
CONSEJO DE REDACCIÓN

Lic. Luis Baliña, Arq. Alberto Bellucci, Lic. Ludovico Videla, P. Dr. Alberto Espezel, Prof. Rafael Sassot, Prof. Rebeca Obligado, Prof. Carlos Hoevel, Prof. Lucía Piossek Prebisch (Tucumán), Dr. Jorge Saltor (Tucumán), Prof. Julia Alessi de Nicolini (Tucumán), Prof. Cristina Corti Maderna, P. Lucio Florio (La Plata), Francisco Bastitta, Dr. M. France Begué, P. Dr. Jorge Scampini o.p.

COMITÉ DE REDACCIÓN

Prof. Carola Blaquier, Mons. Juan Carlos Maccarone, Mons. Eugenio Guasta, Mons. Dr. José Rovai (Córdoba), P. Dr. Miguel Barriola (Córdoba), Prof. Dr. Raúl Valdez, Carlos J. Guyot, P. Dr. C. Schickendantz (Córdoba), Dr. Florian Pitschl (Brixen)

*Director y editor responsable: P. Dr. Lucio Florio
Secretaria de redacción: Prof. Cristina Corti Maderna*

COMMUNIO

	3	La Encarnación
<i>Thomas Söding</i>	9	Encarnación y Pascua
<i>Anton Strukelj</i>	25	La encarnación, plenitud de la Creación
<i>Jacques Servais</i>	41	El rol de María en la Encarnación
<i>Paolo Martinelli</i>	59	Dios en el corazón del cristiano: el misterio de una presencia que crece
<i>Alois Haas</i>	77	Mística de la Encarnación
<i>Alberto Espezel</i>	91	Encarnación e Inclusión en Cristo

El rol de María en la Encarnación

*Jacques Servais **

En el recorrido metódico que San Ignacio de Loyola propone en sus Ejercicios espirituales, la Virgen María ocupa un lugar selecto. En la espiritualidad propia del santo, la que él gusta llamar “Madre” o “Señora nuestra” contribuye no sólo con la venida del Redentor, cuando pronuncia un “sí” sin reservas ante el acontecimiento de la Encarnación, sino también por su participación exterior y sobre todo interior en los momentos esenciales de la misión de su Hijo. Ella colabora, de manera decisiva, con la obra misma de la Redención. Es por eso que ella debe acompañar, con su presencia discreta, todo el itinerario de las cuatro “semanas”. De esta manera, el ejercitante es invitado no sólo a contemplar a Nuestra Señora en los diversos misterios de la vida escondida, de la vida pública y de la pasión que menciona el Evangelio, sino también, en los de la Resurrección y de la Gloria del cielo, porque “la Escritura supone que tenemos la inteligencia”. En nombre de esta misma inteligencia espiritual, Ignacio recomienda que invoquemos su intercesión junto a Jesús en los “coloquios” de la primera semana, apuntando a la conversión inicial del pecador. Podríamos pensar que la incomparable pureza personal de la Virgen la hace extranjera de la experiencia de éste. Pero el santo estima que no, pues su plenitud de gracia la pone en una relación tal con su Hijo que ella puede, mejor que cualquiera, compartir lo más íntimo de los deseos íntimos (Lc. 12,49). Proviene de su misión y totalmente unida a ella, la misión de María corresponde a la intención salvífica del Hijo y acompaña a su realización mediante la oración y la abnegación. Ciertamente, su rol no tiene comparación con el rol de ninguno de los otros fieles. Pero la proximidad única de su Hijo no le impide, lejos de ello, ser al mismo tiempo, la verdadera “madre de los vivientes” (Gn. 3,20), la madre de los creyentes. En efecto, su prototípico acto de fe la acerca a éstos en las pruebas y en la noche que ella

* Sacerdote jesuita, profesor de teología espiritual, Universidad Gregoriana, director de la Casa Balthasar.

debe continuamente y siempre de manera más profunda, atravesar, hasta la escena de la *Pietà* en la que culmina, en los *Ejercicios*, la contemplación de la Pasión y de la Cruz.

La respuesta de la fe y de la oración de los santos solicita a la razón, estimula la reflexión del teólogo que interroga a la Escritura y a la Tradición. La imagen de María que nos presenta san Ignacio en los “misterios de la vida de Cristo”, ¿no está acaso inflada? ¿No convendría tal vez volver a una visión más sobria y limitada de su rol, en todo caso, del que ella ha sido llamada a jugar en la misteriosa unión de la Encarnación? ¿No tendrá acaso razón san Agustín al respecto, cuando sólo ve en la Madre de Dios el “lugar” donde se produce la unión del Creador con su creatura? “El útero de la Virgen —dice— fue su cámara nupcial, ya que es allí que se unieron el esposo y la esposa, el Verbo y la carne” (*In Jo. Ep. Tr. 1,2*). La carne es la humanidad en tanto que ella incluye desde siempre a todos los seres personales llamados a la salvación. La unión física en el seno materno no puede ser calificada de sponsorios, pues no hay nupcias entre naturalezas: ésta designa más bien las nupcias entre “personas”, el matrimonio entre Cristo y la Iglesia (que aquí representa la humanidad entera) que, en sentido estricto, se realizará más tarde. La solución indicada excluye la posibilidad de que haya una diferencia esencial entre María y el conjunto de los santos. ¿Pero es esto así? ¿Acaso no afirma el Concilio Vaticano II esta diferencia, por ejemplo, cuando saluda a María como “*typus et exemplar spectatissimum*” de la Iglesia y en ella, “*plena mater membrorum (Christi)*”, “*auxilium*”, “*mediatrix*” (*Lumen Gentium* 53 y 62). En este ensayo nos proponemos elaborar una solución que tenga mejor en cuenta estos desarrollos doctrinales.

1. La significación salvífica de la Encarnación de Dios

En un primer momento, conviene poner en evidencia la fórmula del Símbolo de Nicea-Constantinopla: “*propter nos homines et propter nostram salutem, descendit de coelis*”, afirmación que esclarece la fórmula siguiente: “*cruxifixus etiam pro nobis*”: la Encarnación tiene ya en sí misma el sentido de una substitución vicaria. Dios se hizo hombre para nuestra salvación; por su vida y sus sufrimientos, este Dios encarnado, Jesucristo, nos ha liberado de nuestros pecados y ha dado acceso a la vida y a la beatitud eternas. A partir de ahí, es justo que lo llamemos “nuestro Salvador y Señor”.

Al dar este título a Cristo, en la “*Tertia Pars*” de su *Summa theologiae*, Tomás de Aquino, a quien queremos seguir aquí, indica desde el vamos la perspectiva central en la cual aborda la cuestión de la Encarnación. Al negarse a especular acerca de la razones que Dios habría tenido para encarnarse si

el hombre no hubiese cometido pecado, él se atiene a lo que afirma la Escritura: “Cristo Jesús vino al mundo para salvar a los pecadores (1 Tim 1,15; cf. Mt. 1,21; Lc 19,10; Jn 1,29; 3,16). Sin dudas –y no dejará también de precisar– Dios que es todopoderoso, hubiera podido restaurar nuestra naturaleza por otra vía que ésta. Pero aquí también, sin ir más lejos en su hipótesis, se contenta con levantar la aserción bíblica: la Encarnación era necesaria para el restablecimiento del género humano. El santo doctor se ubica en la analogía de la fe. Bajo su luz, él descubre tanto la gratuidad como las conveniencias internas de esta Encarnación. En la infinita Excelencia de su bondad, Dios quiso, por su gracia, unirse a nuestra naturaleza para salvarla. Cristo es justamente nuestro Salvador, porque es para salvarnos que “al llegar la plenitud de los tiempos”, envió Dios a su Hijo, “nacido de mujer” (Ga 4,4). En él se revela el eterno designio salvífico de la Encarnación. Y el Aquinate cita a san Cirilo “q 35, 2a 2), como para refutar toda antropología de tipo dinámico-trascendental que buscara releer la identidad del Verbo encarnado a partir de una autosuperación de la estructura abierta del hombre: “El que existe antes que todos los siglos y que desde toda la eternidad estuvo con el Padre[...] se ha unido, según su persona, a lo que era humano y ha procedido de la mujer”. Su propio nombre “Jesús”, no significa otra cosa que esta misión de gracia de salvar a todos los hombres, que, en tanto que hombre, como ellos, recibió de Dios. Como santo Tomás lo observará más adelante, él es el Salvador universal y espiritual de todos, encargado de traer la salvación a todos los hombres, sea cual fuere la condición a la que pertenezcan (cf. Col 3,11) tanto a los judíos circuncidados como a los paganos elegidos. Su misión sobre la tierra apunta a que los hombres renazcan hijos de Dios y así participen plenamente de la naturaleza divina, lo que le confiere a la naturaleza humana su grado supremo de perfección y constituye nuestra beatitud y la finalidad de nuestra existencia (cf. 2 P 1,4). Pero para procurarnos este acceso a Dios, es necesario que nos “libere de nuestros pecados” (Rom 5,2) que quite nuestra corrupción. Ahí está el otro aspecto, negativo, de su misión: reparar la naturaleza humana, liberar al hombre de la servidumbre dando satisfacción para la humanidad, para todos sus pecados y principalmente para el pecado original, es decir tomando “sobre él solo, a cuenta suya, la falta de todos” (q. 1,4 ad 3), para ofrecerlos a todos, justificados, a Dios su Padre.

En el *Compendium theologiae*, el Aquinate explicita los motivos que hacían necesaria la Encarnación. La restauración de la naturaleza humana, explica, no podía ser efectuada por ningún ser simplemente humano, ni siquiera Adán, puesto que ningún hombre individual ocupó jamás una posición de preeminencia sobre el conjunto de la naturaleza; ni puede, en tanto que simple creatura, ser causa de la gracia. Por eso, era necesario –con necesidad de conveniencia– que Dios mismo emprendiera esta restauración. Aho-

ra bien, ésta debía ser ante todo un acto tanto de justicia como de misericordia. “Si Dios hubiese decidido restaurar al hombre únicamente por un acto de su voluntad y de su poder, el orden de la justicia divina no habría sido respetado. La justicia requiere la satisfacción para el pecado. Pero Dios no puede dar satisfacción como tampoco puede merecerla. Éste servicio le compete a alguien que está sujeto a otro. Dios, por lo tanto, no estaba en condiciones de satisfacer para el pecado del conjunto de la naturaleza humana; y un simple hombre también era igualmente incapaz...”. De ahí la providencial solución de la Encarnación: “Desde ese momento, la divina Sabiduría juzgó conveniente que Dios se hiciese hombre, de manera que una única y misma persona fuera capaz al mismo tiempo, de restaurar al hombre y de darle satisfacción”(cap. 200). Así, la Encarnación aparece como el presupuesto del “admirable intercambio” entre el pecado borrado y la gracia acordada. Para superar los límites de la teoría anselmiana, demasiado jurídica, donde la “sobreabundancia” de los méritos de Cristo queda en cierta manera extrínseca en relación con la realidad del pecado que hay que suprimir, santo Tomás introduce la noción de *gratia capitis*, la gracia santificante de Cristo-cabeza (Nuevo Adán) que vuelve a surgir en plenitud sobre los elegidos. Esto no significa que él sostenga la teoría según la cual el “Cuerpo místico de Cristo” se habría constituido exclusivamente por medio de la Encarnación, según la visión sin matices que a veces se le atribuye a los Padres griegos. La inclusión de la humanidad, y en particular de la Iglesia, en Cristo, no se produce en razón de la relación orgánica que une el Cuerpo con la Cabeza, de manera puramente física, si se puede decir, sino más bien por la acción libre del Aquel que toma sobre sí y expía el pecado del mundo (la *gratia capitis* es eficaz únicamente para la Pasión: santo Tomás, III q 48, 1 c y ad 2). Reencontramos aquí la enseñanza de los Padres que ligaban íntimamente la Encarnación y la Redención: “Christus mori missus, nasci quoque necessario habuit, ut mori posset”, declara Tertuliano (*De carne Cristi*, 6). Y León el Grande explica este pensamiento: “In nostra descendit, ut non solum substantiam, sed conditionem naturae peccatricis assumeret; nec alia fuit Dei Filio causa nascendi quam ut cruci posset affigi” (*Sermo* 71,2).

La naturaleza que tomó el Hijo de Dios no sólo es completa, con un cuerpo y una alma sensible y racional, sino que también pertenece, como la nuestra, a la raza de Adán. Puesto que la naturaleza humana que tenía necesidad de una purificación era la naturaleza corrompida en Adán, “era necesario que Cristo recibiera una carne cuya materia viniera de Adán, a fin de sanar, al tomarla, la propia naturaleza humana” (q 31,1; cf. 31,7). En efecto, Dios quería extraer de la naturaleza corrompida por el pecado, lo que serviría para toda naturaleza; a fin de que fuera respetada la justicia, que exige que el que ha pecado de satisfacción. De esta manera, Cristo es sometido como noso-

tros a las penalidades de la tierra: a las deficiencias corporales que los hombres reciben del pecado original, a las pasiones del alma (sin por eso que éstas dominen la razón) y sobre todo a la necesidad de morir, todas éstas, causas de sufrimiento involuntario, que forman parte de nuestra naturaleza infectada por el origen que ella recibe de Adán. Sin embargo, es voluntariamente que él quiso cargar, en su naturaleza humana, todas esas pruebas, anunciando la Cruz. Al venir a este mundo para tomar sobre sí la pena debida al pecado del hombre, él deseaba “asumir una carne sometida a las discapacidades humanas, a fin de poder, en ellas, sufrir y ser tentado, y por este medio socorrernos (q 14, 1 sed c.) En las penas que el hombre padece en su carne por el pecado, él encuentra la materia de una satisfacción que de provecho a todos. Las deficiencias propias de la carne de pecado” (Rom 8,3) que él asumió sobre sí, son como una anticipación real de la pasión y de la muerte redentoras. Unidas a éstas, ellas tienen una significación expiatoria. En efecto, sin dejar de ser de nuestra raza, Cristo es, él mismo, puro de todo pecado y, a partir de ahí, capaz de satisfacer por las faltas de todos. (cf. q 15, 1 e ad 3; ya q 4, 6 ad 1 y 2). Al asumir la raza de Adán, el Verbo hizo con su humanidad una hostia que pudiera dar satisfacción justamente para el hombre que ha pecado: Adán y todo el género humano. (cf. Os 4,8 y Is 53,6).

2. El diseño de amor trinitario

La Biblia no considera la hipótesis de una humanidad no pecadora que no tuviera necesidad de redención. El propio Santo Tomás, después de haber escuchado con atención la tesis que Duns Scoto hizo célebre, la excluye luego categóricamente de su enseñanza de la Escritura y de la Tradición (III q 1,3). Recusar esta hipótesis no conduce sin embargo a ligar estrechamente la Encarnación redentora con la caída original. Inspirándose en los *Ejercicios espirituales* de San Ignacio (nn. 101ss), H.U von Balthasar amplía las perspectivas hacia arriba: él remite el drama de la relación entre la libertad finita y la libertad infinita, al deseo salvífico primordial de Dios mismo. En el Hijo encarnado para nuestra salvación, nos es dado a comprender que “Dios es amor” (1 Jn 4,8) y que tal es el motivo de su necesidad de amar un mundo que él mismo no es, así como también su decisión de dejarse afectar por él hasta comportarse, como lo dice Ignacio en la última contemplación de los *Ejercicios*, a la manera de “alguien que realiza un trabajo laborioso” (n. 236). El pecado del hombre no sorprendió a Dios como un acontecimiento inesperado frente al cual él tuvo que tomar, de improviso, nuevas medidas. El acto de creación está sólidamente fundado en el amor intratrinitario, con todo el drama que comienza con él. La obertura de ese drama ha comenzado desde siempre en Jesucristo, su figura central. En él, el Hombre-Dios, “abrumado”

(n. 236) por las “pruebas, las angustias y los dolores que soportó desde el momento en que nació hasta el misterio de la Pasión” (n. 206), este amor trinitario es el que a la vez se esconde y se manifiesta a los ojos de la fe. “Todo fue por él y nada de lo que fue, fue sin él” (Jn 1,3). En el plano original de la creación está contenido por adelantado el “Cordero de Dios” (v. 29) un “cordero predestinado antes de la fundación del mundo” a ser “sangre preciosa” (1 P 1,19s.), vida entregada por amor, el Bien-amado, por cuya sangre somos liberados” y predestinados a ser para Dios Padre “hijos adoptivos” (Ep 1,4-7). En él se revela, al mismo tiempo que las profundidades de ese amor, la libertad que está en el corazón del misterio divino, una libertad que es acontecimiento real, decreto tomado y ejecutado. “Dios (igualmente Dios encarnado)”, sigue explicando el teólogo de Bâle, “solo puede ser tocado pasivamente si esto corresponde con el antecedente de la libre decisión de su voluntad activa” (TD IV 200). Así se presenta como lógicamente necesario “posicionar en él una libertad inconcebible, que le permite hacer más y ser diferente de lo que la creatura (en función de su noción de Dios) podría esperar de él (H III/2,2 197): la libertad de tomar la decisión incomprensible que representa el “despojo” de la “condición divina” (Ph 2,6-7).

Balthasar siempre vuelve nuevamente a llamar la atención de sus lectores sobre esta decisión primordial. Citemos, entre muchos otros textos, esta bella página extraída de *Triple corona*:

Todo procede del decreto de salvación del Padre, en Dios, en tanto que el Hijo y el Espíritu proceden eternamente de su bondad fecunda. No como servidores o súbditos, sino como iguales en el ser, por lo tanto asociados por igual desde el origen, con el plan de gracia del Padre sobre el mundo, concordando con este pensamiento que finalmente no puede ser nada otro que la bondad siempre más grande. Ésta se ha transmitido desde toda la eternidad al Hijo y al Espíritu que les es común; ella por lo tanto solo puede expresarse para el mundo de manera trinitaria: el Hijo está de acuerdo y se compromete él mismo a manifestar en actos –hasta la muerte en cruz– esta bondad del Padre; el Espíritu está de acuerdo y se compromete él mismo a ponerse plenamente al servicio de ese amor del Padre que se prodiga en la oblación de su Hijo” (Kr. 13-14).

La venida del Hijo en el mundo, para salvarlo del pecado y de la muerte es, por su parte, un acto libre y un supremo testimonio de amor hacia su Padre. Las tres persona divinas deciden la Encarnación, concebida de un solo golpe hasta sus últimas consecuencias. El Espíritu Santo, testigo irrevocable de esta común deliberación, garantiza en cierta manera la ejecución (cf.

Mt 1,20; Lc 1,35). En cuanto al Hijo, él se ofrece por sí mismo para su ejecución, recibiendo su cuerpo del Padre, según la alusión a la Encarnación que el autor de la epístola a lo Hebreos ve en la versión griega del Ps 40, 7-9: “Al entrar en el mundo Cristo dijo: por el poder del Espíritu Santo “tú me has labrado un cuerpo”; “he aquí que he venido para hacer, oh Dios tu voluntad” (Heb 10,5 ss). Él no se encarna a sí mismo, no toma por sí mismo la naturaleza humana con la que se revestirá, sino que, por una libre decisión de amor, él “se deja llevar por el Espíritu Santo, como la ‘semilla’ del Padre, en el seno virginal” (Cr 39). El camino que lo lleva del seno del Padre eterno al seno de la Madre temporal es un camino de obediencia, sigue explicando Balthasar. El quiere, a instancias de los hijos de los hombres “*ser* concebido del Espíritu Santo” –a quien le incumbe el rol activo–, dejándole a la Virgen, en un mismo movimiento, la tarea de concebirlo.

3. La persona teodramática de María

La revelación del decreto de la Encarnación tiene lugar en la anunciación hecha a María (Lc 1,26-38) que, en su límpida simplicidad, de golpe desvela su dimensión trinitaria. “El Señor es contigo”: el Dios de Israel que ella conoce, el que Jesús llamará más adelante de manera totalmente especial, su Padre, el Padre en su bondad inmemorial, el Padre de quien todo procede; no sólo este decreto, sino también, como lo va experimentar la Virgen, el Hijo y el Espíritu Santo. Ante su turbación, debida al carácter completamente incomprendible de este saludo que la deja como boquiabierta, el ángel Gabriel responde: “He aquí que darás a luz [...] al Hijo del Altísimo”: el Hijo designado por el epíteto clásico de rey hijo de David, y, al mismo tiempo más que él, el Hijo “resplandecimiento de la gloria de Dios y expresión de su ser” (Heb 1,3). Impresionada por este anuncio completamente inesperado, ella no sabe qué decir y pregunta cómo debe comportarse. Viene entonces la directiva decisiva: “El Espíritu Santo te cubrirá con su sombra”, inmediatamente acompañada por la justificación de este acontecimiento impensable: “es por eso que el que va a nacer será santo y será llamado Hijo de Dios”. Es el Espíritu divino, común al Padre origen de la misión y al Hijo obedeciendo a ésta por libre amor. Nunca hasta ahora se había unido de manera tan íntima a una creatura. Entre María y él se instaura una relación misteriosa que explica el rol privilegiado que ella tiene en la Encarnación.

Balthasar (cf. HC 143), excluye, por empezar, ciertas fórmulas que se encuentran aquí y allá en la abundante literatura de la mariología popular. La que el concilio de Épheso, bajo la presidencia del patriarca de Alejandría San Cirilo, llama “*théodocos*”, “Madre de Dios”, no debe ser designada, según él,

ni como la esposa del Padre, ni como la esposa del Espíritu Santo, ni como la de la Trinidad, porque todas estas apelaciones van en contra del dato bíblico. En efecto, la escritura solo aplica el término "esponsal" a la relación Cristo-Iglesia, y lo hace particularmente allí donde la Iglesia es presentada como "inmaculada, sin mancha" (Ep 5,27). Por otra parte, contra las tentaciones gnósticas hay que sostener que la fecundación realizada constituye un proceso auténticamente corporal, en el cual participan a la vez, las tres Personas de la Santa Trinidad, y principalmente el Padre, que esconde la "semilla" del Hijo en el seno virginal, pero no directamente, sino por intermedio del Espíritu Santo que opera como ejecutor del decreto trinitario.

Sin embargo, éste no es solo el portador obediente de la semilla divina sino que, al conformar ante todo la actitud de María a las exigencias objetivas de la misión del Hijo, él actualiza su concepción en el seno virginal. Es necesario que el sí de la anunciación sea, desde el primer instante de la Encarnación del Verbo, un sí universal. En efecto, explica Balthasar, María debe estar plenamente de acuerdo con su destinación cuyas dimensiones son ilimitadas: ella tendrá que acompañar a su Hijo en su camino desde el comienzo hasta el final, sea cual fuere este final. En ella, la Hija de Sión, es todo Israel que está llamado a personificarse y a superarse en una palabra sintética que exprese el perfecto consentimiento al designio de Dios. Es más, hay que postular "hace falta que en algún lugar sea pronunciado, en nombre de la humanidad entera, un sí, interiormente sin límites, a la totalidad de la última Palabra de Dios que trasciende siempre de manera nueva toda comprensión, un sí que, en su consentimiento sin reservas, la recoja hasta el final, en una meditación que busca comprender (Lc 2,19.15) y acompañar, lo que desencadena un proceso histórico interminable" (H III/2,2 85). Con estas palabras, el teólogo trata de indicar las condiciones para que se logre el "admirable intercambio" del que se habló más arriba. La solución a la que él apunta va más allá que la solución agustiniana, según la cual una gracia deferente trabaja para retirar el pecado de nosotros y se dedica a provocar nuestros actos libres. Según él, la participación activa del hombre en su propia redención es esencial. El compañero humano por el cual sufre el Hombre-Dios, debe no solamente aceptar plenamente este intercambio y decir un sí que, librado a sí mismo, él nunca hubiera podido encontrar, sino cooperar de alguna manera con la obra de su propia salvación. Si Dios le perdonara al hombre porque éste es incapaz de saldar su deuda, éste seguiría siendo por toda la eternidad un ser indigente y en consecuencia, desgraciado. El acto de la sustitución no puede consistir en imputar al culpable, de manera jurídica y exterior, los méritos de Cristo. En este caso, él seguiría siendo no sólo unilateral sino extrínseco. Por el contrario, él debe permitir de un modo u otro, a aquel de quien proviene la falta, pagar con sus propios fondos. El sí que, en la movencia de

Espíritu Santo pronuncia la Santísima Virgen en la Anunciación, responde con estas condiciones. Presentar la naturaleza y las dimensiones esenciales nos permitirá discernir el rol de María en la Encarnación. Varias cuestiones, íntimamente ligadas aunque diferentes, se implican aquí: la calidad de su sí personal, su significación para el conjunto del género humano, y ante todo la pertenencia de María a la raza del primer Adán pecador. Antes de abordar estas cuestiones diremos una palabra acerca del privilegio de su inmaculada concepción.

Es bien conocido que la tradición de Oriente, sin dejar de celebrar en María la Totalmente Pura y la Totalmente Santa, le atribuye al mismo tiempo faltas de las que tuvo que purificarse durante su vida (en el seno maternal, en su nacimiento o en la anunciación, según las interpretaciones), o en todo caso, según la explicación de S. Boulgakow (ver *Le Buisson ardent*), una potencialidad de pecado, sin influencia real sobre su querer. Mas que ver ante todo en el pecado original un castigo debido al pecado de Adán, la Tradición de Occidente lo interpreta, en la corriente de Agustín como un pecado análogo al pecado personal: un estado de privación de la gracia que prolonga sus efectos en el bautizado bajo la forma de inclinación al mal. La caída original no provocó simplemente un alejamiento de Paraíso terrenal, sino también, por necesaria consecuencia, una proximidad y aún una intrincación entre el pecado de origen y los pecados producidos por la mala concupiscencia de los individuos. Así, estima Balthasar, no es posible establecer una separación exacta entre las consecuencias no pecaminosas y pecaminosas del pecado original. En esas condiciones, conviene que se excluya la interpretación restrictiva de la Tradición oriental y se afirme, como lo repitió el Concilio, que María fue “enriquecida desde el primer momento de su concepción con una santidad radiante absolutamente única”, que ella “está indemne de toda mancha de pecado, habiendo sido labrada por el Espíritu Santo, y formada como una nueva creatura” (*Lumen gentium* 56). Este privilegio, sin embargo, no le quita nada de su solidaridad para con la comunidad de los pecadores que necesitan salvación. Diremos más bien que, por el contrario, esto la hace aún más sensible a los sufrimientos de la descendencia de Adán. ¿Cómo comprender esta paradoja? Como bien lo había captado ya Duns Scoto (*Scriptum oxoniense, In IV. Sent.*, lib. III, dist.3, q. 1), María no fue eximida de la falta original en tanto que transmitida a través de la vida comunicada por sus padres, sino en tanto que desde el primer momento de su concepción, se operó una tal santificación por la gracia de Cristo que ella fue preservada de toda existencia en un estado irregenerado.

4. Un sí necesario para la creación y la Redención

En su poema *L'Eternel Féminin*, escrito en 1918, el padre Teilhard de Chardin le atribuye a la Virgen María el rol expresamente femenino de atraer al Salvador por su belleza.

*A Dios yo lo atraje hacia mí, mucho antes que vosotros...
Mucho antes que el Hombre haya medido la extensión de mi
poder y adivinado el sentido de mi atracción, el Señor ya me
había concebido toda entera en su Sabiduría; y yo había con-
quistado su Corazón.*

*¿Creen que sin mi pureza para seducirlo Él hubiera jamás des-
cendido, carne, en medio de su Creación?*

Sólo el amor es capaz de mover al ser.

*Por lo tanto, Dios, para poder salir de sí, debía anteriormente
arrojar delante de sus pasos un camino de deseo, expandir de-
lante de Él un perfume de belleza.*

*Es entonces cuando él me hizo surgir, vapor luminoso, en el
abismo entre la Tierra y Él, para venir, en mí, a habitar entre
vosotros.*

*¿Comprenden ustedes ahora el secreto de vuestra emoción
cuando yo me acerco?*

El padre Henri de Lubac cita este canto lírico dedicado a la que ejerce en plenitud la función unitiva propia de lo "Femenino", y muestra su carácter completamente tradicional en la concepción católica (*L'Eternel Féminin*, París, 1983, 46ss). El poema es un himno al principio femenino presente en la creación, al encanto que él ejerce desde las regiones inferiores de la materia, a través de zonas del viviente y hasta la realidad humana, e incluso divino-humana. En su comentario, de Lubac le acerca otro texto, extraído del *Milieu divin* (p. 168), donde el padre Teilhard expone nuevamente su visión del misterio de la Encarnación, uniendo aquí también, pero con más sobriedad, el eros al ágape en su concepción del amor divino:

*"¿Hemos meditado alguna vez el sentido del misterio de la Anun-
ciación? Cuando llegó el momento en que Dios resolvió realizar ante nues-
tros ojos su Encarnación, fue necesario que suscitara anteriormente en el
Mundo, una virtud capaz de atraerlo hasta nosotros. Él necesitaba una
Madre que lo engendrara dentro de las esferas humanas. ¿Qué hizo enton-
ces? Creó a la Virgen María, es decir, hizo aparecer sobre la Tierra una
pureza tan grande que, en esta transparencia, pudiera Él concentrarse hasta
aparecer como Pequeño Niño".*

Siguiendo el mismo himno, significativamente dirigido “à Béatrix” (alusión a la Béatrice de Dante de la que al mismo tiempo el autor quiere distinguirse), las coloraciones sensuales que podrían sorprender al auditorio se disipan completamente delante de la imagen de tipo platónica, de la Virgo-Mater a la que está asociada la Iglesia, con María, cumplimiento insuperable del principio femenino:

*...Ubicada entre Dios y la Tierra como una región de mutua atracción, yo los hago venir el Uno a la otra, apasionadamente...
Hasta que en mí tenga lugar el encuentro en que se consuma la generación y la plenitud de Cristo a través de los siglos.
Soy la Iglesia, Esposa de Jesús.
Soy la Virgen María, Madre de los humanos.*

Generación y plenitud: esta dos palabras, explica de Lubac (*ibid.*, p. 48) no fueron elegidas sin intención. “La primera apunta al cuerpo de carne animado por el Verbo, nacido de la Virgen María; la segunda, su Cuerpo místico, nacido de la Iglesia. María y la Iglesia son la una y la otra virgen y madre, y, como no hay más que un solo Cristo, ellas en cierta manera se identifican en su función maternal”. Idea completamente tradicional, decíamos, que ya se encuentra en los Padres. Como lo dice San Ireneo, el nacimiento virginal de Jesús “que fue entregado por Dios en signo de salvación, contra toda espera” se prolonga en la “regeneración [de los creyentes] por medio de la fe”, en el nuevo nacimiento [...] que tuvo lugar en el seno de la Virgen” (*Adv. Haer.* IV 33,4). Esta idea de la unidad profunda que existe entre el seno inmaculado que engendra la Cabeza y el que engendra los miembros de la Iglesia, está en el centro de la dogmática católica; el Concilio Vaticano segundo, hace notar con placer el teólogo jesuita, la consagrará por su constitución *Lumen gentium* (cf. *Paradoxe et mystère de l'Église*, Paris, 1967, 103-108 y 112-119).

Para medir toda la amplitud, puede ser útil recurrir al tema, tan apreciado por el padre Louis Bouyer (cf. *Sophia ou le Monde en Dieu*, Paris 1994), de la “Sabiduría de Dios” en el cual éste discierne como el principio hermenéutico de la Economía de la creación y de la adopción divina. La intuición que el autor cree encontrar en el *De Veritate* de Santo Tomas y que se inspira, según él mismo confiesa, en la conocida obra de S. Bulgakov sobre el mismo tema, se resume en algunas palabras:

“Al engendrar eternamente a su Hijo único, el Padre concibe simultáneamente a toda la creación y a su devenir, como que finalmente debe desposar al Hijo en su propia filiación, y, por eso mismo, participar toda entera en el “Don” por excelencia que es el Espíritu del Padre, como Espíritu de filiación. De esta manera, la predestinación efectiva de María a la

maternidad divina, respecto del Hijo eterno del Padre invisible, era como un bosquejo que transformaba a la Virgen María en Trono de la Sabiduría: estas 'Nupcias del Cordero' respecto de la Iglesia de los rescatados y de todo el cosmos con ella, aparecen como la revelación última, en su consumación, de toda la santa Sabiduría de Dios" (ibid., 8).

Así, María aparece, en la cima de la historia, como la Sabiduría creada, la Virgen que se vuelve Madre al hacer suyo al Hijo del Padre eterno y al preparar de esta manera el nacimiento de la Iglesia de los predestinados a la adopción filial, la Esposa, igualmente virgen y madre. Si recordamos lo dicho más arriba acerca del decreto divino de la Encarnación podremos evitar caer en una interpretación "gnostizante" de esta visión "sofiológica". La creación fue hecha en miras a Cristo y concretamente a su encarnación; en la eterna disponibilidad con la cual el Hijo está en el acto listo para rescatar el mundo de todas las consecuencias nefastas de la libertad finita, ella incluye desde el origen la garantía de la victoria final. El seno que acoge toda la realidad del mundo y la encarnación del propio Cordero está incluido en el interior de la misión del Hijo, que lo hizo posible, y que ya ha como retomado desde siempre todo no de la libertad finita. Según los términos de Balthasar: "El intento de quien quiere expulsar a Dios fuera de la finitud para no tener que recibir de él, sino más bien fecundarse a sí mismo, queda desarmado desde el interior por la 'Sabiduría pobre' ['creada' o 'engendada': Pr 8,22], que era la 'premisia de su actividad' y que, en la creación, dijo ya desde siempre sí a Dios y a su Palabra fecundante" (TD III 336). El sí de la Virgen en la anunciación aparece de esta manera como un eco a la ofrenda eterna del Hijo al Padre en la creación; él es ese eco fiel, porque es la obra de Dios y no primeramente de la creatura. En ese sentido hay que decir con Teilhard de Chardin y Bouyer, que él preexiste antes que el plan de la creación.

¿Cómo comprender esta afirmación paradójica? Antes de profundizar más la naturaleza de este sí mariano, indicaremos brevemente la solución que propone Balthasar a esta difícil cuestión. (cf. p. ex GF 329-330). Así como el hombre, en el segundo relato de la creación, contenía al comienzo a la "mujer" que fue sacada de su costilla (Gn 2,21-23), así el Verbo, Salvador del mundo, viene a la tierra con sus potencialidades tanto femeninas como masculinas. Respecto del Padre, él vive eternamente una receptividad que nosotros podemos calificar de "femenina", pero porque el Padre está totalmente desposeído en su Hijo, éste vive contemporáneamente respecto de él una actividad "masculina" que dice su total igualdad correspondiente. Sin embargo, en la primera y fundamental kénosis de la Encarnación (Ph 2,7), él no se presenta como un Adán primordial que contendría ambos sexos, y en este sentido toda la humanidad, sino como un hijo del hombre ("eis", en Ga 3,28

es ¡masculino!), de sexo masculino, que quiere “nacer de una mujer” (4,4). De esta manera, él funda en el acto su necesidad y quiere que así sea, de una respuesta femenina. No siendo activo en la Encarnación, él todavía no es el Esposo, sino que vive ya una libre dependencia respecto de lo que sólo una mujer puede darle. Así como él incluye a la humanidad entera, así también el sí de María está él mismo comprendido en su propio sí eterno al Padre (el de Cristo), al modo como la receptividad femenina es la imagen de la receptividad intradivina.

5. El “sí” de la primera Eva

Entre los autores contemporáneos, es probablemente Adrienne von Speyr quien mejor captó el sentido de este estado de apertura mariana de la creación desde la eternidad -lo que el teólogo de Basilea conceptualizará después de ella bajo el término abstracto de “principio mariano” (cf. TD II/2 269-276). Su reflexión parte del Prólogo de San Juan donde Creación, Encarnación y Redención se unen en un único plan. “Al principio era el Verbo... Todo fue hecho por él... él vino a su propia casa y los suyos no lo acogieron. Pero a los que lo recibieron...” (Jn 1,1-12; cf. Col 1,15-18). En alguna parte sobre la tierra debe haber una respuesta exacta al Verbo, y no en cualquier parte sino precisamente allí donde el propio Verbo se presenta. En cuanto a él, “el Hijo quiere rescatar el mundo para el Padre. Esta redención se opera por la Pasión, donde él carga con todos los pecados como si fueran suyos, y donde el Padre reconoce en él a todos los pecadores” (*María in der Erlösung*, 8). Es necesario que sea recibido; de lo contrario, no vendría a nosotros. “Y por lo tanto es concebible que el Padre y el Espíritu muestren de golpe al Hijo la eficacia de la Cruz. En esto, María Madre es desde el comienzo un regalo que el Padre y el Espíritu le hacen al Hijo, un adelanto. El Padre y el Espíritu muestran al Hijo lo valioso del camino que él se propone emprender, al pre-rescatar a la Madre en miras a la Cruz -lo que finalmente significa: a partir de la Cruz” (*Ibid.*). Comparándola con Eva, San Ireneo veía en María la que había desanudado por su fe lo que ésta había anudado por su incredulidad: “El nudo debido a la desobediencia de Eva, se desanudó mediante la obediencia de María” (*Adv. Haer.* III 22,4). En este sentido, él podía celebrar en ella la “causa de la salvación”. Adrienne da un paso atrás e invierte audazmente las perspectivas, al considerar a María como la verdadera primera Eva; con esto ella funda radicalmente toda salvación en el designio trinitario. “María, la pre-rescatada, ya es operante en tanto que presente en el plan de Dios [...]. Cuando Dios Padre comienza con María y su pre-redención, la realización de su plan está ya ahí, con ella, por decir así. En María se encuentra la idea del hombre perfecto, que Dios tenía en vista en el momento de la creación del primer hombre, de tal modo que María

finalmente no es la segunda sino la primera Eva, la Eva no caída, que ve como la segunda Eva cae" (Ibid., 9-10).

Como la Sabiduría, Cristo es "imagen de Dios" (Sg 7,26); preexistiendo a toda creatura, él toma una parte activa en la creación y conduce a los hombres a Dios (Pr 8,22-36). Por la Encarnación y la Redención del Hijo, la creación adquiere una nueva vitalidad en él, "el primer-nacido de una multitud de hermanos" (Rm 8,29), una nueva plenitud. Este rol universal de Cristo (cf. igualmente He 1,1-4), "nuevo Adán" (Rm 5,12-21; 1 Co 15,45ss), Adrienne lo interpreta, no sin semejanza con la intuición de L. Bouyer (*op. cit.*, 152), estrechamente vinculado con el de María, la nueva Eva, primer producto, perfecto, de la Redención, que representa la idea original del hombre. De tal manera que, la Pre-redimida se encuentra íntimamente asociada al Redentor y coopera con la obra de la creación.

Puesto que la redención es la edificación de la verdadera creatura, el hecho [para María] de ser co-redimida no debe ser separado de una participación en la creación. Seguramente, María no está presente el día de la primera creación. Pero le es dado cooperar allí donde se trata de aportar una corrección a la creación, de levantar a Eva. Para ser capaz de esto, ella es concebida sin pecado original, en esta gracia que Adán y Eva poseían antes de su caída, en esta gracia también que el Hijo posee como Redentor y a la cual él hace participar a su Madre. Sin embargo, para que pudiera volverse realmente co-redentora, el Hijo debe desparramar el ser de María ya en la Antigua Alianza. No solo quiere poder remontar hasta el propio Adán en él mismo, sino igualmente remontar hasta Eva en María. No basta que el hombre sea redentor y redimido, es necesario que la mujer sea redimida desde el origen y por ello co-redentora. (*María in der Erlösung*, 33).

En la descendencia de Eva, Dios destinó a María a ser la Madre de su Hijo. Si el ángel Gabriel dice de ella al saludarla, que "tiene la gracia de Dios" (Lc 1,28) es porque, como hemos explicado, ella es "el fruto más excelso de la Redención" (*Sacrosanctum Concilium*, 103). En consecuencia hay que afirmar que María sólo difiere de los otros cristianos en tanto que el don de la obra redentora le ha sido confiada de manera más intensa. Si bien su Hijo no tuvo que expiar por ella como lo hizo por nosotros, puesto que ella no cometió pecado alguno, esto no significa que en su Pasión, él no haya merecido para ella como mereció para nosotros. Para ella, la obra redentora consistió en preservarla de todo pecado original, en haberla protegido del estado que, para el conjunto del género humano, resulta del acto de nuestros primeros padres, y en función de lo cual ella, como nosotros, hubiera podido cometer pecados actuales. El privilegio conferido por el Espíritu Santo en previsión a los méritos de Cristo, de su concepción inmaculada no debe ser

entendida como un simple resultado, sino más bien como el poder efectivo de su fecundidad.

Como en nosotros después de ella, la gracia, al unirla a Cristo con un amor activo, es, en la Virgen, la fuente de todos sus méritos; asegura desde el comienzo el carácter sobrenatural de todos sus actos y por lo tanto su valor delante de Dios y delante de los hombres. Ahora bien, este privilegio, lejos de alejarla de los pecadores, la ha puesto más profundamente en comunión con ellos en su Hijo. En efecto, como lo observa pertinentemente Balthasar, “la falta aísla y neutraliza la solidaridad efectiva (*in eadem damnatione*, Lc 23,40, no se es solidario) la inocencia hace posible tanto el hecho de no poder amurallarse contra el movimiento de compasión, como el mismo deseo amoroso de compadecer” (TD II/2 298). “Su solidaridad con la humanidad debería en última instancia[...] fundarse sobre la pro-existencia del Hijo, ésta pro-existencia que su acción de liberación invita a vivir [...] a destiempo a todos los cristianos.[...] Al descender de padres humanos en la imagen de Adán, María poseía una co-existencia que la gracia de Dios intensificó en el acto en una pro-existencia. Así, la participación natural en los sufrimientos y en las discapacidades inherentes a la naturaleza humana no es abolida sino revestida de golpe por el índice de una fecundidad que proviene de Cristo” (*Heilig öffentlich Geheimnis*, in *Communio* 7 [1978] 7).

6. La fecundidad maternal de la Virgen en la Encarnación

En su realidad viviente, la Virgen Madre, ya lo hemos hecho notar varias veces, debe ser considerada como la quintaesencia de la Iglesia naciente. Podemos recordar al respecto la fórmula feliz de Isaac de l'Etoile, que el padre de Lubac contribuyó a revalorizar: “quod de virgine matre Ecclesia universaliter, hoc de virgine Maria singulariter; et quod de virgine matre Maria specialiter, id de virgine matre Ecclesia generaliter” (*Sermo* 51). “Primera” y nueva Eva, María es el prototipo de la Iglesia, del Pueblo de Dios que engendra al Mesías y a los creyentes (cf. Ap 12,2). Siendo que aquí se trata específicamente de su rol en la Encarnación, no debemos desarrollar este punto. Sin embargo, al terminar, conviene destacar al respecto un hecho decisivo. En la Encarnación redentora de Cristo están incluidos todos los hombres sin excepción. La gracia que les es procurada por ello es eficaz antes mismo que éstos la reconozcan como tal, por un acto de fe. Esta inclusión proviene de una operación de Cristo solo y no de su Cuerpo místico que recién será formado como un fruto de ésta. Sin embargo, el Nuevo Adán quiso asociarse desde el origen a la Nueva Eva, al elevar su sí al rango de elemento co-constitutivo de la Encarnación. Cuando ella pronuncia ese sí, en la anun-

ciación, María no lo hace para nada en nombre de la Iglesia. En cierta manera, ella ahí actúa en nombre de la humanidad entera, en nombre de todos aquellos que todavía no pueden pronunciar ese sí: "*Per annuntiationem expectabatur consensus Virginis loco totius humanae naturae*", "la anunciación pedía el consentimiento de la Virgen representando toda la naturaleza humana" (S. Tomás, III q 30,1; cf. S. Bernardo, S.4 *Super missus est* 8). Pero en esto, ella actúa eminentemente en su nombre personal, mediante un acto de fe espiritual que le confiere un lugar único en la economía de la salvación. El Magisterio reciente subrayó en varias oportunidades, en la huella del concilio Vaticano II, el rol activo que ha tenido María en la Encarnación, poniendo en evidencia su libre "aceptación" (*Lumen gentium* 56), su "cooperación absolutamente sin igual por su obediencia, su fe, su esperanza..." (*Ibid.* 61).

¿Pero cómo entender precisamente ese rol activo sin comprometer la unicidad cristológica del "pro nobis"? Para plantear la cuestión en términos clásicos, ¿dicha cooperación se extiende a la producción de la unión hipostática, según la opinión que descartan decididamente un Juan de santo Tomás (*in Illam S. Thomae*, q II, disp V, a 3) y otros teólogos (p. ex. los *Salmaticenses*) del s. XVII? El argumento contrario a esta opinión es bien conocido; se inspira en la idea agustiniana mencionada al comienzo según la cual el seno de la Virgen sería el simple "lugar" de la unión: lo que hace subsistente la humanidad de Jesús, es únicamente la hipóstasis del Verbo, con exclusión de toda co-causa creada. A esta objeción ya dimos más arriba un bosquejo de respuesta, especialmente la identidad del nuevo Adán. Retomemos una última vez los elementos de solución sugeridos, para explicitarlos un poco gracias a preciosas indicaciones de Adrienne von Speyr. Esto nos llevará a contornear aún mejor el rol central de María en la Encarnación.

En tanto que portador de la naturaleza humana el Hijo eterno no está ciertamente sometido a ningún cambio; no se puede afirmar que "el Hijo único que está en el seno del Padre" (Jn 1,18) sea nacido de María según su naturaleza divina. Pero según la fórmula de II Concilio de Constantinopla, en tanto que, "descendido del cielo, él se encarnó en María santa y gloriosa, madre de Dios siempre Virgen", él es "nacido *de ella*" (DS 422) y no solo en ella. Como observa justamente Balthasar (SV 171): "El Espíritu Santo trae la Palabra para que se encarne en el seno de su existencia creyente" y al hacer esto, requiere de ella una respuesta existencial de toda su persona, espíritu y cuerpo, una respuesta, agrega, que es imposible de "descomponer en dos partes: una parte espiritual, su consentimiento activo de fe, y una parte carnal, su utilización pasiva como seno de la Encarnación de Dios". Es la razón por la cual, según el teólogo, en función de la realidad dada a su perpetua virginidad interior, íntimamente ligada a su fe espiritual, la Servidora del Se-

ñor participa activamente en la constitución de la unión hipostática. Repitámoslo: Cristo no quiso cumplir sólo la obra de la salvación; tampoco quiso estar sólo en su estado único respecto del Padre, sino asociar con él a la que fue su primera cooperadora. Entre su estado y el suyo, sin embargo, permanece una distinción fundamental. El sí del Hijo precede y determina el comienzo de su vida terrenal, de manera que hay que decir que Jesús nace, de golpe, en la misión y para la misión, siendo en persona la misión eterna del Padre. María, por el contrario, nace como una hija de la tierra y, aunque pre-redimida (en tanto que Inmaculada Concepción), ella debe madurar hasta el momento en que recibirá su misión y podrá formular el pleno consentimiento que ella le da. El sí que María pronuncia en la anunciación es la llave del misterio de su vida; en él se revela la paradoja de su maternidad divina.

Una página sorprendente de Adrienne, la que abre su primer libro *La Servante du Seigneur*, destaca el carácter a la vez histórico y ontológico de ese sí; ella nos servirá de conclusión. El sí de María, sugiere la autora, no marca sólo su vida futura, sino que también arroja su luz sobre todo su pasado, porque él expresa el fundamento de su existencia frente a Dios, una existencia semejante al tablero sobre el cual Dios puede jugar como él quiere —pero sin le exterioridad que sugiere la imagen:

Semejante a un ramo atado en su centro, que se despliega en sus extremidades, la vida de María se resume en su sí; a partir de él, su vida recibe su sentido y su figura, ella se despliega hacia atrás y hacia delante [...]. Toda libertad se desarrolla en el abandono de sí y la renuncia a una existencia sin atadura. Y de esta libertad ligada nace la fecundidad [...].

El sí de María es ante todo una gracia. Ese sí no es simplemente su respuesta humana al ofrecimiento de Dios; a tal punto es una gracia que es al mismo tiempo la respuesta divina a toda su vida. Es en su alma la respuesta de la gracia a la gracia que ha sido depositada en su vida desde el origen. Pero también es la respuesta esperada de la gracia, que María da, al [...] ponerse a disposición del llamado en el abandono de sí [...]: en la fuerza de quien está lista para acoger toda disposición de Dios, y en la debilidad de aquella de quien ya dispusieron. [...]. Como palabra de gracia, su sí es eminentemente un acto del Espíritu Santo [...]. Al cubrirla con su sombra, el Espíritu que la inunda encuentra el Espíritu que habita ya en ella, y el sí de María estará como encerrado en el sí del Espíritu [...]. Primero será una palabra de su espíritu, sin que ella presienta aún hasta dónde llegan las intenciones de Dios de que se vuelva también una palabra de su cuerpo. (*Magd des Herrn*, Einsiedeln 1969, 7-9).

El don desmesurado de la Encarnación debía ser la respuesta a una espera desmesurada por parte de la creatura. Desde entonces, se requería una disponibilidad de naturaleza ilimitada, esta actitud interior a la que san Ignacio de Loyola invita al sujeto cuando le recomienda volverse "indiferente" (*Ejercicios espirituales*, n. 23). La indiferencia de María es fundamentalmente la misma y sin embargo totalmente otra que la de los cristianos, aún de los más perfectos. La nuestra es por la fuerza de las cosas una indiferencia de elección, lo que conlleva un límite, una exclusión (por ejemplo del matrimonio respecto de la virginidad consagrada). La de la Virgo-Mater es, por el contrario inclusiva. Ella no debe sacrificar nada porque ya lo ofreció todo. En ella todo está desde siempre decidido, pero no sin un acto personal de libertad. María esta fuera, más allá de toda opción. De esta manera, ella es capaz de acogerlo todo de las manos de Dios: todo, no en el sentido de cualquier cosa, según la voluntad particular de Dios, sino en el sentido de todo al mismo tiempo, y esto, con la misma espontaneidad con que ese todo le es ofrecido. Su indiferencia es la del amor más perfecto. Al don comunicado y personalmente recibido de esta indiferencia, le corresponde la maternidad divina, donde se expresa en plenitud su rol único en la Encarnación.

Traducción: M. France Begué