

Sugerencias sobre teología mariana

Es sin duda conveniente que dediquemos algo de atención a un reciente libro que sobre teología mariana acaba de publicar el Rvdo. P. Antonio Royo Marín, O. P. (1).

La fecundidad literaria del padre Royo Marín es desbordante. Aún no ha habido tiempo de acabar la lectura de su último libro, cuando ya aparece otro nuevo. Su tema es la espiritualidad, que presenta en sus diversas formas y facetas múltiples. Pero siempre piedad sólida, la que se basa en la Teología.

En este libro sobre la Virgen el padre Royo M. elabora un tratado de Teología mariana orientado a la espiritualidad práctica. Pretende evitar el peligro de un puro teorismo científico o de una dulzona espiritualidad. O, lo que es lo mismo, quiere juntar la seriedad y profundidad teológica con la espiritualidad práctica. A esto obedecen las cinco partes del libro: 1.^a, *Vida de María*, a base de los pocos datos rigurosamente históricos que poseemos y ambientales. 2.^a, *Los grandes dogmas y títulos marianos*, compendio de Mariología científica. 3.^a, *Ejemplaridad de María*, es un estudio de la vida interna de la Virgen: la acción de la gracia y la cooperación a la misma. 4.^a, *La devoción a María*, naturaleza, finalidad, frutos y necesidad por parte de todos nosotros. Es una exposición clara y muy bien cimentada. 5.^a, *Principales devociones y fiestas marianas*, recoge un florilegio de las principales fiestas aprobadas por la Iglesia y de sus devociones a María.

La primera parte, como afirma el mismo autor, es un resumen acertado de las vidas de María de William, Patsch y Gruenthaner.

Mayor interés ofrece la segunda parte por su contenido teológico. Aquí aparece el docto dominico, forjado en la Suma de Santo Tomás y sólidamente formado en Teología. Ha sido, sin duda, un acierto del padre Royo M. conservar el estilo de *tesis* o de *conclusiones* (como él las llama), porque con ello gana la claridad y fijeza de doctrina, que en último término es lo que ha de ilustrar los entendimientos. Y el autor se mueve con holgura, sin fatigar al

(1) ROYO MARIN, Antonio, O. P.: *La Virgen María. Teología y espiritualidad mariana*. Madrid, BAC, 1968; XII-517 págs., 20×13 cms.

lector con citas ni disquisiciones o disputas bizantinas; pero al mismo tiempo sin omitir cuestiones que a muchos hoy día desagradan, pero que nosotros seguimos admitiendo como útiles y tal vez necesarias en un estudio que haya de ser científico.

Así la cuestión del *principio fundamental o primario de la Mariología* (pág. 40-46), es una buena base para forjar una Mariología científica y sacar conclusiones que hagan avanzar los dogmas marianos ya definidos. Aquí nos permitimos disentir del autor al exigir, con otros autores, que el «Principio teológico» haya de ser una verdad de fe. Admitimos que no sirve para «principio» una «conclusión teológica» (como es evidente), pero puede darse una doctrina, por ejemplo, la corredención mariana, que no sea una «conclusión teológica» (como nosotros creemos que no lo es), ni tampoco una verdad de fe. Y sin embargo puede proponerse como un principio del que no se podrán sacar verdades o conclusiones teológicas que sean ciertas en virtud del principio en sí solamente probable, aunque pueden ser ciertas por otro lado. En el caso propuesto, la corredención mariana, en sentido estricto, no es cierta (aunque lo sea subjetivamente para muchos) y sin embargo de ella se deduce plenamente la Maternidad espiritual de María, el ser Madre de la Iglesia, la Asunción, etc., verdades que tienen ya una certeza en sí mismas. Un buen estudio de estas verdades puede llevar a la afirmación más cierta del principio de donde se deducen, ya que no se derivan necesariamente de la divina Maternidad.

Por esto precisamente muchos teólogos ponen «un principio compuesto» o «dos supremos principios» (estas dos posiciones de hecho coinciden). Y aún los que ponen un solo principio: María, Nueva Eva (pág. 43) en realidad ponen dos (o, en el supuesto del autor, ninguno, ya que no es de fe que María sea la Nueva Eva).

Además, teniendo que ser un principio de las demás verdades marianas, éstas *han de deducirse* de la primera, no meramente *apoyarse* en ella. En esto se basa la distinción entre «Principio» y «Fundamento», en que muchos no reparan. Para que una verdad sea fundamento de los demás privilegios, etc., basta que en el orden cronológico o de intención sea la base de los mismos. Tal es la divina Maternidad. En ella se *apoyan* todos los demás privilegios, pero no se *deducen*. No es absolutamente necesario que Dios colmase a su Madre de ciertos dones y privilegios que de hecho le concedió libremente; en cambio, no podía no concederle la gracia, etc. No es, pues, simplemente aceptable este párrafo que hace suyo el autor: «Así, pues, de la verdad fundamental de la maternidad divina se sigue todo lo demás. Por razón de su maternidad divina es la Nueva Eva, es Socia del Redentor, Corredentora, Mediadora de todas las gracias, Madre del Cuerpo Místico...» (pág. 45). Porque de la divina Maternidad no se sigue *necesariamente* la asociación a la Redención, ni la Corredención en sentido propio, ni

la Mediación dicha, etc., razón por la que muchos niegan estos títulos a la Virgen. Ni basta notar que se considera la Maternidad «integralmente en sí misma», porque estos títulos los podía Dios haber concedido a cualquiera otra creatura que no fuese la Madre de su Hijo Encarnado, y podía no habérselos concedido a Ella.

Al hablar de la *Virginidad* de María (nn. 61-63) habríamos deseado una más amplia explicación bíblica. Estamos plenamente de acuerdo con el autor en que el objeto de la fe, en este caso, es la integridad física o virginidad material. Pero creemos necesario enterar al estudioso moderno de las tendencias actuales tan arraigadas en muchísimos que se llaman, y figuran, teólogos de nota, que niegan esta virginidad física.

Sobre la divina Maternidad (nn. 65-71) tenemos también que hacer una observación basada en los avances modernos de la Mariología. El principio tradicional: «La madre engendra a la persona, no solamente al cuerpo» no cuadra plenamente en nuestro caso. Apliquemos un principio de Pío XII: «Nunca un hombre racional podrá decir a un bruto: tú eres mi padre». Razón: la naturaleza *tiende* a producir *simile sibi*, no un ser superior. Por tanto María — ser humano — *había de tender*, con su *generación humana*, a producir una *persona humana*, no divina. Y, sin embargo, el término de la generación humana de María fue la Persona del Verbo; y eso es dogma de fe. Luego *del dogma se sigue* que *su generación humana había de tender* a producir al Hombre-Dios, no a una persona humana. Para esto era menester una *elevación de su potencia generativa*. Cosa que aparece suficientemente (aunque no se explique la manera o modo de esta elevación) por la concepción virginal, intervención activa del Espíritu Santo o Virtud del Altísimo, etc., que menciona San Lucas.

Esta explicación tiene una importancia suma para comprender la grandeza de la divina Maternidad, su santificación (activa) formal, la inclusión o pertenencia de María al orden hipostático, etc., puesto que así ella contribuye instrumentalmente a la misma unión hipostática. Por esto encontramos también insuficientes las explicaciones que da a continuación el autor (nn. 72-78); ni estamos acordes con su segunda conclusión (pág. 102) de que la divina Maternidad no es formalmente santificante. Porque, si bien es verdad que la divina Maternidad no puedo compararse con la unión hipostática, también es cierto — por lo que hemos dicho — que no es un mero título o *una pura relación* con Dios, sino una *realidad*. Por otra parte tampoco puede afirmarse categóricamente que la «santidad formal consiste en una forma sobrenatural (la gracia santificante) *físicamente inherente o intrínsecamente recibida en el alma*» (pág. 103); puesto que la unión hipostática es *formalmente santificante* y no cumple estas condiciones. Si no se admite esta santificación formal de la divina Maternidad, hay peligro de caer

en un nominalismo o puro relativismo. Otra cosa será determinar en qué consiste esta santificación formal de la divina Maternidad. Habrá que recurrirse al principio de analogía con la santificación formal de Cristo por la unión hipostática. Pero es cierto que *no ha de ser necesariamente único* medio de santificación formal el de la gracia santificante. Bástenos una observación: La gracia santificante nos hace *formal y realmente hijos adoptivos de Dios*; la divina Maternidad hace a María *formal y realmente Madre de Dios*. ¿Se tratará aquí de una mera relación? Y si es una realidad, ¿no ha de santificarla formalmente, produciendo en ella un efecto muy superior a la filiación adoptiva?

En la pág. 111 el padre Royo M., después de probar la superioridad de la Maternidad divina sobre el Sacerdocio ministerial, concluye: «Ella no fue ni es Sacerdote por no haber recibido el sacramento del orden, reservado por Dios a los hombres, excluidas las mujeres». El lector sacará la conclusión de que María no fue sacerdote en modo alguno. Falta, pues, una referencia, por lo menos, al núm. 132, o una indicación precisa.

Una pequeña observación a la conclusión de la pág. 121 sobre la maternidad espiritual de María respecto de todos los hombres. Dos razones o pruebas, aduce el padre Royo M.: 1.^a María nos comunica la vida de Dios; ¿cómo? «Nuestra vida es Cristo. María nos ha dado a Cristo. Luego ella nos ha dado la vida». Creemos que de aquí no se sigue una verdadera maternidad espiritual, sino una simplemente metafórica o por lo menos impropia. Porque no es madre nuestra la que nos da un hijo suyo, sino la que nos engendra a nosotros mismos. Por esto aceptamos, como única razón plena y probativa, la 2.^a que da el padre Royo M., que se funda en la Corredención mariana: «La gracia es nuestra vida sobrenatural, María nos ha merecido (reforzamos nosotros) y nos distribuye todas las gracias... Luego...». Y esta es la razón que en último término dan o incluyen los textos de Sumos Pontífices que a continuación se mencionan en el núm. 90; entre los que habría de haberse incluido el del Vaticano II, *Lumen Gentium*, n. 53: «Es verdaderamente madre de los miembros de Cristo por haber cooperado con su caridad a que naciesen en la Iglesia los fieles, que son miembros de aquella cabeza» (citando a San Agustín). El autor vuelve a repetir esta idea en el núm. 146 b, pág. 186-187; pero luego, en la nota 11 (pág. 189), dice: «Como es sabido los protestantes niegan la mediación universal de María, o la admiten tan sólo en sentido remoto e inadecuado por el hecho de habernos traído al mundo a Cristo único Mediador, según San Pablo». Como se ve aquí, el padre Royo M. reconoce que el argumento antes aducido por él no tiene valor. Por esto no comprendemos cómo lo repite dos veces colocándolo en primer lugar, como si se tratase de la razón más poderosa.

En los núms. 136-138 nos parece ver una confusión. Se trata de la causa eficiente *de la Redención*, que se atribuye física y principalmente a Cristo en cuanto Verbo, instrumental por parte de su humanidad. A María, en cambio, se le concede una eficacia «ni física, ni principal, ni instrumental, sino con una causalidad moral...». Para probar el aserto se aduce la eficiencia en *la producción de la gracia*. ¿Es que *la Redención objetiva* es la producción de la gracia? Creemos que son dos cosas muy distintas, y el mismo padre Royo distingue entre Redención objetiva y subjetiva (página 177,2). Esta última sí que, en último término, se reduce a la producción de la gracia en nosotros. En ésta, María santísima será causa moral, no física (sabemos, sin embargo, que algún insigne teólogo dominico español sostiene lo contrario); pero en la Redención objetiva, ¿por qué no puede María ser causa eficiente física secundaria, no principal; o si se quiere concausa eficiente física con Cristo? Además, en cuanto a Cristo, el texto de Santo Tomás, que cita el padre Royo M., dice así (según lo trae el propio padre Royo): «La pasión de Cristo por relación a su divinidad, obra por vía de eficacia; por relación a su voluntad humana, por vía de mérito...». Aquí Santo Tomás no habla de Cristo «en cuanto Verbo de Dios», ni «por parte de su humanidad», sino que habla de *la pasión de Cristo* en su relación con el Verbo, y en su relación con la voluntad humana. No es lo mismo la Redención que la Pasión. El sentido del texto es: La Pasión de Cristo puede ser eficiente principal, físicamente, para *redimirnos* porque tiene valor infinito, infinitud que le viene del Verbo; puede *merecer*, porque tiene una voluntad humana, etc. No se trata, pues, aquí de la eficacia o potencia de Cristo y de María en la producción de la gracia, sino de su eficiencia en redimirnos, reconciliarnos con el Padre. Esta es la Redención objetiva. Aquí habrá que colocar a María al lado de Cristo, como se ha hecho en los cuatro puntos anteriores de mérito, satisfacción, sacrificio, redención.

La posición del padre Royo Marín respecto a la muerte de María santísima, la creemos muy correcta. Sin embargo no estamos tan conformes con el párrafo que copia de Roschini al plantear el estado de la cuestión (núm. 161). Porque, si bien es cierto que el dogma se centra únicamente en el hecho de la asunción o «glorificación» de María en cuerpo y alma, no por esto pensamos sea lícito concluir que el hecho de la muerte de María se haya «dejado totalmente imprejuizado, y por tanto, libremente discutible entre los teólogos». La razón está en todo el contexto de la Constitución dogmática *Munificentissimus Deus*. En no pocos puntos carece totalmente de sentido si no se supone la muerte de María; de lo contrario los argumentos quedan muy débiles y casi sin congruencia. Muchas aseveraciones del documento (sobre todo las citas) incluyen la muerte de María, etc. ¿Por qué no se analiza todo el

conjunto de la Constitución dogmática para sacar de ella las consecuencias? Ciertamente que deduciremos que *no es dogma de fe* explícitamente definido la muerte de María, pero concluiremos que *ya no es* de tan libre discusión entre los teólogos. Los argumentos que da el padre Royo M. son bien concluyentes, y con un análisis de la *Munificentissimus Deus* habría podido presentar algunos más eficientes todavía, como puede verse por lo que dice en la nota 11 de la pág. 211.

Nos parece poco convincente la explicación que da de la diferencia entre *Ascensión* y *Asunción*. Dice el autor: La diferencia no está en que la de Cristo «fue hecha por su propia virtud y poder, mientras que la asunción de María necesitaba el concurso o ayuda de los ángeles. La diferencia está en que Cristo hubiera podido ascender al cielo por su propio poder *aun antes de su muerte y gloriosa resurrección*, mientras que María no habría podido hacerlo... antes de su propia resurrección. Pero una vez realizada ésta, la Asunción se verificó, utilizando su propia *agilidad gloriosa...*» (página 214). Nunca habíamos leído semejante explicación. La diferencia entre *Asunción* y *Ascensión* recae no en el hecho de tener o no tener poder *ascensivo* (!), sino de que la *resurrección* en la que va incluida la ascensión local (?) — se haya verificado por virtud propia (Cristo, Hombre-Dios) o divina (María). Por lo demás, la materialidad de subir o bajar es muy relativa.

La parte tercera sobre la ejemplaridad de María está muy bien lograda, sobria, atinada. Aprovecha el autor la ocasión para completar en ella algunas cuestiones que discuten los mariólogos, como la posibilidad de visión beatífica de María aquí en la tierra, su ciencia infusa, la recepción de los sacramentos, carismas, etc. En todas estas cuestiones se manifiesta muy equilibrado y en su justo punto de visión.

Como dice el mismo padre Royo, lo principal de la cuarta parte está en el capítulo destinado a la *Consagración a María*. Ciertamente está muy bien y constituye el centro de la devoción mariana. Una sugerencia tan sólo nos permitimos hacer al autor, aunque tal vez le parezca a él superflua después de cuanto ha precedido en las otras tres partes de la Obra: un párrafo o capítulo sobre los fundamentos teológicos de la Consagración a María. Porque hace varios años, en un Congreso de Congregaciones marianas celebrado en Roma, un insigne teólogo negó la licitud y validez de una auténtica consagración a alguien que no sea Dios. Su discurso produjo un impacto en los oyentes; y, sin querer relacionar causas y efectos, el hecho real es que aquel congreso determinó un descenso, por no decir eclipse total, de las Congregaciones Marianas.

Está muy acertado el padre Royo al ponderar la naturaleza del culto de *hiperdulía* concediéndole — aunque dentro de ciertas distinciones — una diferencia específica con el de simple *dulía*. Si el

autor relee y pondera bien lo que ha escrito aquí: «... esta dignidad (Madre de Dios) la coloca en un orden aparte — el orden hipostático relativo — que está mil veces por encima y es específicamente distinto del orden de la gracia y de la gloria en el que se encuentran todos los santos» (pág. 366,3.^o), ¿no cree que la divina Maternidad formalmente ha de santificar a María en una escala superior a la de la gracia santificante?

Felicitemos sinceramente al padre Royo porque ha querido unir a María su castísimo esposo San José. Este apéndice números 405-413) es un compendio perfecto de teología y devoción al Santo Patriarca.

Con respecto al sábado, dedicado a María, afirma el padre Royo que hasta el siglo x no comenzó a dedicarse a María. No lo discutiremos. Sólo queremos recordar que en el Apocalipsis de María (apócrifo del siglo VIII, dependiente del Apocalipsis de Pablo, del siglo III) ya se dice que la Virgen María quiere ser invocada los sábados y domingos.

Y pongamos punto final a esta larga recensión. El padre Royo habrá podido comprobar el cariño con que hemos estudiado más que leído su obra. Es de estos libros que no se pueden leer de corrida. Está escrito con devoción, amor, espíritu y cabeza. Hará, sin dudar, un buen inmenso. Que la Virgen Santísima se lo premie como el autor merece y Ella sabe hacerlo.

FRANCISCO DE P. SOLÁ, S. J.

San Cugat del Vallés
(Barcelona)