *Ephemerides Mariologicae* 57, n.º 2-3 (2007): 251-282.

Küng, Hans. *Grandes pensadores cristianos*. Madrid: Trotta, 1995.

– *La justificación. Doctrina de Karl Barth y una interpretación católica*. Barcelona: Estela, 1967.

– *Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung*. Einsiedeln: Johannes, 1957.

Podgorelec, Ivan. “Die Gestalt Mariens in Barths Marienrede”. Universität Graz. Consulta: 20/11/2024. <https://unipub.uni-graz.at/obvugrhs/content/titleinfo/242644>.

– *Marienrede, nicht Mariologie. Die Gestalt Marias bei Karl Barth*. Regensburg: Friedrich Pustet, 2017.

– “Marienrede, nicht Mariologie: Die Gestalt Marias bei Karl Barth”. *Forum katholische Theologie* 33, n.º 4 (2017): 287-303.

Stigter, Christopher Paul de. “Conceiving Mary’s agency: towards a Barthian Mariology”. *Modern Theology* 39 n.º 3 (2023): 388-412.

Tietz, Christiane. *Karl Barth. Une vie à contre-courant*. Genève: Labor et fides, 2023.

Wildi, Hans Markus. *Bibliographie Karl Barth. Band 1: Veröffentlichungen von Karl Barth*. Zürich: Theologischer Verlag, 1984.

### 2.3. Bibliografía sobre Karl Rahner

Cordovilla, Ángel. *Gramática de la encarnación. La creación en Cristo en la teología de K. Rahner y Hans Urs von Balthasar*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2004.

García Doncel, Manuel. “Teología de la evolución (I): La autotranscendencia activa. Karl Rahner, 1961”. *Pensamiento: Revista de investigación e Información filosófica* 63 n.º 238 (2007): 605-636.

Matuschek, Dominik. *Konkrete Dogmatik: Die Mariologie Karl Rahners*. Innsbruck: Tyrola, 2012.

Palazzi von Büren, Félix. “*Assumptio Beatae Mariae Virginis*, según Karl Rahner. Estudio de un texto controversial”. *EphMar* 68 (2016): 405-430.

Sesboüé, Bernard. *Karl Rahner*. Paris: Cerf, 2001.

Sueiro, Samuel. “La asunción de María y la Iglesia según Karl Rahner”. *EphMar* 71 (2021), 93-108.

Vorgrimler, Herbert. *Entender a Karl Rahner. Introducción a su vida y a su pensamiento*. Barcelona: Herder, 1988.

#### 2.4. Bibliografía complementaria

Alberigo, Giuseppe (dir.). *Historia del Concilio Vaticano II. Volumen IV. La Iglesia como comunión. El tercer período y la tercera intercesión (septiembre 1964-septiembre 1965)*. Lovaina: Peeters; Salamanca: Sígueme, 2007.

Aquino, Tomás de. *Suma Teológica XI. Tratado del Verbo encarnado*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos. 2018.

– *Suma Teológica XII. Tratado de la vida de Cristo*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos. 2018.

Armellada, Bernardino de. “La gracia específica de la ‘maternidad divina’, y el título de María ‘Madre de la Iglesia’”. *Naturaleza y gracia* 1 (2013): 95-115

Awi Mello, Alexandre. *Ella es mi mamá: Encuentro del Papa Francisco con María*. Madrid: Baldemore, 2019.

Bastero, Juan Luis. “La mediación materna de María”. *Scripta Theologica* 32 (2000/1): 135-159.

Bovon, François. *El evangelio según San Lucas (Lc 1, 1-9,50)*. Salamanca: Sígueme, 2015.

Brown, Raymond, Donfried, Karl, Fitzmyer, Joseph y Reumann, John. *María en el Nuevo Testamento. Una evaluación conjunta de estudios católicos y luteranos*. 6.<sup>a</sup> ed. Salamanca: Sígueme, 2024.

- Camelot, Pierre-Thomas. *Éfeso y Calcedonia. Historia de los concilios ecuménicos 2*. Vitoria: Eset, 1971.
- Cerbelaud, Dominique. *María. Un itinerario dogmático*. Salamanca-Madrid: San Esteban-Edibesa, 2005.
- Colzani, Gianni. *La comunión de los santos. Unidad de cristología y eclesiología*. Santander: Sal Terrae, 1986.
- Congar, Yves. *Diario de un teólogo (1946-1956)*. Madrid: Trotta, 2004.
- Congregación para la Doctrina de la Fe. *Declaración «Dominus Iesu»*. 2000.  
[https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20000806\\_dominus-iesus\\_sp.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000806_dominus-iesus_sp.html)
- Cordovilla, Ángel. *Teología de la salvación*. Salamanca: Sígueme, 2021.
- Dulles, Avery. *Modelos de la Iglesia*. Santander: Sal Terrae, 1975.
- Duns Escoto, Beato Juan. *Jesucristo y María*. Madrid: BAC, 2008.
- Francisco. *Exhortación apostólica «Gaudete et Exsultate»*. 2018. Consulta: 25/11/2024.  
[https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost\\_exhortations/documents/papa-francesco\\_esortazione-ap\\_20180319\\_gaudete-et-exsultate.html](https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20180319_gaudete-et-exsultate.html)
- Galli, Carlos María. *La mariología del Papa Francisco. Cristo, María, la Iglesia y los Pueblos*. Buenos Aires: Agape Libros, 2018.
- García Mateo, Rogelio. “La cooperación salvífica de María en la espiritualidad de Ignacio de Loyola”. *Carthaginensia* 20, n.º 37-38 (2004): 185-204.
- García-Murga, José Ramón. *María-Mujer-Iglesia. ¿Por qué María si ya tenemos a Cristo?*. Madrid: San Pablo-Universidad Pontificia Comillas, 2012.
- Gibellini, Rosino. *La teología del siglo XX*. Santander: Sal Terrae, 1998.
- Green, Joel B. *El Evangelio de Lucas (1-9)*. Salamanca: Sígueme, 2021.
- Greshake, Gisbert. *Maria-Ecclesia. Perspektiven einer marianisch grundierten Theologie und Kirchenpraxis*. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet. 2014.

- Hünnerman, Peter. “Kommentar LG VIII”. En *Herders theologischer Kommentar zum zweiten Vatikanischen Konzil*. Band 2. Freiburg: Herder, 2006.
- Juan Pablo II. *Carta encíclica «Redemptoris Mater»*. 1987. Consulta: 25/11/2024.  
[https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_25031987\\_redemptoris-mater.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25031987_redemptoris-mater.html)
- Justo, Emilio J. *La libertad de Jesús*. Salamanca: Sígueme, 2014.
- Kasper, Walter. *María, signo de esperanza*. Maliaño (Santander): Sal Terrae, 2020.
- Ladaria, Luis Francisco. *Teología del pecado original y de la gracia*. Madrid: BAC, 1993.
- Laurentin, René. “María, prototipo e imagen de la Iglesia”. *Mysterium Salutis II, IV*. Madrid: Cristiandad, 1975, 312-331
- Lutero, Martín. *El Magnificat*. Salamanca: Sígueme, 2017.
- Maggi, Alberto. *Nuestra Señora de los herejes. María y Nazaret*. Barcelona: Herder, 2020.
- Martínez Juan, Manuel Ángel. “La mediación de María en el concilio Vaticano II”. *Estudios Marianos* 84 (2018): 77-107.
- Martínez Sierra, Alejandro. *La Inmaculada y el misterio del hombre*. Madrid: BAC, 2004.
- “María mediadora. Un polémico tema conciliar”. *Miscelánea Comillas* 44 (1986): 3-27.
- Matabosch, Antoni. Rodríguez Garrapucho, Fernando. Valencia, Andrés. Vázquez Jiménez, Rafael. (eds.). *Caminar juntos. Manual de ecumenismo*. Salamanca: San Esteban-Edibesa, 2023.
- Menke, Karl-Heinz. *María en la historia de Israel y en la fe de la Iglesia*. Salamanca: Sígueme, 2007.
- *Teología de la gracia. El criterio de ser cristiano*. Salamanca: Sígueme, 2006.
- Moreschini, Claudio; Norelli, Enrico. *Patrología. Manual de literatura cristiana antigua griega y latina*. Salamanca: Sígueme, 2009.

- Müller, Alois. "Puesto de María y su cooperación en el acontecimiento Cristo". En *Mysterium Salutis III, II*. Madrid: Cristiandad, 1971.
- Pannenberg, Wolfhart. *Fundamentos de cristología*. Salamanca: Sígueme, 1974
- Panizo, Pedro. "María en el dogma". *Sal terrae: Revista de teología pastoral* 98, n.º 1150 (2010): 883-893.
- Pikaza, Xabier. *La madre de Jesús. Introducción a la mariología*. Salamanca: Sígueme, 1989.
- Rahner, Hugo. *María y la Iglesia*. Madrid: Cristiandad, 2002.
- *Maria und die Kirche: Zehn Kapitel über das Geistliche Leben*. Innsbruck: Marianischer, 1951.
- Rivera Balboa, Blas. "La mariología en el capítulo VIII de la Constitución Lumen Gentium y el pensamiento de los cristianos de otras confesiones". *Ephemerides Mariologicae* 56 (2006); 285-313.
- Rodríguez López, Fermín Francisco. "Mediación participada. Claves mariológicas para una comprensión teológica de las religiones de la tierra". *EphMar* 69 (2019): 129-153.
- Ruiz de la Peña, Juan Luis. *El don de Dios. Antropología teológica especial*. Santander: Sal Terrae, 1991.
- *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*. 2.<sup>a</sup> ed. Santander: Sal Terrae, 1988.
- Semmelroth, Otto. *Urbild der Kirche: Organischer Aufbau des Mariengeheimnisses*. Würzburg: Echter, 1950.
- Sesböué, Bernard (dir.). *Historia de los dogmas III: Los signos de la salvación*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1996.
- Söll, Georg. *Storia dei dogmi mariani*. Roma: Librería Ateneo Salesiano, 1981.
- Stefano de Fiores. *María en la teología contemporánea*. Salamanca: Sígueme, 1991.

Uríbarri, Gabino. *El Hijo de hizo carne. Cristología fundamental*. Salamanca: Sígueme, 2021.

– *Santidad misionera. Fuentes, marco y contenido de Gaudete et exsultate*. Maliaño (Cantabria): Sal Terrae, 2019.





## ÍNDICE

Abreviaturas.....	1
Introducción.....	3
1. Motivación y objetivos .....	3
2. Estructura y método.....	4
3. Una época determinada .....	5
4. Algunas aclaraciones preliminares .....	9
1. María en la teología de Karl Barth .....	11
1.1. La crítica a la mariología católica.....	13
1.1.1. La negación del Evangelio de Jesucristo.....	13
1.1.2. La cooperación de la criatura en la justificación .....	16
1.1.3. La autoglorificación de la Iglesia .....	21
1.1.4. El conocimiento natural de Dios .....	23
1.2. La María del Evangelio .....	27
1.2.1. María, madre de Dios .....	28
1.2.2. María, virgen .....	30
1.2.3. María, la favorecida por Dios .....	38
1.3. Revisión de la reflexión de Barth en torno a María y la mariología .....	44
1.3.1. La humanidad de Cristo.....	45
1.3.2. El dinamismo de la justificación: la gracia preveniente y la colaboración ..	50
1.4. Recapitulación y perspectivas .....	55
2. María en la teología de Karl Rahner.....	57
2.1. María, la criatura perfectamente redimida.....	59
2.1.1. María, madre de Dios .....	60
2.1.2. María, la virgen.....	65
2.1.3. María, criatura llena de gracia y sin pecado .....	68
2.1.4. María asunta al cielo.....	79

2.2. Cooperación e intercesión de María .....	83
2.2.1. El fiat de María como cooperación con la historia de la salvación .....	84
2.2.2. El fiat de María como intercesión en la comunión de los santos .....	87
2.3. Revisión de la reflexión mariana de Karl Rahner.....	94
2.3.1. La teología de la creación y del pecado original .....	94
2.3.2. El don que nos pertenece: la gracia y la libertad .....	105
2.4. Recapitulación y perspectivas .....	115
3. Por el Hijo hacia la madre .....	117
3.1. Madre, virgen, creyente, ¿una confesión común? .....	117
3.1.1. El modo en que llegó a ser madre.....	120
3.1.2. El significado de su virginidad .....	123
3.1.3. El auténtico carácter personal del fiat.....	126
3.2. El fruto de su vientre, Jesús: ¿qué hombre? .....	129
3.2.1. Desde el hombre determinado por la culpa .....	130
3.2.2. Hacia el hombre creado para ser libre .....	134
3.3. Recapitulación .....	140
Conclusión.....	143
1. Resultados.....	143
2. Límites.....	146
3. Perspectivas .....	147
Bibliografía.....	149
1. Fuentes.....	149
1.1. <i>Bibliografía de Karl Barth</i> .....	149
1.2. <i>Bibliografía de Karl Rahner</i> .....	150
2. Bibliografía secundaria.....	150
2.1. <i>Instrumentos de trabajo</i> .....	150
2.2. <i>Bibliografía sobre Karl Barth</i> .....	151

<i>2.3. Bibliografía sobre Karl Rahner</i> .....	152
<i>2.4. Bibliografía complementaria</i> .....	153
Índice .....	159