

GRUPO DE LES DOMBES

MARÍA

EN EL DESIGNIO DE DIOS

Y LA COMUNIÓN DE LOS SANTOS

II

LAS CUESTIONES CONTROVERTIDAS

Y LA CONVERSIÓN DE LAS IGLESIAS

PRESENTACIÓN

Después de una necesaria inmersión en la historia de la Iglesia y el testimonio de la Escritura, nos situamos frente a esa clase de desgarrón en nuestras Iglesias y en nuestros corazones que tiene por objeto a María, madre del Señor y sierva de Dios. Cuando nos preguntamos con San Pablo: ¿estará Cristo dividido?, ¿no es necesario reconocer que a propósito de la Virgen María estamos aún más divididos?

Original francés: Groupe des Dombes, *Marie dans le dessein de Dieu et la communion des saints. II. Controverse et conversion* (Paris: Boyard Éditions/Centurion 1998) 99 pp. Traducción del Lic. Teol. Juan Cruz Aranz Cuesta. Revisión y control teológico del Prof. Fernando Rodríguez Garrapucho. Esta edición no tiene interés comercial y se edita *causa unitatis Ecalesiae*. Prohibida la reproducción total o parcial sin permiso.

A esta cuestión, que no tiene nada de apacible debate académico, trata de responder esta segunda parte del documento del Grupo de Les Dombes sobre *María en el designio de Dios y la comunión de los santos*, sin perder de vista que se impone una conversión de todos para acoger estas respuestas como una esperanza de unidad de los cristianos y no como una confesión de desacuerdo de las Iglesias. Se sitúa, pues, como prolongación directa de la primera parte, la cual constituye la condición y base indispensable de esta segunda. En efecto, la parte precedente, *Una lectura ecuménica de la historia y de la Escritura*^{*}, se esforzaba en analizar el largo discurso y el fundamento de aquello que aquí es abordado desde el plano doctrinal, *Las cuestiones controvertidas* (capítulo III); para concluir, como es costumbre en los documentos del Grupo, proponiendo una serie de sugerencias en vistas a la *Conversión de las Iglesias* (capítulo IV). Para acometer con conocimiento de causa esta segunda parte del documento se hace indispensable haber hojeado la primera.

Una presentación no tiene como finalidad primera retomar punto por punto aquello que dice el libro, ni siquiera para expresarlo de otra manera a fin de facilitar la lectura. Pretende más bien cómo desvelar el secreto de los corazones grabando algunas secuencias del proceso que conduce sin duda a esto: juntas, todas las Iglesias cristianas, oyen a María cantar su *Magnificat*.

¿Podemos afirmar que María cooperó en nuestra salvación? ¿podemos hablar de *virginidad perpetua* en ella? ¿Y no contentos con hacer de ella la Virgen consagrada por excelencia, como si fuera la primera monja, ir más lejos aún? ¿Es necesario hacer de su existencia entera un itinerario sin falta alguna desde su concepción hasta su ascensión por su Hijo a la gloria del Padre? ¿Es necesario definir, a partir de esta especie de «sueño» teológico, dos dogmas proclamados ambos como artículos de fe por el papa de Roma? Finalmente, ¿es necesario *invocar a María*? ¿cómo y hasta dónde?

* Cf. Grupo de les Dombes. «María en el designio de Dios y la comunión de los Santos. I. En la historia y en la Escritura (1995), *Diálogo Ecuménico* XXXIII (1998) 69-137.

APLICACIÓN DE LOS PRINCIPIOS

Para dar respuesta a todas estas cuestiones, el primer principio aplicado fue el de la justificación por la gracia mediante la fe, principio fundador de las Iglesias nacidas de la Reforma, principio paulino que «sostiene o hace caer a la Iglesia», pero que permite, al mismo tiempo, enjuiciar toda doctrina particular. A la luz de este principio la doctrina de la «cooperación» de María ha sido, en el curso de largos debates entre nosotros, analizada, criticada y, finalmente, comprendida, pero en un sentido *muy preciso* que será expuesto. El acuerdo sustancial que creemos haber alcanzado sobre este punto decisivo incorpora las verdades primeras de la fe y constituye, sin duda alguna, el avance mayor que el Grupo somete al examen crítico de los fieles de las dos tradiciones que aquí dialogan.

Un segundo principio, de naturaleza muy diferente, ha guiado nuestra reflexión: «la jerarquía de verdades», enunciado por el Concilio Vaticano II, admitido y retomado por numerosas Iglesias. Este principio hace de la teología mariana en el sentido literal del término una realidad, no secundaria, sino segunda en relación a Cristo de quien depende y de quien recibe su legitimidad. En consecuencia, las divergencias que existen entre nosotros ¿son de tal naturaleza que impiden la comunión eclesial? Este principio tiene por corolario que a partir del dato bíblico fundamental está permitido sacar las consecuencias para la fe y la piedad que de él se deduzcan y que no le contradigan. Aquí la vigilancia bordea sin cesar la exigencia.

LA «COOPERACIÓN»

El término «cooperación» se presta espontáneamente a confusión a los ojos de numerosos protestantes: esta palabra construida con el prefijo «co» sugiere, injustamente, una igualdad de asociación entre Cristo, único mediador, y su madre. Sin embargo, no podemos prescindir de este término a falta de uno mejor. Además, no podemos olvidar su perennidad en los documentos católicos. Los ortodoxos, por su parte, emplean el concepto *synergia*.

La «cooperación» —las comillas serán rigurosas en nuestro texto— significa que la gracia que es siempre pri-

mera y absoluta no solamente no es excluyente de una respuesta humana sino que, al contrario, la suscita y la hace posible, incluso la obliga. La respuesta activa de María, su *fiat*, se inscribe en la recepción pasiva del favor que le toca a ella, la completamente «llena de gracia», para llegar a ser la madre del Señor, la *theotokos*, la madre de Dios. El término de «cooperación» no merma en nada la convicción de que la respuesta decisiva, aquella que salva, es únicamente y enteramente dada por el Hijo único que se encarna, se entrega y de este modo realiza, él sólo, de una vez por todas y a favor de todos, la salvación. Siempre es necesario recibir esa salvación. Esta receptividad no es otra cosa que la renuncia a uno mismo para dejar hacer a Dios. Ciertamente, un regalo es siempre un acto de un donante, sin embargo, solamente es definitivo una vez que el regalo ha sido recibido por aquel para quién y por quien es entregado. El don une al uno y al otro en una alianza irreversible. La gracia que llama se hace gracia que permite dar respuesta.

«María intervine del lado de los redimidos». Ninguna confusión es permitida a este respecto. Ella es la primera de los creyentes, da ejemplo de la fe, que no es hacer, sino recibir. Pues Dios quiso darse en Cristo de tal modo que fuera posible al hombre responder a su amor. Este don que hace que el Hijo «se despoje y se abaje» permite a cada hombre entrar en ese abajamiento e imitarlo, dejando a Dios, único soberano, realizar la salvación y ofrecer «el querer y el hacer» que le corresponde. La criatura liberada del pecado es capaz de alabar a Dios como lo hizo María en el *Magnificat*, que no buscó ser la madre del Salvador. Ella consiente a la elección divina. A la gracia soberana de Dios corresponde la acción de gracias del salvado. Los protestantes, intransigentes con el principio de la justificación por la sola gracia, admiten que la respuesta humana se inscribe en la obra de santificación que glorifica a Dios mediante una vida consagrada.

La respuesta es también responsabilidad, de la que el término «cooperación», entendido en el sentido dado en estas páginas, expresa la idea. Es necesario estar vigilantes para, en caso de extravío, retomar este sentido.

El acuerdo fundamental que se ha podido alcanzar entre nosotros es aún más significativo tratándose de un punto esencial de nuestra doctrina: la relación entre la gracia soberana de Dios y la libertad humana, el designio de salvación de Dios y la necesaria respuesta de su beneficiario. La solución propuesta está sin duda alguna, en el plano del carácter absoluto de la gracia electiva de Dios; al tiempo que no deja de insistir sobre la respuesta humana como parte integrante de la misma, tal y como lo manifiesta el misterio de la encarnación.

LOS DOS DOGMAS MARIANOS

Los dos dogmas marianos, por su parte, parecen sobrepasar lo que el testimonio bíblico fundamenta expresamente, pero sobre todo corren el riesgo de separar a María del resto de los mortales, de quienes forma parte. ¿Cómo imaginarla en cuerpo y alma en el cielo?; más aún, ¿cómo comprenderla «preservada del pecado original»? La sospecha protestante se sitúa aquí de manera tangible, se la hace pasar de su estado de criatura necesitada de salvación a un estatus similar al de su Hijo, nacido sin pecado y ascendido al cielo.

Además, el hecho mismo de erigir en dogmas y tan tardíamente esta doble excepción no deja de ser bastante criticable. ¿Es necesario proclamar un dogma para pensar que María, plenamente salvada por Cristo, no haya jamás experimentado el pecado igual que el melómano que, escuchando una bella música, es repentinamente fastidiado por una lámpara de araña que vibra en la sala? La música es perfecta y la lámpara es algo exterior, por lo que la música es herida interiormente sin culpa alguna de aquel que escucha.

Continuando por el camino abierto por esta pobre parábola ¿no sería descortés, bajo pretexto de cooperar con esa música, levantarse, patear y aclamar? «Cooperar», ¿no es, al contrario, vivir y obrar en la íntima convicción de que sólo Cristo es mediador? ¿Cuál es, entonces, el proceder católico?

Respecto a la Asunción, reconocemos que es un bien común de la Iglesia desde el siglo VI, los Reformadores no la ponían en duda; María anticipa la suerte común de los fieles, en virtud de que ella ha llevado en su cuerpo al Hijo

de Dios. Ella no se separó de Él por la muerte. Su santidad se extiende a lo largo de toda su vida y no se detiene con su defunción.

Desde entonces, procediendo en el otro sentido, no se ve por qué aquella que dará a luz a quien no tiene pecado no sería considerada apta más que puntualmente para cumplir este acto de consentimiento y maternidad. Si su santidad abarca su vida entera ¿por qué no la determinaría desde su concepción? De ahí deriva la idea, después la convicción y finalmente la definición católica de su «Inmaculada Concepción». Sin embargo, esta segunda afirmación ha estado combatida durante siglos, precisamente para garantizar la humanidad de María que, como toda criatura, debía ser liberada del pecado original, siendo la salvación de Cristo, sin excepción, necesaria para todos. La solución alcanzada consistió en comprender la Inmaculada Concepción no como una excepción, sino como una «preservación», gracias a una especie de anticipación de aquello que los otros redimidos conocerán cada uno en su momento.

Las dos afirmaciones, por densas que parezcan, no quieren de ninguna manera sustraer a María del destino común de la condición humana. En cambio, quieren manifestar en María el éxito del designio salvador de Dios en favor de todos los hombres, del cual ella representa una anticipación.

Sin tener que seguir la posición católica en sus conclusiones, los protestantes pueden aceptar la rectitud de su intención, que, por su parte, explican remitiendo al estricto testimonio escriturístico de la figura de la madre del Salvador, tomando en serio sus implicaciones inmediatas, como se ha visto respecto de la «cooperación».

¿No es suficiente, entonces, la constatación de que la interpretación convergente entre nosotros de estos dogmas no implica que deban ser aceptados por las Iglesias que no tomaron parte en el momento de su promulgación? Sin embargo, esta interpretación asume que no hay ni en el espíritu ni en la intención que los ha hecho surgir «nada que sea contrario al anuncio evangélico». Ninguna sospecha debe cuestionar de golpe ni la pureza de la posición

católica, ni el motivo de abstención del lado protestante, puesto que, desde una y otra parte se quiere subrayar la proximidad y la dependencia de María frente a Jesús. La vigilancia —recíproca y fraterna— es la mejor garantía para evitar las desviaciones y negaciones.

LA VIRGINIDAD PERPETUA DE MARÍA

La cuestión de la «virginidad perpetua» aparece como una condición cualitativa de eso que los dogmas enuncian: la santidad de María, que es su abnegación personal al servicio del Señor, impregna y da forma a toda su vida, convirtiéndola de un posible proyecto personal a un compromiso sin retorno en el designio salvador de Dios y a una participación plena y entera en la comunión de los santos, que hace de todos los hombres hermanos y hermanas en aquel que es su «primogénito de entre los muertos» (Rm 8,29).

Incluso si el protestante puede defender una posición que ve en María una mujer casada y madre de familia, similar a cualquier otra, y tomar en sentido propio la mención de los hermanos y hermanas de Jesús, puede, no obstante, defender y honrar la «virginidad» de María en sentido espiritual y simbólico. El católico, por su parte, puede legítimamente entender los términos «hermanos y hermanas» en el sentido de primos, conforme al sentido amplio que en la Antigüedad poseía dicho término y así, sostener, conforme a la tradición, que la virginidad que preside el misterio de la natividad impregna toda la vida de María, consagrada de una vez por todas al Señor y a su servicio. Su *fiat* no se detiene con su primogénito. Las dos posiciones, igualmente justificables en el plano del discreto testimonio bíblico, no se excluyen mutuamente, en la medida en que la cualidad expresada en la virginidad es una disposición del corazón que persiste, cualesquiera que sean los azares y las elecciones de la vida. En tales condiciones ¿serían estas diferencias incompatibles, si tenemos en cuenta que, más allá de expresiones explícitas, las respectivas razones dadas están fundadas en la misma convicción sobre la gracia soberana de Dios?

LA DEVOCIÓN MARIANA

Falta por hacer referencia a la cuestión de la devoción mariana, el punto en el que la veneración se hace invocación y ésta plegaria dirigida a María y a los santos. Pues la madre del Señor, *invocada* por la ortodoxia y por la Iglesia católica romana, es ya *evocada* por todas las Iglesias en razón de su presencia en la Biblia y en los símbolos de fe. La diferencia que existe entre veneración e invocación de María ¿es intolerable?

Más aun, si los protestantes no supieran dirigir ninguna plegaria a María o a los santos, los católicos no pueden más que estar de acuerdo, pues en rigor toda oración y alabanza sólo puede dirigirse a Dios, esto es, al Padre por el Hijo en el Espíritu. El católico no recurre a María y a los santos más que para pedirles su intercesión ante Dios, no porque sea necesario o más eficaz, sino simplemente para entrar con ellos en la gran intercesión que es como el compartir incesante de la solidaridad entre creyentes, que ni la muerte podrá detener. De este modo, la intercesión es la conversación eterna de los fieles con su Dios en su cuidado los unos de los otros. Es dentro de este límite como el católico podrá dirigirse legítimamente a María o a los santos, como se hace en el *Angelus* o en el rosario, donde pide simplemente a María que ruegue por él. Los protestantes que rehusan dicha práctica, por temor a la confusión o al desbordamiento, se cuidarán otro tanto de no olvidar la alabanza a Dios por medio de María y los santos que Dios les ha dado.

¿No podemos humildemente pedir, no que a aquellos que invocan a María renuncien a hacerlo, ni a aquellos que la evocan obligarlos a invocarla, sino a unos y otros, ser, en la inteligencia de la fe, fraternalmente testigos de las convicciones de sus hermanos? De este modo, éstas no serían ya causa de separación entre ellos sino reconocimiento de diferencias en el interior de una unidad «ya aquí».

CONVERSIÓN Y CONFESIÓN

Si nuestros señores de Port-Royal estuvieran en este mundo, nosotros tendríamos derecho sin duda a algún

acuerdo acerca de la conversión necesaria para entrar en el ecumenismo. Ellos no estaban equivocados al comprender como una gracia este empeño, especialmente cuando consiste en no creer en Cristo sin guardar en el corazón la esperanza de una unánime mirada a partir de él sobre María.

Unánime sin ser uniforme, pues ¿no sería necesario, incluso en este sensible punto, reconocer que la sinfonía de la fe exige esta clase de disonancias? El unísono las haría desaparecer. La desunión hace de ellas discordancias. La unidad las volvería armoniosas.

Cuando el grupo de Les Dombes se expresa como lo hace, sus miembros católicos no «rebajan» ninguna de las verdades que la Iglesia romana pide a sus fieles que reciban en la fe. Si nosotros nos remitimos a esta «jerarquía» de verdades que un concilio reconoce, no es para pasar del concilio a la conciliación y de ésta al compromiso. Es para decir que nosotros creemos en términos no conciliadores pero sí acogedores. Comprendamos bien: acogedores no por gente acomodaticia, sino por los hombres pobres de corazón como Dios los ama. Hombres que saben que el mismo orgullo puede explicar el rechazo de un dogma como su aceptación, y que piden humildemente al Señor que los convierta a su Palabra.

Confesar la fe de cara al mundo no es confesarla contra alguien. Denunciar un error no tiene sentido más que si se hace comprender a aquel que se equivoca aquello que él quiere decir verdaderamente expresándose mal. Esto es válido recíprocamente en nuestro diálogo. En consecuencia, ¿cómo podríamos expulsar de la fraternidad eclesial a quien, rechazando el culto mariano, no quiere sino hacer honor a la madre del Señor? Viendo como aumenta en él el temor de que sus hermanos en Cristo tengan alguna tendencia a hacer de María una especie de diosa, él nos recuerda que el culto cristiano consiste en orar sólo a Dios por su Hijo en el Espíritu.

Diferencias profundas quizás, pero cuya verdadera razón de ser no puede comprenderse ni vivirse sino mediante un caminar común y una común conversión de la Iglesia de Cristo que nosotros somos.

Esto es lo que hemos intentado hacer en este volumen titulado *Controversia y conversión*. Si no se hubiera elegido ya un título y si la corrección pudiera haberse hecho sin pretensiones ni inconvenientes, hubiéramos podido decir *Confesiones*. Sí, confesiones al modo de Agustín, no ciertas confidencias de torpezas, sino confesión de faltas, inseparable de la confesión de fe e incitante a la confesión de alabanza. Esta triple ligazón es la que constituye el libro.

Confesamos, Señor, que somos culpables ante nuestra común confesión de fe apostólica, en el momento en que erremos por exceso o por defecto respecto a la Virgen María, en lugar de reunirnos en su confesión de alabanza a Dios que realiza en ella y en nosotros lo inimaginable para nuestras mentes y lo imposible para nuestros corazones.

ALAIN BLANCY ET MAURICE JOURJON
Copresidentes del Grupo de Les Dombes

SEGUNDA PARTE

LAS CUESTIONES CONTROVERTIDAS Y LA CONVERSIÓN DE LAS IGLESIAS

CAPÍTULO III

LAS CUESTIONES CONTROVERTIDAS

204. Hemos expresado, siguiendo el plan de los tres artículos del Credo aquello que nos une en la confesión de fe respecto de María, la madre del Señor. Nos falta ahora señalar las cuestiones en las que reconocemos divergencias. Sin embargo, la consideración de la «jerarquía de verdades»¹ nos permite situar estas cuestiones en su justo

¹ Sobre el sentido de esta expresión, cf. n. 242 y nota 38.

lugar, no como secundarias, sino segundas en relación a lo esencial que nos une. Hay elementos de la fe absolutamente centrales; existen otros más periféricos. Esta jerarquía constituye un criterio de discernimiento sobre los puntos que continúan separándonos y aquellos que no.

205. En el discernimiento, al que desde ahora vamos a proceder, estaremos animados por el deseo de dar respuesta a los interrogantes siguientes: ¿En la doctrina cristiana sobre María qué pertenece a la necesaria unanimidad de la fe cristiana? ¿Qué puede ser objeto de diferencias legítimas? ¿En qué condiciones y con qué espíritu ciertas divergencias pueden ser aceptadas?².

206. Nuestras divergencias conciernen a cuatro dificultades sobre las que quisiéramos expresarnos con la mayor claridad posible. En algunas ocasiones, hablamos con una misma voz. En otras, debemos recurrir a dos discursos paralelos. Esos puntos de fricción son:

- la «cooperación» de María en la salvación;
- la virginidad perpetua de María y el sentido que se debe dar a la expresión «hermanos y hermanas» de Jesús en el Nuevo Testamento;
- los dos dogmas definidos por la Iglesia Católica: la Inmaculada Concepción y la Asunción;
- la invocación a María.

² La comisión de diálogo luterano-católica de los Estados Unidos, que ha publicado en 1992 un documento titulado: *The One Mediator, the Saints, and Mary, (Lutherans and Catholics in Dialogue VIII*, H. George Anderson, J. Francis Stafford, Joseph A. Burgess (eds.), Augsburg, Minneapolis, dice en ese mismo sentido: «La meta del diálogo ecuménico no es eliminar todas las diferencias, sino asegurar que aquellas que permanezcan estén de acuerdo con un consenso fundamental respecto de la fe apostólica y consecuentemente sean legítimas o al menos tolerables. La reconciliación es un proceso que admite muchos grados en el camino que conduce a la plena comunión en la fe, el culto sacramental y una vida eclesial estructurada. Es pues importante asegurar las diferencias [...] que ponen de relieve esta comunión» (n. 90). Nos referiremos en múltiples ocasiones a este trabajo que siendo independiente del nuestro posee un alto grado de convergencia.

I. LA «COOPERACIÓN» DE MARÍA EN LA SALVACIÓN Y LA RELACIÓN DE LA GRACIA CON LA LIBERTAD

207. Uno de los puntos más importantes del contencioso doctrinal entre protestantes y católicos sobre María radica ciertamente en la afirmación católica según la cual ésta ha «cooperado» en la salvación de la humanidad. En efecto, tal convicción parece dañar la afirmación fundamental de la Reforma: la justificación por la fe en Cristo, único salvador (*solus Christus*), independientemente de las obras. Aquí, la dificultad mariana no es más que la ilustración de un problema más fundamental.

1. *La convicción protestante*

208. Desde el punto de vista protestante, el término «cooperación» es sospechoso de transmitir la idea de una colaboración entre Cristo y María con relación a nuestra salvación, si no igual, del mismo orden, al menos. Es un término construido con el prefijo «co-». La teología y la piedad protestantes ven en esta expresión la manifestación de un papel independiente de María respecto de Cristo, e incluso una rivalidad entre ambos. En un texto célebre, K. Barth, ha protestado vigorosamente contra la «mariología» católica que él califica de «herejía». El punto principal en el que centra su reflexión es la «cooperación» de María:

«Todo intento de hacer de su persona objeto de una atención especial, de concederle en la Historia de salvación un papel independiente, por muy relativo que sea, es un atentado contra el milagro de la revelación; pues, se tiende, de este modo, a hacer depender este milagro no solamente de Dios, sino, suplementariamente, del hombre y de su receptividad. Ahora bien, en el Nuevo Testamento, se produce exactamente lo contrario [...] El Nuevo Testamento ignora todo acerca de una gloria que «recae» sobre el hombre agraciado y receptivo...»³.

³ K. Barth, *Dogmatique*, Vol. I, t. II,*, par. 15 (Genève 1954) 129-130. led. alemana *KD I*, 2, par. 15 (Zurich 1939) 154l. El texto alemán es, por tanto, anterior a la definición del dogma de la Asunción.

Más adelante el mismo autor se expresa así:

«Puesto que ella es la sierva del Señor, María pronuncia la palabra memorable: «¡Hágase en mí, según tu Palabra!», y es de esta manera como llega a ser, después del versículo 43, «la madre del Señor» —texto por el que no podemos afirmar que la *theotokos* (Madre de Dios) del Concilio de Éfeso no sea bíblico. Sin embargo, ¿sería ella *mediatrix omnium gratiarum* (mediadora de todas las gracias)? ¿*corredentrix* (co-redentora)? ¿*Regina coeli* (reina del cielo)? ¿Cómo se ha podido edificar sobre el *fiat mihi* (hágase en mí) y sobre la maternidad de María tantas cosas que, de manera flagrante, están «de más»?⁴

209. Así mismo, frente a la afirmación católica siempre repetida de que la respuesta de María «implica una cooperación perfecta “con la gracia de Dios que previene y socorre” y una disponibilidad perfecta a la acción del espíritu santo»⁵, los protestantes preguntan: «¿Es el sí de María el que hace posible la encarnación, o es el decreto de gracia divina el que hace posible el sí de María?». Sobre este punto esencial dos teólogos hacen explícita la respuesta protestante:

Karl Barth: «Ninguna receptividad, ningún intercambio, ninguna transmisión de poder podrían ser contempladas ni siquiera con las más precavidas reservas. Pues, precisamente, la fe no es un acto de reciprocidad, sino el acto que consiste en renunciar a toda reciprocidad y reconocer al único Mediador al lado del cual no hay otros recursos. La revelación y la reconciliación son irreversibles, son indivisible y exclusivamente la obra de Dios»⁶.

Jean Bosc: «La única obediencia activa salvífica del hombre es la de Cristo mismo en su humanidad. Él es quien da a Dios la respuesta decisiva del hombre, al tiempo que es el don de Dios. Hablar de una cierta conformidad de los fieles a Cristo en esta obediencia es ciertamente posible. Pero ¿cómo evocar una cooperación que es ella misma consumada y per-

⁴ K. Barth, *Dogmatique*, Vol. IV, t. III, **, par. 71 (Genève 1973) 258 (ed. alemana KD IV, 3, 2, par. 71 (Zurich 1939) 691).

⁵ Encíclica de Juan Pablo II, *Redemptoris Mater*, n. 13.

⁶ K. Barth, *Dogmatique*, Vol. I, t. II, *, par. 15 (Genève 1954) 135 (ed. alemana KD I, 2, par. 15 (Zurich 1939) 160).

fecta en Cristo tanto del lado del hombre como del lado de Dios? Parece que esta noción de cooperación está en el origen de la empresa que propone establecer un paralelo humano complementario a la obra del Señor Jesucristo, cuando este paralelo humano ya está contenido en su obra»⁷.

Sin embargo, en un texto anterior Jean Bosc planteaba la cuestión en estos términos:

«¿Quiere esto decir que es necesario “negar la necesidad de las obras”? ¡De ninguna manera! “Sino que éstas no son sino el fruto de una gracia que es suficiente para todo, la respuesta agradecida del hombre al don perfecto que le es otorgado en Jesucristo”»⁸.

2. La convicción católica

210. Ante esta confrontación radical, es necesario reconocer primero, que muchos teólogos católicos han avanzado por una pendiente peligrosa y han contribuido a un uso abusivo de los términos de co-redención y de mediación respecto a María. La misma expresión de «co-redención» es objetivamente defectuosa, pues invita a pensar que el papel de María es del mismo orden que el de Cristo. El Concilio Vaticano II la ha abandonado intencionadamente; desde entonces, no ha vuelto a aparecer nunca en los documentos oficiales⁹. Dicha expresión debe ser deliberadamente dejada de lado.

⁷ Jean Bosc, «La Constitution *Lumen Gentium*», en *Vatican II. Points de vue protestants* (Paris 1967) 49, n. 64.

⁸ Id., *Le dialogue catholique-protestant* (Paris 1960) 49.

⁹ Una comisión reciente, reunida a petición de la Santa Sede para dar una respuesta a diversas peticiones de definición de nuevos títulos marianos, se expresaba así: «No se debe abandonar la línea teológica seguida por el Concilio Vaticano II, que no ha querido definir ninguno de ellos. [...] en realidad, el término «corredentora» no es empleado por el Magisterio pontificio, ni por los documentos oficiales, desde la época de Pío XII. A este respecto, hay testimonios del hecho de que este Papa ha evitado intencionadamente emplear dichas expresiones. [...] Finalmente, los teólogos, especialmente los no católicos, se han mostrado sensibles a las dificultades ecuménicas que entrañaría una definición de estos títulos».

211. El término de «María mediadora» tiene a su favor la tradición de un cierto uso en la Edad Media. Si en el sentido propio del término, Cristo es «el único mediador entre Dios y los hombres» (1Tim 2,5) en un sentido derivado, «por eso de que el único Mediador elige obrar por ellos los creyentes como instrumentos»¹⁰, podemos decir que somos, unos para otros, mediadores. Pero, porque el título de mediadora ha sido, de hecho, utilizado para María independientemente de esta comunión de los santos, donde todos tenemos un papel de mediación, ha llegado a ser el punto álgido de un malentendido importante¹¹. Por todo ello la convicción ecuménica pide a los católicos que eviten este término y a los protestantes que se acuerden, cuando lo encuentren en un texto católico oficial, que sus hermanos no ponen en duda la única mediación de Cristo.

212. No obstante, el concepto de «cooperación» se halla presente en textos oficiales católicos como en el capítulo VIII de la *Lumen Gentium* (n. 56), cuya intención ecuménica es evidente. Expresa una cosa muy querida para la tradición católica, entendiendo que «cooperar», para una criatura humana, es siempre «responder» en la fe, la esperanza y la caridad. No existe, pues, necesariamente una oposición entre la «cooperación» en sentido católico, así expresada, y la «respuesta agradecida del hombre al don perfecto» (Jean Bosc), que afirma del lado protestante. A la pregunta plan-

La Pontificia Academia Mariana Internacional glosa así esta respuesta: «La respuesta de la Comisión, intencionalmente breve, fue unánime y precisa: No es oportuno abandonar el camino trazado por el Concilio Vaticano II y proceder a la definición de un nuevo dogma». La Academia expresa su sorpresa ante la petición de definición dogmática «de un título respecto al cual el Magisterio mantiene serias reservas y evita sistemáticamente», DC I= Documentation Catholique 2164 (1997) 693-695.

¹⁰ *The One Mediator, the Saints and Mary*, n.56.

¹¹ «Las dos Iglesias están de acuerdo acerca de la única mediación de Cristo (*solus Christus*) y de la justificación de los pecadores (*sola gratia*) que Cristo procura; ellas utilizan esta doctrina como «criterio de autenticidad» para juzgar la práctica de la Iglesia en relación a los santos y María. El problema, sin embargo, es saber como afirmar la única mediación de Cristo, de tal manera que todas las «mediaciones» en la Iglesia no solamente no se distinguen de su única mediación sino que la comuniquen y la exalten» *Ibid.*, n.70).

teada anteriormente¹² los católicos pueden 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. Sin duda, el lenguaje católico no ha logrado hasta el momento, evitar a este respecto todo malentendido.

213. Cuando la Iglesia Católica habla de «cooperación» de María en la salvación, no la sitúa del lado de la iniciativa del Salvador y del Redentor. Para utilizar una imagen sencilla pero sugerente, la Iglesia Católica no quiere de ninguna manera decir que María añadiría un porcentaje, por mínimo que sea, a la obra de Cristo. Nuestra salvación es cien por cien obra de Dios por Cristo en el Espíritu Santo: situada del lado de los salvados, María interviene en virtud de la gracia de salvación que ella ha recibido como todos los otros creyentes. Incluso si su salvación toma la forma de preservación del pecado, María está «rescatada» con el mismo título que cada uno de nosotros.

3. *Hacia una reconciliación*

214. Puesto que este concepto de «cooperación» está ahí y permanece presente en las mentalidades de ambas partes, no podemos hacer como si no existiera. Por eso, nuestro esfuerzo conjunto buscará purificarlo y «convertirlo», «reconstruirlo» en cierta manera. Quizás un día, surgirá, fruto de nuestro diálogo, otro término más satisfactorio para todos y libre de todo equívoco.

215. La «cooperación» de María es fruto de una iniciativa del padre, que mira «la bajeza de su sierva» (Lc 1,48). Ella es también fruto de la «kénosis» del Hijo que «se ha despojado y rebajado» (Fil 2,7-8) para dar a la humanidad la posibilidad de responder. Es, finalmente, fruto de la acción del Espíritu que dispone su corazón a la obediencia. Es lo que acontece en el momento del *fiat* de María. La humildad de María es fruto de la humildad del Hijo.

¹² Cf. n. 209.

216. Por su parte María entra a formar parte de este mismo movimiento: acepta renunciar al dominio de su propia vida. Haciendo esto, ella es el icono de todo creyente que, renunciando a su amor propio, entra en relación con Cristo. Éste, escribe Lutero, «se da una esposa gloriosa, sin mancha ni arruga, Él la purifica en el baño de su Palabra de vida, es decir, por la fe en su palabra, en su vida, en su justicia y en su salvación»¹³. El Reformador después de la Virgen continua hablando de todo creyente del siguiente modo:

«En mí, que no soy más que una pobre criatura, debe pensar él, mi Dios, que me ha dado, en su pura y libre misericordia, sin que yo lo mereciera, las riquezas de la justicia y la salvación, para que yo no tenga ya necesidad de nada, salvo la fe para creer que está bien así [...] Por la fe, ¿no tengo, en Cristo, abundancia de todo? He aquí pues que la fe es fuente de amor y de alegría en el Señor y que, del amor, mana una disposición dichosa que se orienta libremente al servicio desinteresado del prójimo [...].

De tal fe, la bienaventurada Virgen María ha dado ejemplo cuando (como escribe Lucas) se prestó a la purificación prescrita por la ley de Moisés, a la manera de todas las mujeres, aunque ella no debiera observar tal ley, ni tuviera necesidad de tal purificación [...]. Ella no fue, pues, justificada por esta obra, sino que siendo ya justa, lo cumplió en gratitud y libertad. Por eso, en su debido momento, nuestras obras deben ser realizadas: nosotros no tenemos que ser justificados por ellas, sino que, después de haber sido justificados por la fe, debemos obrar a favor de los demás, libremente y con alegría»¹⁴.

217. María ha sido elegida, en primer lugar, para ser madre del Señor. El término de elección indica la absoluta prioridad divina, María ha podido ser asociada a la obra de Dios en Cristo porque ha sido justificada por la sola gracia y por la fe. Su «cooperación» es única con respecto a la naturaleza de aquello que ella lleva a cabo, puesto que es

¹³ Cf. Ef. 5,25-27. El texto paulino concierne a la Iglesia. Lutero aplica el sentido al creyente y a María, *Traité de la liberté chrétienne, Oeuvres*, t. II (Genève 1966) 283.

¹⁴ *Ibid.*, L. II, 66-67, *Ouvres*, t. II, 296-298.

la madre de Jesús y le educa. Ella coopera en el acontecimiento único y universal de la salvación. Pero desde el punto de vista estructural, o de su estatus, su «cooperación» no es distinta a la de cualquier otra persona justificada por la gracia. Ella es plenamente el fruto de la gracia de Dios. ¿No dirá Agustín: «Cuándo Dios corona nuestros méritos, no corona más que sus propios dones?»¹⁵. La libertad puede llegar a ser entonces, fuente de obras que manifiestan la salvación vivida en la comunión de los santos. En lenguaje católico, se dirá que estas obras son totalmente el don de Dios, y totalmente fruto de la libertad del ser humano agraciado. No se podría, pues, hablar de una acción de María independientemente de la de Cristo. Su «cooperación» no añade nada a la acción de Dios y, puesto que es el fruto de sus dones, no implica ninguna merma de la soberanía de Cristo¹⁶.

218. María está presente también en la cruz. Ella no coopera en el único sacrificio que cumple sólo Cristo. Ambrosio recuerda que «Jesús no tenía ninguna necesidad de ayuda para salvarnos a todos»¹⁷. No obstante, María «ha mantenido fielmente su unión con su Hijo hasta la cruz, al pie de la cual, no sin un designio divino, se mantuvo erguida (cf. Jn 19, 25), compadeciéndose vivamente de su Hijo único, asociándose con un corazón maternal a su sacrificio»¹⁸. Ella responde con toda la libertad de su fe aceptando perder a su Hijo Jesús y acoger como hijo al discípulo amado.

¹⁵ Agustín, *Lettre 194*, 5, 19; PL 33, col. 880. Este texto es recogido por el primer prefacio de los santos de la liturgia católica. Cf. *Confesiones*, IX, 13-14; BA 14, p. 134; *Homilias sobre el evangelio de san Juan*, 3, 10; BA 71, p. 229.

¹⁶ «En la doctrina católica esto implica que desde toda la eternidad el Padre haya decidido salvar en el nombre de Cristo, y de una manera que incluyera la acción libre de los seres humanos. I... Estos ejemplos de implicación y cooperación son efectivos porque: a) el Padre concede la salvación en el Espíritu Santo gracias únicamente a Jesucristo; b) La eficacia de este único Mediador es tan grande que vuelve a los discípulos aptos para participar libre y activamente en su obra salvífica», *The One Mediator, the Saints, and Mary*, n. 60.

¹⁷ Ambrosio de Milán. *Sobre el Evangelio de Lucas*, X, 132; SC 52, p. 200; cf. t. I, n. 26.

¹⁸ Concilio Vaticano II, *Lumen Gentium*, n. 58.

219. El caso de María es ejemplo de aquello que sucede a todos los salvados. La salvación es una relación: No hay salvación si ésta no es antes recibida, si no encuentra una respuesta en la acción de gracias. La pasividad ante la gracia, el «dejar hacer» de la fe frente a ella, origina una actividad nueva: la disponibilidad se hace obediencia¹⁹. La docilidad al Espíritu Santo se hace activa. La pasividad nunca es total: la receptividad misma sobreviene activa en un segundo momento. Pero toda respuesta es al mismo tiempo obra de la gracia de Dios y de la libertad del hombre suscitada por la gracia. La obra exclusiva del hombre es el rechazo de la gracia.

Alexandre Vinet, teólogo protestante, lo decía ya admirablemente en el siglo pasado:

«No decimos: “trabajad para que Dios produzca en vosotros el querer y el hacer”, sino, con el Apóstol: “Trabajad por que Dios *produce* en vosotros el querer y el hacer” (Fil 2, 12-13). Se ha dicho que la sabiduría cristiana es estar tranquilo como si Dios hiciese todo, y obrar como si Él no hiciera nada. Mejor dicho: digamos que Él hace todo. Él nos ha hecho a nosotros que hacemos; Él crea en nosotros la voluntad de hacer; Él hace por nosotros todo aquello que hacemos; pero Él lo hace a través nuestro y no quiere hacerlo de otro modo»²⁰.

220. Llegados a este punto una distinción se impone: el consentimiento no es una obra. Aquel que recibe un regalo nada tiene que ver con la iniciativa del regalo. Pero el regalo no es plenamente tal si no es recibido. Rigurosamente

¹⁹ Cf. Lutero: «Es así como el alma se ofrece a Dios, dispuesta a todas sus voluntades; es así como santifica su nombre y consiente ser tratada como plazca a Dios. Ella atándose, así, a sus promesas, no duda que es a imitación de él, el verídico, el justo y el sabio, como él actuará, dispondrá y velará en todo. Actuando así y teniendo una fe tal, un alma justa ¿no es la prueba de la más absoluta obediencia? ¿Queda un solo precepto que una obediencia semejante no haya cumplido plenamente? ¿Qué plenitud hay más completa que una obediencia total? Ahora bien esta última, no son las obras las que hacen que aparezca, sino la sola fe», *Traté de la liberté chrétienne, Oeuvres*, t. II (Gèneve 1966) 281.

²⁰ Alexandre Vinet, *Homilétique, ou Théorie de la prédication* (Paris 1853) 27-28.

hablando, no hay regalo si el destinatario no lo acoge. No habrá, pues, más que un ofrecimiento de regalo. El donante tiene, en cierta medida, necesidad del destinatario para que haya regalo. Un regalo es una especie de invocación que el donante hace al destinatario. La respuesta al regalo constituye parte del regalo.

El don de Dios que es Cristo en persona se somete a esta ley del libre consentimiento: «¡Cuántas veces he querido reunir a tus hijos, como una gallina reúne a sus polluelos bajo sus alas, y vosotros no habéis querido!» (Mt 23, 37). Agustín dirá más tarde: «Aquel que te ha creado independientemente de ti, no te salvará sin ti»²¹.

221. Tal reflexión se inscribe perfectamente en la lógica paulina de la justificación por la fe y de la fe que obra por la caridad (Ga 5, 6). En los evangelios, Jesús no titubea al decir: «Tu fe te ha salvado» (Mt 9, 22; Mc 5, 34; 10, 52; Lc 7, 50; 8, 48; 17, 19), atribuyendo a la fe aquello que es obra de la gracia. No se debe, pues, caer nunca en una lógica de rivalidad: aquello que es reconocido a Dios no anula en nada al hombre; aquello que es ofrecido al hombre no es robado a Dios. Aquello que vale para la fe de todo creyente vale para la fe de Abraham y para la fe de María.

222. Tal es la paradoja de la Alianza: es unilateral por parte de Dios y llega a ser bilateral para ser efectiva. La alianza existe antes de la respuesta, y su rechazo no la invalida en cuanto designio de Dios. El sí ha sido pronunciado antes de nosotros por Dios y por Cristo: «Al llegar al mundo, Cristo dijo: Tú no quieres sacrificios, ni ofrendas. Pero tú me has formado un cuerpo [...]. Así pues, he dicho: Heme aquí [...]. He venido, oh Dios, para hacer tu voluntad» (Heb 10, 5-7, citando el Sal 40, 7-9 LXX). Sin embargo, importa mucho que por nuestra parte digamos soberanamente sí. El cristianismo rechaza la idea de un Dios solitario. Dios hace existir al hombre y éste hace existir a Dios como Dios de la Alianza. Dios ha querido que Cristo se encarne por el *fiat* de María.

²¹ Agustín, *Sermón 169*, 11, 13; PL 38, col. 923.

223. Es conveniente distinguir entre la parte de cooperación que entra en el fulgor del momento único de la justificación y la que afecta al desarrollo de la vida del justificado.

En un primer momento, la recepción de la justificación es una «respuesta». Pero, en un segundo momento, que la tradición protestante denomina preferentemente la santificación, una posibilidad nueva es dada a la persona justificada. Pablo habla de nosotros como de herederos de Dios y coherederos de Cristo, y la gracia es una maravilla que brilla en todos los actos de los hijos de Dios (cf. 2Cor 3, 18).

224. El concepto *respuesta* evoca el de *responsabilidad*. Porque Cristo quiere salvarnos como un solo Cuerpo vivo en comunión y solidaridad, nos da el poder de ayudarnos los unos a los otros en nuestro caminar hacia el Reino. Esto está inscrito en el sacerdocio de todos los bautizados que hace de nosotros, por la participación del misterio de Cristo, profetas, sacerdotes y reyes (cf. 1Pe 2, 9). Por esta razón, nos es otorgado por gracia participar en la redención que sólo Cristo ofrece. Aquellos que viven en Cristo pueden, por la respuesta de toda su existencia, su intercesión, sus sufrimientos ofrecidos por amor, todas las obras realizadas en la fe, «cooperar» a la salvación del mundo²². La frase, a menudo mal comprendida, de Col 1, 24 expresa una cooperación que no pone en duda la unicidad del acto redentor de Cristo: «Yo completo en mi carne lo que falta a las tribulaciones de Cristo por su cuerpo, que es la Iglesia». Como dice Lutero, nosotros podemos llegar a ser Cristos! los unos para los otros²³.

²² «Los papeles de cooperación que Jesucristo da a sus discípulos sobre la tierra en el curso de los siglos son el fruto de su mediación y contribuyen a la recepción por otros de la gracia que él mediatiza», *The One Mediator, the Saints, and Mary*, n. 61.

²³ Cf. Lutero: «Por un Padre semejante, que me ha colmado de riquezas sin costo alguno, ¿por qué no haré generosamente, alegremente, de todo corazón, espontáneamente y con celo todo lo que yo sé le place y le agrada? Es por lo que yo me entregaré, para *ser, de alguna manera, un Cristo por mi prójimo*, como Cristo se ha ofrecido por mí. (...) Pues, si el Padre del cielo nos ha socorrido gratuitamente en Cristo, nosotros debemos también en cuerpo y obras, ayudar gratuitamente a nuestro prójimo. Cada uno de nosotros debe ser un Cristo para el

225. Un ejemplo de la nueva cooperación suscitada por la gracia de la justificación es la cooperación de los ministros. Pablo por su palabra edifica la Iglesia: él coopera. Pero lo hace a partir de su sí pronunciado en la fe y suscitado por el Espíritu. Pablo ha osado decir de él mismo y de sus compañeros: «somos los cooperadores (synergoi) de Dios» (1Cor 3, 8). Esta co-operación designa la acción de los servidores del Maestro, único «operador». Sobre este fundamento escriturístico, el concepto de «synergia» es tradicional en Oriente.

226. La cooperación de María es también un servicio prestado para el cumplimiento del designio de salvación. Ella se distingue por su objeto, pues la Virgen ha desempeñado, en su lugar, un papel único, en la gracia y por la fe, principalmente durante el nacimiento y la muerte de Jesús. María ha cooperado por la respuesta de su fe como todo ser justificado, a través de su obediencia, su maternidad, todas sus obras de «sierva», como por ejemplo su intervención en Caná.

227. 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 para «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 Iglesia²⁴.

otro [...]. Nosotros mismos desconocemos el nombre que llevamos; no sabemos por qué somos cristianos ni por qué nos llamamos con ese nombre. Es seguramente en relación a Cristo por lo que somos llamados así, pero no de un Cristo ausente: A decir verdad, Él vive en nosotros cuando creemos en Él, y cuando, en total reciprocidad, *somos Cristo los unos para los otros*, obrando en relación con aquellos a los que nos acercamos según lo que Él hizo por nosotros», *Traité de la liberté chrétienne, Oeuvres*, t. II, (Géneve 1996) 296-297.

²⁴ Cf., aquello que escribía Alexandre Vinet sobre la Iglesia: «Ella no hace nada por sí misma, hace por él todo lo que ha hecho sobre la tierra; ella continua su obra, pero por él y para él; ella es cuerpo, no cabeza», «Le fidèle achevant la souffrance du Christ. Fragment d'un discours de M. Vinet», *Lausanne* (1948) 5.

Desde este momento²⁵, si la perspectiva de reconciliación aquí considerada concierne ante todo al papel de María en la economía de salvación, pensamos que posee un alcance mucho mayor y estaría en condiciones de hacer progresar nuestro diálogo sobre la Iglesia²⁶.

II. LA VIRGINIDAD PERPETUA DE MARÍA Y LA MENCIÓN DE LOS HERMANOS Y HERMANAS DE JESÚS EN LOS EVANGELIOS

228. La mención de los hermanos y hermanas de Jesús es un dato del Nuevo Testamento. La dificultad de su interpretación no supone ningún atentado a nuestra fe común en Cristo, primogénito de la Virgen²⁷.

229. El problema que los modernos exegetas plantean a propósito de esta mención no es el de los redactores del Nuevo Testamento. Estos últimos, sobre todo los evangelistas, subrayan que la manera en la que Jesús ha comprendido y ejercido su ministerio sorprendió, al menos, a su familia, que no le siguió por las rutas de Palestina ni se juntó con el grupo de los discípulos sino al final, después de su muerte y resurrección. Al mismo tiempo es bien valorada la percepción única e inaudita que Jesús tuvo de un ministerio al que ninguno de los suyos le empujó.

²⁵ Cf. *infra*, las conclusiones propuestas sobre este punto, nn. 295 y 323-24.

²⁶ Por ejemplo, el documento del Comité mixto católico-protestante de Francia: «La Iglesia puede dar porque ella ha recibido antes. Puede ser reconciliadora porque ella ha sido antes reconciliada. Es siempre y prioritariamente un sujeto pasivo de la gracia de Dios. Todo lo que ella hace reenvía a esta fuente que no le pertenece y en relación a la cual debe ser transparente. [...] La divergencia entre nosotros no concierne pues al hecho de la instrumentalidad de la Iglesia en la transmisión de la salvación, sino a la naturaleza de esta instrumentalidad: ¿Es la Iglesia santificada de manera que pueda llegar a ser ella misma un sujeto santificador?», Comité mixte catholique-protestant en France, *Consensus oecuménique et difference fondamentale* (Paris 1987) 19-20, n. 11.

²⁷ Cf. Primera parte del documento presente «María en el designio de Dios y la comunión de los Santos. I. En la historia y en la Escritura», *Diálogo Ecuménico* 33 (1998) 130-131, nn. 185-189.

230. En el plano histórico y exegético, teniendo en cuenta los recientes debates sobre el tema²⁸, es imposible demostrar con certeza que los hermanos y hermanas de Jesús lo eran en el sentido restringido de esos términos, ni, en el sentido contrario, que se trate de una familia en sentido amplio de primos y primas²⁹. Las diversas menciones no son textualmente decisivas, incluso si la citación de cuatro hermanos de Jesús (Mc 6,3) puede hacer pensar espontáneamente a una mentalidad moderna que se trata de una fraternidad de sangre. Debemos reconocer que los textos del Nuevo Testamento no nos ofrecen los elementos necesarios para resolver tal cuestión. Los argumentos acumulados de una parte y de otra se reducen a presuposiciones fácilmente variables.

231. El asombro, por no decir el escándalo, de ciertos cristianos, católicos y ortodoxos, cuando se habla, en sentido estricto, de hermanos y hermanas de Jesús, viene de su convicción de fe en la virginidad perpetua de María. Es un atentado llevado a cabo contra su teología mariana y no contra la cristología. Pues, según una convicción tan al gusto de la Ortodoxia y del catolicismo romano, si Jesús, rebasando el clan familiar al cual se ha enfrentado (Mt 12,46-50; Mc 3,31-35; Lc 8,19-21), ha hecho de todos nosotros sus hermanos y hermanas, un «sano razonamiento sobre

²⁸ Cf. F. Refoulé, *Les frères et soeurs de Jésus: frères ou cousins?* (Paris 1995); P. Grelot, *Jésus de Nazareth Christ et Seigneur*, t. I (Paris/Montréal 1997) 294-301; Id., «Les noms de parenté dans le livre de Tobie», *Revue de Qumram* 17 (1996) 327-337; F. Quéré, *Les femmes de l'Évangile* (Paris 1982); E. Cuvillier, *Qui donc es-tu, Marie? Les différents visages de la mère de Jésus dans le Nouveau Testament* (Paris 1994).

²⁹ El término *adelphos* en griego puede significar pariente próximo o primo: en los LXX Lot es llamado el «hermano» de Abraham (Gn 13,8) y Laban y Jacob son llamados «hermanos» (Gn 29,15). No se puede olvidar sin embargo, el uso veterotestamentario del término «hermano» para designar un miembro del pueblo de Dios (Ex 2,11; etc.). Filón es también testigo de este sentido amplio. El empleo del término en el Nuevo Testamento a propósito de los miembros de una comunidad es análogo a su empleo en el lenguaje corriente para designar una «hermandad»: «En ciertos ámbitos no cristianos, el término 'hermano' podía designar los miembros de una misma comunidad sin que haya lazos de consanguinidad, por ejemplo, en Menfis, según una inscripción griega» (= *Inscriptiones Graecae*, 1873 ss., XIV 956 B, 11f. Alpha, según Kittel).

María» (Orígenes)³⁰, demanda que María haya renunciado a toda relación carnal para ser únicamente la madre de su hijo Jesús.

232. Las Iglesias salidas de la Reforma levantan acta de este punto de vista, aunque no sea escriturístico. Los Reformadores habían comprendido el término hermanos (*adelphoi*) en el sentido de primos y habían predicado con matices la virginidad perpetua de María³¹. Algunas corrientes minoritarias de origen protestante afirman aún hoy esta virginidad perpetua de María y tienden a interpretarla como una consagración particular de María, mujer, madre y figura de la Iglesia³².

Sin embargo, la investigación exegética ha conducido a numerosos protestantes a la posición contraria. Finalmente, hay otros que consideran que no se puede fundar una afirmación de fe cierta sobre un testimonio escriturístico incierto.

233. Los católicos consideran que los datos de la Escritura no contradicen en nada la afirmación de la virginidad perpetua de María, y por tanto la convicción de fe que se ha puesto de relieve en la Iglesia Antigua a este respecto. Por su parte, ciertos protestantes que estiman insuficiente el testimonio bíblico para fundar una verdad de fe, piensan al mismo tiempo que la afirmación de la virginidad perpetua de María podría encerrar un sentido espiritual no dese-

³⁰ Cf. *María en el designio de Dios I*, n. 19.

³¹ Cf., más precisamente Calvino (CO t. 45, 1981, col. 70) quien invita a no hacer de esta cuestión, según sus palabras, «un sujeto de curiosidad contraria a la Escritura», y hace notar a propósito de Jn 2,12 en 1553: «Además, es claramente notorio que en la lengua hebrea con esta palabra de *hermanos* se hace referencia a todos los primos y parientes», *Commentaires sur le N. T.*, t. II: *Évangile selon Saint Jean* (Genève 1968) 61-62. Para la posición de Lutero, cf. *María en el designio de Dios I*, n. 55.

³² Cf. A. Schlatter, *Marien-Reden* (Velbert i. Rheinland 1927); H. Asmussen, *Maria die Mutter Gottes* (Stuttgart 1950) 28 ss.; W. Stählin, «Maria die Mutter des Hern, Ihr biblisches Bild», *Symbolon, Ges. Aufsätze I*, 222-235; M. Thurian, *Marie Mère du Seigneur, Figure de l'Église* (Taize 1963) 39-59; L. Vischer, *Ökumenische Skizzen* (Frankfurt a. M. 1972) 109-123; H. Ott, «Steht Maria zwischen den Konfessionen», en AA.VV., *In necessariis unitas* (Paris 1984) 305-319.

chable. En todo caso, la distinción entre los datos de la historia y la convicción de fe se deben respetar³³.

III. LOS DOGMAS CATÓLICOS DE LA INMACULADA CONCEPCIÓN Y DE LA ASUNCIÓN

234. Al abordar estos dos dogmas católicos nos damos cuenta de que el conjunto de las confesiones protestantes los consideran inaceptables y la Ortodoxia estima que han sido definidos y precisados de manera ilegítima en el marco de las opiniones doctrinales de Occidente, mientras que la Iglesia católica romana los ha integrado solemnemente al contenido de su fe.

Creemos que la primera clarificación consiste en explicarlos suficientemente para que, por una parte, aquellos que no los aceptan puedan comprender su sentido e intención; y, por otra, saber si nos ponen o no en contradicción con la confesión de fe común y fundamental que hemos expresado en la primera parte de este documento.

1. *Dificultades comunes a los dos dogmas*³⁴

235. Los dogmas de la Inmaculada Concepción y de la Asunción de la Virgen María son dogmas recientes (1854 y 1950 respectivamente) que quisieron traducir en doctrina aquello que se desarrolló durante siglos en la oración y en la alabanza de la Iglesia; a saber, que María, la Madre de Dios, es la «toda santa», y que esa santidad —entendida de manera global y, al principio, sin ninguna precisión— está toda entera al servicio de la historia de salvación, y gracias a esto mereció, al final de la vida, estar asociada a la gloria de su Hijo.

236. El paso de la fe, expresado en la piedad y en la alabanza, a los dogmas solemnemente definidos hace que

³³ Cf., *infra* las conclusiones propuestas sobre este punto, nn. 301-302 y 327.

³⁴ En el apéndice se encuentran los textos de las definiciones dogmáticas de la Inmaculada Concepción y de la Asunción, acompañadas de algunas explicaciones.

estas dos afirmaciones marianas constituyan, hoy día, uno de los capítulos centrales del contencioso ecuménico, y que su contenido, sus formulas y su fundamento susciten serios debates.

237. Numerosos ortodoxos manifiestan serias reservas con respecto a estos dos dogmas.

Consideran que el dogma católico de la Inmaculada Concepción no posee ningún punto de apoyo en la Escritura, y que es demasiado tributario de la tradición occidental y de la interpretación agustiniana del pecado original, diferente de la interpretación de Oriente. Juzgan que este dogma reposa sobre una visión jurídica de la redención, según la cual María se beneficiaría anticipadamente de los méritos futuros de Jesucristo. Si ellos proclaman a María como «la toda pura» y «la toda inmaculada», no es por el hecho de su concepción, sino porque le ha sido concedido no dejarse dominar por la naturaleza pecadora. En efecto, incluso después de la caída, —afirman— la criatura puede realizar con la ayuda de Dios su vocación de «imagen de Dios», y en este sentido ven en María el futuro más perfecto de la descendencia humana³⁵.

238. Por lo que concierne al destino final de María, la tradición ortodoxa habla habitualmente de «Dormición», aunque también emplea la palabra «Asunción», cuando las dos ideas no se contradicen³⁶. La Ortodoxia confiesa que María, sin dejar de pertenecer a nuestra humanidad y porque ha tenido el privilegio de llevar corporalmente al Verbo de Dios, ha alcanzado el más alto grado de santidad al que puede llegar criatura humana, y ella es la primera en beneficiarse plenamente de la gracia que su Hijo nos ha adquirido por su Pasión y Resurrección.

239. Los Ortodoxos rechazan también los dos dogmas tal como han sido promulgados por la Iglesia Católica porque han sido definidos sin que ninguna circunstancia exter-

³⁵ Cf. P. N. Trembelas, *Dogmatique de l'Église orthodoxe catholique*, t. II (Chevetogne 1967) 229-233; A. Kniazeff, *La Mère de Dieu dans l'Église orthodoxe* (Paris 1990) 124ss.

³⁶ Sobre la distinción entre estas dos palabras, cf. *María en el designio de Dios I*, n. 37 y nota 37.

na lo haya obligado; y han sido proclamados por el papa comprometiendo finalmente la infalibilidad de su magisterio, después de la separación de las Iglesias y al margen de la vía conciliar. Sin embargo, se puede afirmar que admiten en cierta medida lo esencial, sobre todo en lo concerniente a la Asunción³⁷.

240. Los cristianos de la Reforma ponen en evidencia principalmente el hecho de que estos dos dogmas no tienen ningún fundamento bíblico explícito. En consecuencia, el diálogo entre católicos y protestantes reencuentra aquí, concentrado, todo el contencioso clásico concerniente a la normatividad del testimonio escriturístico, la lectura y comprensión de la Escritura en la Tradición viva de la Iglesia, el «sentido de la fe» de los fieles (que en este caso se expresa principalmente a través de la piedad), la intervención del magisterio, así como la «recepción» de las definiciones magisteriales.

241. Por tanto, las Iglesias surgidas de la Reforma han formulado objeciones más importantes que la Ortodoxia en relación con las doctrinas de la Asunción y de la Inmaculada Concepción. Objeciones que no provienen solamente del hecho de que los dos enunciados hayan dado lugar en la Iglesia Católica a definiciones dogmáticas. Sino también, por las formas ambiguas de piedad que han podido acompañar la celebración de las fiestas marianas. Existen además dificultades propiamente teológicas que el diálogo ecuménico debe esforzarse por tener en cuenta. Pues, aunque los protestantes reconocen la santidad de María en la comunión de los santos, sin embargo, no consideran que sea necesario a partir de la fe en Cristo, llegar hasta la afirmación de la Inmaculada Concepción y de la Asunción. Además ellos piensan que estas cuestiones, por las incertidumbres que los rodean, demandan una gran discreción que no siempre ha sido respetada.

242. El diálogo ecuménico será la ocasión para los católicos de poner en práctica el principio de la «jerarquía de

³⁷ Cf. J. Meyendorff, *Initiation à la théologie byzantine* (Paris 1975) 192 (pecado original), 198ss. (la nueva Eva).

verdades» tal y como ha sido formulado por el Vaticano II³⁸: en nombre de este principio, se deberá reconocer a las doctrinas de la Inmaculada Concepción y de la Asunción una importancia no secundaria ciertamente, sino solamente segunda en relación al núcleo central de la fe cristiana. Se percibe, entonces, el núcleo del diálogo entre católicos y protestantes: por una parte, se intentará descubrir aquello importante que los dos enunciados nos dicen acerca de Cristo y del hombre salvado en Jesucristo; por otra parte, se procurará precisar los puntos en torno a los cuales aun persisten las diferencias entre nosotros, realizando un discernimiento entre las divergencias que son causa de separación y aquellas que se revelan compatibles con la comunión eclesial.

243. El diálogo deberá, en todo caso, examinar si, y en qué medida, los dogmas de la Inmaculada Concepción y de

³⁸ «En el diálogo ecuménico, los teólogos católicos [...] recordarán que existe un orden o una 'jerarquía' en las verdades de la doctrina católica, ya que es diverso el enlace de tales verdades con el fundamento de la fe cristiana» (UR 11). Presentando el Vaticano II la noción de «jerarquía» de verdades, Monseñor Pangrazio había distinguido las verdades que son del *orden de los fines* (como la Trinidad) y aquellas que son del *orden de los medios* (como la estructura jerárquica de la Iglesia). El texto conciliar insiste más bien en la relación de cada verdad con el «fundamento» de la fe, es decir, con la revelación de Dios salvador en Jesucristo por el don del Espíritu. Así pues, el lugar de las doctrinas en la «jerarquía» de verdades debe ser ante todo evaluado según su relación (más o menos estrecha) con la Escritura y con las afirmaciones señaladas en los símbolos de fe.

De forma análoga, del lado protestante se distinguirá los puntos principales de la fe que pertenecen al *status confesional* de otros y, en particular, en la tradición luterana se hablará frecuentemente de la justificación por la fe como de un criterio que determina la buena fundamentación de una doctrina. Lutero y Melancton estiman que hay una jerarquía entre los artículos de fe que se extraen de la soteriología (la salvación, el Evangelio) y aquellos que se extraen de la eclesiología y de la ética (las obras, la Ley). Por su parte, la *Confesión Helvética* posterior a los Reformados distingue entre las cosas indiferentes y las verdades extraídas de la confesión de fe: «[E]s por lo que cuando las cosas indiferentes son extraídas de la confesión de fe, ya no dependen de nuestra libertad» (Capítulo XXVII, *Confessions et catéchismes de la foi réformée*, 300).

la Asunción constituyen, no como afirman los protestantes, «novedades», sino, como piensan los católicos, interpretaciones de un dato de la fe cristiana que tiene su fundamento último en el testimonio de la Escritura; interpretaciones, al menos, legítimas y que deben encontrar su lugar en la «jerarquía de verdades».

2. *Evocaciones históricas*³⁹

244. Los dos dogmas marianos han sido definidos al final de una larga historia en la que piedad popular, oración litúrgica y reflexión teológica han estado estrechamente unidas. La reflexión teológica ha podido preceder en ciertos casos, pero la mayor parte de las ocasiones ha acompañado (de forma a veces crítica), incluso ha seguido los caminos de la afectividad religiosa y de la devoción que han conducido a los enunciados de 1854 y 1950. He ahí la importancia, para una justa comprensión de tales dogmas, del conocimiento de estos procesos que han dado lugar a las definiciones marianas y del contexto histórico en el que han surgido.

De la afirmación de la santidad de María a la definición católica de su concepción inmaculada

245. En Occidente, el proceso que ha conducido a la definición de 1854 ha estado marcado por un cierto número de controversias teológicas. Si en Oriente, durante los primeros siglos, la afirmación de la santidad de la Madre de Dios no excluía que en ocasiones le fueran reconocidas ciertos fallos (por ejemplo, su dificultad para creer al ángel de la Anunciación, su intempestiva intervención en Caná o, incluso, su presencia al lado de la cruz)⁴⁰; en Occidente, por

³⁹ Estimamos útil retomar, en este momento y en perspectiva dogmática, ciertos elementos ya presentados en la parte histórica del documento, cf. *María en el designio de Dios I*, 103-113, nn. 87-119.

⁴⁰ Cirilo de Alejandría emite un juicio severo sobre la falta de fe y la «caída» de María al pie de la cruz: «Ciertamente, habría pensado la pobre madre, soy yo quien le ha engendrado, aquel del que se burlan en el madero. Que después de todo él mismo sea el Hijo de Dios, el

el contrario, a partir de Ambrosio, esta santidad ha sido objeto de afirmaciones cada vez más claras. Pero este reconocimiento de la perfecta santidad de María ha sido permanentemente acompañado, en Occidente, por las discusiones concernientes al pecado original. Estas discusiones fueron provocadas por las posiciones de Pelagio (360-422), para quien María, en su santidad perfecta, es el ejemplo de lo que es capaz de hacer la naturaleza humana cuando rechaza el pecado; y de Julián de Eclano (380-445) quien piensa que el hecho de la santidad de María permite negar el pecado original. Ambas posturas fueron combatidas por Agustín cuya posición, confusa en su formulación⁴¹, es, no obstante, clara en su fondo. Aún admitiendo que la santidad personal haya sido totalmente concedida a María en tanto que Madre de Dios, niega, sin embargo, que ésta, a diferencia de otros humanos, haya sido concebida sin pecado. En efecto, María también se ha beneficiado de la gracia de la regeneración.

246. En Occidente, la reflexión sobre la santidad de María permanece dominada por esta posición de Agustín y marcada por las elaboraciones doctrinales relativas a la naturaleza y a los efectos del pecado original. Esta reflexión se va a ver confrontada en la Edad Media con posiciones contrastadas en cuanto a la manera de comprender la concepción de María, cuya fiesta, venida de Oriente, se expande en Occidente a partir del siglo XII. Los unos, niegan la concepción inmaculada de María en razón de la uni-

Maestro del universo, él lo ha declarado, pero sin duda se ha equivocado. Él se equivocaba, cualquiera diría que él ha dicho: «Yo soy la vida». ¿Cómo contemplarle crucificado? [...] Por espada, Simeón ha querido decir la agudeza y la impetuosidad del sufrimiento que arrastraría a María a consideraciones fuera de lugar, echando a perder su espíritu de mujercita. [...] Yo añado que la propia Madre había sufrido un escándalo y había hecho una caída. Ella se encontraba en completo desorden, las ideas derrotadas. [...] Conociendo las reflexiones que se desarrollaban en ella, él [Jesús] la ha confiado al mejor de los mistagogos, su discípulo», *Sur l'Évangile de Jean*, 12, PG 74, 661b, citado por M. Jouassard, «L'interprétation par Cyrille d'Alexandrie de la scène de Marie au pied de la croix», en AA.VV., *Virgo Inmaculata* (Roma, Academia Mariana Internationalis, 1955) 28-47. Las citas están extraídas de las páginas 31, 32, 35.

⁴¹ *Ouvrage inachavé contre Julien*, IV, 122, PL 45, 1418.

versalidad del pecado original⁴². Otros, como Buenaventura, pero sobre todo, Duns Scoto, afirman la concepción inmaculada de María y ofrecen la formulación que se abrirá camino en la teología occidental: María ha sido rescatada por Cristo siendo «preservada» del pecado original, en previsión de los méritos de su Hijo.

247. A partir del siglo XIV, aunque se produce un movimiento en favor de la Inmaculada Concepción, permanece vivo el debate entre teólogos, que conduce a la intervención del magisterio cuando los representantes de la línea agustiniana estricta ponen en duda la legitimidad del culto de la Inmaculada Concepción, así como, la predicación y enseñanza de esta cuestión.

248. En 1483, el papa Sixto IV afirma que esta cuestión doctrinal es libre, y prohíbe calificar de herética cualquiera de las posiciones⁴³. El concilio de Trento se refiere a esta declaración al final del Decreto sobre el pecado original, precisando que no entraba dentro de sus intenciones incluir en ese Decreto «a la bienaventurada e inmaculada Virgen María, Madre de Dios»⁴⁴. Así pues, afirmando la universalidad del pecado original coloca aparte el caso de María: reconoce el valor de la argumentación que intentaba conciliar esta universalidad del pecado original y de la redención con la concepción inmaculada de María, sin por eso comprometer el fondo del asunto.

249. Mientras continúan las controversias, se suceden las intervenciones de los papas que, prohibiendo todo anatema entre partidarios de una u otra posición, se inclinan cada vez más por la preservación de María del pecado original, al tiempo que aprueban el culto de la Inmaculada Concepción sin, por eso, imponerlo. Concretamente este es el contenido del breve de Alejandro VII (1661) del cual la definición de 1854 tomará ciertas formulaciones⁴⁵.

⁴² Cf., *María en el designio de Dios I*, 87, nn. 44-45.

⁴³ DzS 1425-1426; FC, 390. Recordemos que, en 1439, el concilio de Basilea había definido la Inmaculada Concepción e instituido la fiesta del 8 de diciembre; cf. *María en el designio de Dios I*, 87, n. 45.

⁴⁴ Sesión VI, 5; DzS 1516; COD II-2; FC 280; cf. *María en el designio de Dios I*, n. 70.

⁴⁵ DzS 2015-2017; FC 395.

250. Un rápido repaso histórico permite constatar que, si bien la piedad y el fervor no cesan de favorecer el sentido de la celebración del «privilegio» de María, el núcleo de la resistencia teológica a la doctrina de la Inmaculada Concepción, en este caso incluyendo a todas las confesiones, ha sido siempre el temor de que dejando exenta a María del pecado original se ponga en duda la necesidad universal de la salvación por Cristo. Esta resistencia ha obligado a los teólogos partidarios de dicha doctrina a elaborar formulaciones que, afirmando el privilegio de María, la sometían a la necesidad de ser salvada por Cristo.

251. La definición de la Inmaculada Concepción por Pío IX en 1854 se inserta en el contexto de la vuelta a la devoción mariana del siglo XIX. Dicha definición estuvo precedida por una consulta al episcopado mundial, que se mostró en amplia mayoría favorable a tal definición (546 votos a favor y 57 en contra). La declaración recoge esencialmente los enunciados que la reflexión teológica había estado obligada a elaborar.

La Asunción de María

252. La evolución histórica que ha conducido a la definición de la Asunción de la Virgen María no ha estado marcada por controversias tan importantes como en el caso de la Inmaculada Concepción; además, esta definición no quiere sino confirmar de manera solemne una devoción que ya existía y que apenas era discutida, en Oriente y en Occidente.

253. La cuestión del destino final de María comienza a ser perfilada como consecuencia de los concilios de Éfeso (431) y de Calcedonia (451) en la medida en que la afirmación de la *theotokos* ha hecho trasladar la atención sobre el cuerpo de María. Así se prepara la idea de la glorificación de ese cuerpo. En el siglo VI la fiesta de la «memoria» de María (parecida a aquellas de la memoria de los mártires y de los santos) se convierte en la fiesta de la «Dormición» de María: un término que, sin negar la realidad de la muerte de María, sugiere, sin embargo, una muerte dotada de un carácter especial, pero sin hablar todavía de una asunción de María en cuerpo y alma.

254. A partir del siglo VIII, en las homilias bizantinas sobre la Dormición, la Asunción, propiamente dicha, es afirmada al mismo tiempo que la muerte de María. Incluso si estas homilias pueden hacer referencia a la imaginería de los relatos apócrifos, a menudo numerosos, que sustentan la piedad popular, la argumentación que allí se desarrolla es teológica en su esencia: el cuerpo que ha gestado y dado a luz virginalmente al Verbo incorruptible de Dios no ha podido conocer la corrupción de la muerte carnal.

255. El Occidente retoma sin dificultad los temas teológicos elaborados en Oriente, de tal manera que la fiesta de la Dormición de María pasará a ser en Occidente la fiesta de su Asunción. El único debate que conoce la Edad Media gira entorno a la autoridad de dos escritos apócrifos; uno, atribuido a Jerónimo⁴⁶, considera la asunción corporal de María como demasiado aventurada para ser tenida como verdad de fe; otro, atribuido a Agustín⁴⁷, que sin referirse a las leyendas, justifica esta asunción corporal mediante argumentos especulativos. Es esta línea la que prevalecerá. Las discusiones ulteriores concernirán únicamente al tipo de certeza con que la Asunción de María puede ser afirmada y creída.

256. El único documento magisterial sobre la Asunción de María es de Pío XII en 1950. Se sitúa en un contexto histórico que se caracteriza por un creciente desarrollo de la piedad mariana debido a la estructuración de un «movimiento mariano», y la constitución de esa nueva rama de la teología que es la «mariología»⁴⁸.

257. Como había hecho Pío IX, Pío XII consulta al episcopado sobre la «definibilidad» de la doctrina de la Asunción, y sobre la oportunidad de tal definición. Esta consulta logró una respuesta «casi unánime»⁴⁹. Sin embargo, algunos obispos manifiestan dudas acerca de la oportunidad de una definición, concretamente por razones ecuménicas. La definición solemne se llevó a cabo a finales del año santo 1950.

⁴⁶ El autor en realidad es Pascasio Radberto; PL 30, cols. 122-142.

⁴⁷ PL 40, cols. 1141-1148.

⁴⁸ Cf. *María en el designio de Dios I*, n. 97.

⁴⁹ Sobre 1181 respuestas, 1169 son positivas y 22 negativas, 16 de estas últimas no se opusieron más que a la oportunidad.

3. Reflexiones teológicas sobre la Asunción

258. Si abordamos ahora el dogma de la Asunción (aunque haya sido promulgado después de la Inmaculada Concepción), no es solamente porque provoca menos dificultades en el ámbito del diálogo ecuménico. Es también, porque en la historia, ciertos enunciados referentes al destino final de María se han impuesto más rápidamente que las afirmaciones relativas a la fase inicial de su existencia.

Los datos del problema

259. Para las Iglesias surgidas de la Reforma la primera dificultad del dogma proviene de que la Asunción, no está atestiguada en la Escritura. Otra dificultad, para los protestantes, radica en el hecho de que la Asunción es frecuentemente comprendida como un don exclusivo de Dios a María, lo que parece arrancar a ésta de la condición común de todos los humanos. Por último, parece curioso que una afirmación perteneciente a la fe no haya sido promulgada antes del siglo XX.

260. Del lado católico, las dificultades provienen a menudo de malentendidos que pueden afectar a la comprensión misma del dogma. Así, la Asunción de María corre el peligro de ser confundida con la Ascensión, que es un acontecimiento únicamente de Cristo resucitado. Sobre todo, corre el riesgo de ser asociada a la creencia según la cual la Virgen no habría conocido la muerte —cosa que en modo alguno se afirma en la definición del dogma—. Mal comprendida, la doctrina de la Asunción sustentaría una visión desencarnada de María, como si ella no hubiera compartido plenamente nuestra condición humana⁵⁰.

⁵⁰ En realidad, incluso si el dogma no se pronuncia sobre este punto, ¿podemos hoy imaginar que María no haya pasado por la experiencia de la muerte —esta experiencia que es la de toda criatura humana, y que el Hijo de Dios mismo ha conocido—? Cf. la alocución de Juan Pablo II, en la audiencia general del 25 de junio de 1997: «Ciertos teólogos han sostenido que la Virgen fue eximida de la muerte y han afirmado su paso directo de la vida terrestre a la gloria del cielo.

261. Una cosa es adherirse a un dogma y otra comprenderlo en su sentido antropológico y teológico. En este sentido proponemos algunas reflexiones que *describen* esta significación. Conscientes de la dificultad en juego, pensamos, unos y otros, que conviene antes de nada examinar el dogma de la Asunción a la luz de la Resurrección de Cristo. Ésta procede de una iniciativa absoluta de Dios que, sacando a su Hijo de la tumba, ha hecho de Él el Primer Nacido de entre los muertos. Desde este punto de vista, la Asunción significa que María, no por méritos personales sino en virtud de la gracia divina, ha conocido ya el destino final de aquellos que pertenecen a Cristo y son resucitados en Él.

Para una mejor comprensión de la Asunción

262. Es importante recordar que la «resurrección» en sentido bíblico, no se concibe como reanimación de un cadáver, ni como la simple inmortalidad de un alma privada de todo carácter corporal, ni como una forma de reencarnación en otra existencia que existiría todavía sometida a los límites del espacio y del tiempo. Es más bien, como dice el Símbolo de los Apóstoles, «resurrección de la carne». La «carne» designa la persona en su unicidad y en su integridad, es decir, su «espíritu», su «alma» y su «cuerpo» a la vez —la palabra «cuerpo» entendida, no en el sentido de componentes físicos que están destinados a perecer, sino en el sentido de una dimensión que no cesa de estar íntimamente ligada a la identidad de la persona humana—. En efecto, la vida nueva que el cristiano espera no concierne solamente a su alma, sino a su persona entera que ha existido necesariamente marcada en el mundo por su vida corporal, por su manera de comportarse, por los acontecimientos de su historia —en una palabra, por todo lo que ha permitido a esa persona llegar a ser lo que es—. «Exactamente lo mismo que en las arrugas de un viejo rostro se encuentra inscrita la historia de toda una vida, de la misma

Esta opinión es, sin embargo, desconocida hasta el siglo XVII, mientras que en realidad existe una tradición común que ve en la muerte de María su entrada en la gloria celeste», DC 2164 (1997) 656-657.

manera en el ser humano se encuentra conservada indefectiblemente la historia de un mundo que es 'suyo'⁵¹. La «carne» que resucita, es pues, todo lo que lleva la marca de un ser humano en su manera de relacionarse consigo mismo, con el mundo, con los otros y con Dios.

263. Tal es la «resurrección» que la fe cristiana reconoce en Jesús, y que llega a ser por eso mismo fundamento de nuestra propia esperanza: «Si creemos que Jesús ha muerto y resucitado, así también, aquellos que han muerto, Dios los recogerá por Cristo y con Él» (1Tes 4,14). Ahora bien, la Asunción significa que esta esperanza está ya cumplida en el caso de María y que Dios la ha hecho beneficiaria de la «resurrección de la carne», elevándola «con su cuerpo y su alma a la gloria del cielo»: Así, Dios le ha comunicado aquello mismo de lo cual, la Resurrección de Cristo era promesa y prenda para todo creyente⁵².

264. El destino de María no puede estar de ninguna manera disociado de aquel que la tradición cristiana ha reconocido muy pronto a los mártires, o más ampliamente a los santos que, a veces, ha designado como «Otros Cristo(s)». En este sentido es revelador que, en la Iglesia Católica, el dogma de la Asunción haya sido promulgado en la fiesta de Todos los Santos: lo que indica que María debe ser colocada de nuevo en el horizonte de la comunión de los santos, de la «nube de testigos» que precede a los creyentes en su caminar detrás de Cristo (Heb 12,1), de «la asamblea de los primogénitos cuyos nombres están inscritos en los cielos» (Heb 12,23). Si la Asunción no es reconocida explícitamente más que en María —en virtud de lo que ella es, a título personal, como «Madre de Dios»—, no significa que el cumplimiento del plan de salvación esté reservado a ella sola, sino que Dios desea comunicarlo a todos los creyentes.

265. Así pues, el dogma de la Asunción habla en este sentido de nuestro propio futuro, señala el objeto de la

⁵¹ G. Greshake, *Plus fort que la mort* (Mame 1979) 92.

⁵² El dogma católico de la Asunción implica igualmente que la madre de Jesús no ha conocido la corrupción de la tumba: preservada del pecado, María ha sido igualmente preservada de la corrupción que acompaña la muerte (comprendida como consecuencia del pecado).

esperanza que nos habita desde hoy y para siempre, pues «la creación espera con impaciencia la revelación de los hijos de Dios», y «también nosotros, que poseemos las primicias del Espíritu, gemimos interiormente, esperando la adopción, la liberación de nuestro cuerpo» (Rm 8,19.23). La Asunción testimonia que Dios ya ha anticipado a favor de la madre de su Hijo la salvación esperada por los cristianos.

4. *Reflexiones teológicas sobre la Inmaculada Concepción*

266. El final reenvía al principio, de este modo el destino último de María invita a considerar la primera fase de su existencia y a interrogarse, en consecuencia, sobre la doctrina de la Inmaculada Concepción. En el contexto del diálogo entre católicos y protestantes esta doctrina plantea sin duda más dificultades que la doctrina de la Asunción. Los obstáculos no son únicamente el carácter tardío de su promulgación, ni las polémicas que desde el siglo XIX y hasta hoy, acompañan los debates sobre la Inmaculada Concepción. Son también, dificultades propiamente teológicas, ligadas a diversas comprensiones de la relación entre el creador y sus criaturas, del pecado original, de la gracia y la libertad, del lugar de María en la economía de salvación. En nuestro desarrollo primero clarificaremos los datos del problema, después pondremos de relieve los elementos de consenso que podemos desde ahora alcanzar, para finalizar precisando las divergencias que en la actualidad no han sido todavía superadas.

Los datos del problema

267. Del lado protestante, se comprende que el dogma de la Inmaculada Concepción está unido a la doctrina de la Encarnación, en el sentido de que, para los católicos, la venida del Hijo de Dios presupone que su madre humana sea preservada de toda falta desde su propia concepción. Pero es justamente esta presuposición la que origina la dificultad. En efecto, se objeta que contradice la revelación del Evangelio según la cual Dios ha venido a visitar a los peca-

dores: la criatura humana no es agraciada por ser amable, sino que es amable por ser agraciada. En realidad, desde el punto de vista protestante, la doctrina de la Encarnación no implica de ninguna manera que María haya sido preservada del pecado desde el principio. Esta preservación no es necesaria para que María pueda pronunciar su *fiat*, es necesario, por el contrario, sostener que, incluso como madre del Salvador, ella ha sido marcada por el pecado original. Para los protestantes, la objeción no viene pues solamente de que el dogma de la Inmaculada Concepción no esté testificado por la Escritura, sino de que su motivación fundamental parece estar en contradicción con la revelación bíblica.

268. Por su parte, los católicos tienden a recordar que la doctrina de la Inmaculada Concepción no pone en duda la pertenencia de María a la condición de toda criatura llamada a la salvación: al contrario, es necesario comprender que María ha sido, ella misma, «rescatada» al haber sido preservada del pecado original⁵³. Pero los católicos admiten que ella ha sido beneficiada con este favor «desde su concepción», y es en este punto es donde surge la divergencia con los protestantes. Ellos reconocen al mismo tiempo la diversidad de motivaciones que han conducido a la definición del dogma: unas veces se ha subrayado que el cuerpo de Jesús no habría podido nacer de una carne marcada por el pecado; otras veces, se ha comprendido la Inmaculada Concepción como la marca de una santidad que, otorgada a María de forma absolutamente gratuita y haciendo de ella una mujer «llena de gracia» (cf. Lc 1,28), le permitiría pronunciar un día el *fiat* de la Anunciación. Esta segunda motivación es más satisfactoria y revela ser más prometedora en la perspectiva del diálogo con los protestantes. Del mismo modo que la Asunción de María significa el cumplimiento de la salvación que Dios comunica a todos los hombres (cf. nn. 264-265), su Inmaculada Concepción significa la vocación a la santidad a la que Dios nos llama a todos (cf. Ef 1,4).

⁵³ Por otra parte notemos que los ortodoxos hablan de este «rescate» en términos de «purificación» más que de «preservación» del pecado.

Los elementos de consenso

269. Así pues, habiendo clarificado las posiciones actuales, estamos en condiciones de manifestar los múltiples elementos que desde este momento pueden ser objeto de consenso entre nuestras dos tradiciones, incluso si una de ellas no está de acuerdo con el dogma en cuanto tal.

Constatamos en primer lugar que nuestras diversas Iglesias comparten de hecho la misma preocupación por honrar sin reservas la soberanía de Cristo, sea recordando que María (como toda criatura) tiene ella misma necesidad de ser salvada por su Hijo, sea subrayando que la Inmaculada Concepción no debe ser comprendida sino en referencia al misterio de la Encarnación.

270. En segundo lugar afirmamos que todas las posiciones de nuestras diversas Iglesias se enraizan en una teología de la gracia. Si es cierto que la Reforma protestante insiste legítimamente sobre la iniciativa absoluta de Dios en el don de su gracia (*sola gratia*), la doctrina católica de la Inmaculada Concepción debe ser, también comprendida a partir de la *sola gratia*; pues, la Inmaculada Concepción no está ligada a los méritos personales de María, sino que toda entera es obra de Dios que «nos ha elegido en él antes de la fundación del mundo para que seamos santos e irreprochables ante él por el amor» (Ef 1,4), y que ha preservado a María de toda falta, desde la concepción, para disponerla a ser un día la madre de su Hijo.

271. Incluso si protestantes y católicos no están de acuerdo sobre el hecho de confesar que María ha sido eximida de todo pecado, unos y otros afirman, sin embargo, que ha vivido la condición humana que implica el progreso, el descubrimiento, la aflicción, la debilidad y los límites. Si Jesús mismo ha conocido la tentación, nada nos permite excluir a María de la misma situación. Su santidad no le ha sido dada de una sola vez de manera plena. Testifican este itinerario las escenas de la pérdida de Jesús en el Templo («sus padres no comprendieron», Lc 2,50) y de María interviniendo en la vida pública de Jesús.

272. Finalmente, el diálogo sobre la Inmaculada Concepción no puede más que aprovecharse del progreso de la

reflexión ecuménica sobre el tema de la «cooperación». Pues, por un lado, en la medida en que los católicos admiten que el *fiat* de María en el momento de la Anunciación no es posible más que mediante la gracia de Dios, pueden justamente presentar la Inmaculada Concepción como expresión radical de esta gracia por la que Dios ha querido, desde el inicio, dar aquello que permite a María asentir al designio del Señor. E inversamente, en la medida en que los protestantes reconocen que el don de la gracia no dispensa a María de responder libre y activamente a la voluntad de Dios, ellos pueden comprender mejor el sentido de la posición católica según la cual la Inmaculada Concepción no tiene como efecto arrancar a María de la condición humana, sino más bien prepararla para poder un día, como toda criatura redimida, aportar su respuesta activa a la iniciativa de Dios.

Las divergencias que permanecen

273. Los elementos de consenso que acabamos de mostrar nos ayudan a precisar, por contraste, las divergencias que subsisten entre nosotros referentes a la cuestión de la Inmaculada Concepción. Si nuestras dos tradiciones tienden igualmente a honrar la santidad incomparable de Cristo y la absoluta primacía de la gracia divina, no extraen de ahí las mismas consecuencias ni consideran de la misma manera la situación de María en el conjunto de la humanidad.

Para las Iglesias surgidas de la Reforma el don de Dios a María precede seguramente al momento del *fiat*, pero no es teológicamente necesario llegar, a partir de eso, hasta la afirmación de una santidad que habría sido comunicada a María desde su misma concepción: además de que esta afirmación no tiene fundamento escriturístico, no satisface una justa comprensión de la gracia divina ni de la obra de Cristo. En efecto, ¿cómo María podría haber sido tocada por la gracia si anteriormente ella no hubiera tenido la experiencia del pecado? ¿Cómo habría sido «desde su concepción» preservada de la falta cuando, según la revelación del Evangelio, Cristo ha venido a llamar y a salvar a los pecadores?

Y ¿cómo concebir que María haya podido beneficiarse anticipadamente de la salvación que un día sería realizada por su Hijo? La doctrina de la Inmaculada Concepción siempre tiene el riesgo de arrancar a María del común de la condición humana, por el hecho de que, según esta doctrina, ella es la única criatura preservada desde el principio del pecado original.

274. La doctrina católica de la Inmaculada Concepción sostiene, con respecto a María, que la gracia redentora la ha alcanzado desde el primer instante de su existencia. Aunque no esté atestiguado formalmente por la Escritura, se comprende a la luz del designio de Dios en la historia de salvación: para que María pueda verdaderamente pronunciar el *fiat* de la Anunciación, Dios ha querido que fuera desde el principio arrancada de la maldición de la falta original. No es posible imaginar un tiempo en el que María hubiera vivido primero en situación de pecado antes de poder beneficiarse de la gracia; más bien, es necesario decir que María, aunque perteneciendo totalmente a nuestra humanidad, ha sido desde el primer instante preservada de todo pecado —y esto por pura gracia, porque estaba llamada a llegar a ser un día la madre del Salvador—. En este sentido, ella ha sido también «colmada de gracia». Esta perspectiva no implica que la santidad de María se confunda con la santidad de Cristo, único Redentor de la humanidad. Pero la doctrina de la Inmaculada Concepción significa que esta santidad de Cristo ha sido anticipadamente concedida a la mujer que debía un día llevarle en su cuerpo: María es santa desde el primer instante porque se beneficia, anticipadamente, de la santidad comunicada por el Hijo⁵⁴. La santidad que le ha sido concedida, lejos de sustraerla de la condición humana, es la que ha hecho restaurar en ella la verdadera humanidad, haciéndola capaz de consentir un día a la palabra del ángel y permitiendo, de este modo, la realización del designio salvífico. De este modo, se comprende como la Inmaculada Concepción, no menos que la Asunción, habla de hecho de nuestra propia

⁵⁴ Cf. la oración de la misa católica de la Inmaculada Concepción: «Señor, tú preparaste a tu Hijo una digna morada, y en previsión de la muerte de tu Hijo la preservaste de todo pecado...»

vocación: si María ha sido «llena de gracia» de manera única, es para testimoniar que nosotros somos, por nuestra parte, alcanzados por el don sobreabundante de la gracia que Dios nos ha concedido en su Hijo bien amado (cf. Ef 1,6)⁵⁵. Esta visión supera toda necesidad lógica: es del orden del exceso divino.

Conclusión

275. Nuestro debate ecuménico sobre la Asunción y la Inmaculada Concepción debería permitirnos remontar las polémicas herejías del pasado y comprender mejor nuestras posiciones respectivas sobre cada una de las afirmaciones marianas. Este debate nos ha conducido a reconocer elementos de consenso entre nuestras dos tradiciones y, sobre todo, a precisar más nítidamente las divergencias que subsisten entre nosotros.

Por lo que concierne a los dogmas de los cuales acabamos de hablar, los católicos los reciben e inscriben en la «jerarquía de verdades» en función de su relación con el centro mismo de la fe cristiana. En cambio, los protestantes piensan que estos dogmas no ayudan a comprender mejor lo esencial de la fe y que frecuentemente dan lugar a una devoción sin unión directa con el Evangelio.

Pero constatamos que estas divergencias no perjudican a nuestra comunión en una misma fe en Cristo. En efecto, estamos convencidos de que las afirmaciones concernientes a la existencia de la Virgen —desde su inicio a su fin— deben estar siempre orientadas a la comprensión de la persona de Cristo y de la salvación que Cristo nos ha traído⁵⁶.

⁵⁵ El participio pasivo «llena de gracia» de Lc 1, 28 (*kekharitóménè*) es único en el Nuevo Testamento, y lo podemos entender como el indicativo de un don único a favor de María. Sin embargo, es el mismo verbo que emplea Ef 1, 6 a propósito de los cristianos a quienes Dios ha otorgado su gracia (*echaritôsen*). Actualmente es preferible evitar la expresión «privilegio mariano» respecto a la Inmaculada Concepción (igual que en lo referente a la Asunción), a fin de no perder de vista el alcance de esta afirmación para nuestra humanidad misma.

⁵⁶ Cf. las conclusiones propuestas sobre este punto, nn. 296-300. 326.

IV. LA INVOCACIÓN DE MARÍA Y DE LOS SANTOS

276. Otro punto del contencioso, cuya importancia para la piedad de los fieles y para la pastoral no debería ser subestimada, afecta al «culto mariano». La ambigüedad de la noción proviene de la imprecisión del sentido dado a la palabra *culto*. El VII Concilio ecuménico (Nicea II, en el año 787) había distinguido nítidamente la veneración legítima de las imágenes (iconos) de los santos (o *dulia*) de la adoración (*latria*), prohibida para ellos puesto que se reserva únicamente a Dios. En rigor, sólo hay culto a Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo: el desarrollo fundamental del culto cristiano es aquel que va al Padre, por el Hijo, en el Espíritu Santo. El destinatario del culto siempre es Dios. No existe camino más directo para llegar al Padre que el del Hijo de Dios.

277. Por esto, según la antigua tradición, siempre rigurosamente hablando, no se reza a María, ni a los santos, puesto que la oración, forma de adoración y acto de *latria*, sólo puede dirigirse a Dios. Sin embargo, un uso amplio, aunque teológicamente impropio, ha difundido la expresión de la «oración a María» y a los santos.

Más allá de esta visión común, el contencioso entre católicos y protestantes permanece en lo tocante a la cuestión de la oración a María como oración por María, es decir, la invocación dirigida a María para que interceda en nuestro favor ante Dios.

278. La invocación es, en primer lugar, la alabanza gratuita por la gracia acontecida en María. Esta invocación no se limita a los creyentes sobre la tierra, los «santos» según la expresión de la carta de Pablo, sino que engloba a la Iglesia entera del cielo y de la tierra, tal y como proclama un prefacio de la liturgia eucarística protestante, que da gracias al Padre: «En la comunión de la Iglesia universal, con los ángeles y todo el ejército de los cielos, en una común alegría, exaltamos y magnificamos tu nombre glorioso: Santo, Santo, Santo...». Esta invocación es manifestación y expresión de la comunión que la muerte no podría abolir, aunque cambie de modalidad. Además, se inserta en el movimiento trinitario de la alabanza al Padre, por el Hijo y en el Espíritu que intercede en nosotros, por nosotros y para nosotros (cf. Rom 8,26).

279. La alabanza a María, que corresponde a la invitación del Magnificat: «Todas las generaciones me dirán bienaventurada» (Lc 1,48), está presente en Lutero, Zwinglio, Bullinger, y, con más reservas en Calvino. Sin embargo, el mismo Lutero reacciona vigorosamente frente a los excesos y las deformaciones del culto mariano en la Iglesia Católica de su tiempo. Él dice incluso: «Yo desearía que se suprimiese totalmente el culto de María, solamente por el abuso que de él se hace»⁵⁷.

280. Bajo el término de veneración, podemos entender el honor, la alabanza, concretamente tal y como los pasajes bíblicos de la anunciación y de la visitación lo sugieren, lo autorizan incluso invitan a ello. Se trata de alabar a Dios por y con María, de proclamar en ella la obra de Dios y de dar gracias a Dios por su ejemplar respuesta.

281. En este contexto es necesario examinar la cuestión de la legitimidad de la oración de intercesión dirigida a María y a los santos. Para los católicos, no puede ser sino una oración transmitida a Dios quien es el único que puede responderla y atenderla de buen grado. No es una oración separada ni separadora de ninguna otra, sino que se conjuga con aquella oración de los santos de todos los tiempos y de todos los lugares, vivos y muertos, en Cristo. En la comunión de los santos, la oración, y principalmente la oración de intercesión, no implica ninguna exterioridad entre aquellos que rezan, aquellos por quienes ellos rezan, y aquel a quien se dirige esta oración. La intercesión es expresión de comunión. Ella es su conversación infinita.

282. Por su parte, los Reformadores rechazan toda petición de intercesión dirigida a María, que supondría en ella un papel de instrumento eficaz en la economía de salvación o una cooperación por su parte. No tenemos más que un solo intercesor, dice Zwinglio, un sólo mediador, añade Bullinger. Calvino rechaza que María sea «tesoro de gracias»⁵⁸. Esta actitud está unida al rechazo general del culto a los santos.

⁵⁷ Lutero, *Sermon sur l'Ave Maria*, 1523; WA, t. XI, 61.

⁵⁸ Calvino, «25° Sermon de l'harmonie évangélique, Lc 2, 15-19», *La Revue Réformée* 32 (1957/4) 37: «Los papistas llamarán a la Virgen

283. Por lo que respecta a los católicos reconocen de buen grado que la devoción mariana a menudo ha dado lugar a excesos en las formas exteriores de la piedad, en los libros de espiritualidad mariana y en el vocabulario empleado por ciertas formulaciones teológicas y pastorales. Estos excesos no se han detenido con los grandes abusos del siglo XVI: ellos han acompañado siempre, de una manera u otra, el movimiento mariano⁵⁹. Todo eso ha podido hacer creer que María era considerada en la fe católica como una verdadera diosa. Aunque el magisterio católico no lo ha profesado nunca, tampoco lo ha combatido con toda la claridad que era necesaria.

284. Los fieles católicos piden a María y a los santos que «recen por nosotros», dicho de otro modo, ellos los invocan para pedir su intercesión. Es lo que dice la segunda parte del Ave María, de origen eclesial: «Santa María, Madre de Dios, ruega por nosotros». Es lo que repiten a porfía las letanías de los santos. Este culto es denominado en teología culto de *dulia*. En definitiva, el honor tributado a los santos y la intercesión que se dirige a ellos se elevan hasta Dios, autor de toda gracia.

285. El Concilio Vaticano II ha dado lugar a reorientaciones precisas sobre el culto de la Virgen María. Recuerda que este culto «difiere esencialmente del culto de adoración que es tributado al Verbo encarnado como al Padre y al

María tesoro de gracias: pero, blasfemando contra Dios, querrían que ella tuviera el oficio de nuestro Señor Jesús...»

⁵⁹ Por no dar más que un ejemplo extremo de la inconsciencia de lo que dice, Monseñor J. Malou, en un libro sobre *L'Immaculée Conception* (Bruxelles 1857), llama a María «una persona divina» o «la cuarta persona de la santísima Trinidad» y eso «según los Padres». Cf. R. Laurentin, *Court traité sur la Vierge Marie* (Paris 1967) 87. En sentido opuesto véase esta confesión de Newman: «Tales manifestaciones de devoción en honor de Nuestra Señora han sido mi gran cruz respecto del catolicismo. Confieso francamente que ni aun ahora las aguanto enteramente y confío que, no por no poderlas aguantar, la amo menos. Pueden ser plenamente explicadas y defendidas; pero el sentimiento y el gusto no se acuerdan con la lógica; pueden ser convenientes para Italia, pero no son convenientes para Inglaterra». J. H. Newman, *Apolo-gía «pro vita sua»* (Madrid 1977) 154.

Espíritu Santo» (LG 66). Pide a los teólogos y a los predicadores «abstenerse esmeradamente [...] tanto de toda falsa exageración como de una excesiva timidez» (LG 67) y guardar la orientación cristológica de este culto.

286. Protestantes y católicos están de acuerdo en reconocer que es necesario, con las Escrituras, *venerar*, es decir, amar, respetar, honrar a la Virgen María y alabar a Dios por ella, «a quien todas las generaciones» han proclamado «bienaventurada».

También están de acuerdo en decir que es necesario *imitarla* y considerarla como un ejemplo, principalmente uniéndose a su oración y alabanza al Padre.

Divergen en cuanto a su *invocación*: la tradición protestante niega a María todo papel de intercesión, mientras que los católicos se confían a su intercesión maternal y comúnmente la dicen: «ruega por nosotros, pecadores».

287. ¿Es necesario quedarse en esta constatación? ¿en esta oposición? ¿no puede incluir la veneración para los protestantes la palabra angélica del Ave María, o una palabra de hermana, como el: «Bendita tú eres entre todas las mujeres», extraídas las dos de la Escritura? Por otra parte, ¿puede la intercesión concebirse de otro modo que como parte integrante de la comunión de los santos de la tierra y del cielo, de los humanos y de Dios Trinitario, incluyéndose en la eterna intercesión del Hijo ante el Padre, a la que responde la intercesión del Espíritu en nosotros, pecadores y justificados? Lejos de constituir un punto distanciador y diferenciador, ¿no es, más bien, el signo de una comunión? Lejos de ser privada y exclusiva ¿no se abre al mundo tan amado de Dios y a la creación entera cuya responsabilidad incumbe a aquellos que han sido elegidos para servir delante de Él, comenzando por la madre del Salvador, la bienaventurada Virgen María? La oración a y por María seguirá siendo una oración como y con María. Esta oración no borrarán las distinciones, pero tampoco las constituirá en separaciones.

Si eso es así, ¿la contraposición y la incompatibilidad entre las posiciones católica y protestante no tenderán a reducirse, por eso de que la vigilancia teológica y pastoral

impide todo desbordamiento y toda restricción? Por tanto, piedades diferentes podrían vivir una al lado de la otra, sin sospecha ni obligación, y no ser causa y efecto de división⁶⁰.

288. El designio de Dios de hacer comulgar en su Hijo a la humanidad creada a su imagen y semejanza consigue situar a María en el corazón mismo de este proyecto salvador. Persuadidos de esto, hemos juntamente fijado las convicciones siguientes:

Rechazamos, como un insulto a su Hijo y a ella misma, toda tentativa que, bajo pretexto de «cooperación», limitara la absoluta soberanía de la gracia.

Sin entretenernos demasiado en la cuestión de los hermanos y hermanas del Primogénito de María, preferimos como ella ponernos a la escucha de su Único, entre los innumerables hermanos, con el fin de acoger como ella ha hecho antes y mejor que nosotros la salvación que es su Hijo.

No pudiendo admitir que no estén unidos por la misma fe, tanto los que profesan que esta salvación ha invadido a María (desde el primer instante de su existencia y hasta la gloria del cielo), como los que titubean delante de estas devociones dogmáticas que no leen en la Escritura, nosotros estamos decididos a seguir juntos nuestro camino en la comunión de los santos. Es, en efecto, una idéntica mirada de fe sobre Jesús la que nos induce a no separarnos a causa de aquella que no estuvo en el origen de nuestras divisiones confesionales.

Por todo ello, según la dinámica misma de nuestro método, nosotros queremos ahora proponer algunas sugerencias de conversión a nuestras Iglesias, no con actitud pretenciosa, sino porque tenemos necesidad de su apoyo para someternos nosotros mismos a la obediencia de la fe.

⁶⁰ Cf. las conclusiones propuestas sobre este punto, nn. 307-314 y 328-333.

CAPÍTULO IV PARA LA CONVERSIÓN DE LAS IGLESIAS

289. Nuestro recorrido histórico nos ha mostrado que la división entre nosotros acontece cuando María es desligada, al mismo tiempo, de Cristo y de la comunión de los santos, y cuando la devoción se concentra exageradamente sobre ella. Así pues, del lado católico, la «mariología» ha sido indebidamente separada de la cristología y de la ecle-siología. Para compensar esta tendencia el Vaticano II tomó la decisión de introducir el texto sobre María en la Consti-tución sobre la Iglesia, lo que supone un gesto muy signifi-cativo de cara a la reconciliación ecuménica. La ecle-siología permite reincorporar a María en el pueblo de Dios. Del lado protestante, se reconoce que una correcta confesión de Cristo exige una palabra sobre María, en nombre mismo de la encarnación.

290. Las propuestas que formulamos con respecto a nuestras Iglesias respectivas tienen por finalidad aproxima-rnos, los unos a los otros, dando a María el lugar que le corresponde en la fe cristiana; la totalidad de ese lugar, pero nada más que ese lugar.

I. LA CONVERSIÓN CATÓLICA

1. *Una conversión de actitud*

291. Los católicos no pueden hacer oídos sordos del jui-cio, a menudo muy severo, que manifiestan los teólogos pro-tes-tantes comprometidos en el movimiento ecuménico sobre el lugar de María en su Iglesia. Así, el teólogo refor-mado J. Moltmann escribe: «En ningún otro punto, la dife-rencia entre la doctrina de la Iglesia y el Nuevo Testamento es tan grande como en la mariología»⁶¹. En la reciente *Enci-clopedia del protestantismo*, en el artículo «María» firmado por A. Birmelé, se puede leer: «Los dogmas romanos vuel-ven a poner en cuestión las referencias a la sola Escritura, a sólo Cristo y a la sola gracia, una convicción confirmada

⁶¹ *Concilium* led. francesal, 188 (1983) 17.

por el desarrollo de la piedad popular y la multiplicación de peregrinaciones marianas»⁶². Generalmente, la mentalidad protestante permanece ajena a la devoción católica hacia María. Aunque no se trate de adaptar las sensibilidades espirituales a una expresión idéntica, este punto de vista protestante obliga a una verificación y profundización.

292. Es un dato histórico que la persona de María ha sido uno de los lugares de investigación privilegiados de la religión popular en la evangelización cristiana. María asegura un triple papel:

- un papel de proximidad: es la madre atenta a todos sus hijos;
- un papel de defensa de la identidad cultural: es celebrada según la idiosincrasia de cada pueblo concreto;
- un papel de protección y de curación: se supone que libera de todas las opresiones y de todas las enfermedades.

El discernimiento teológico y pastoral debe cuidar, no menospreciar la fe de los más humildes, evangelizando para que una diosa-madre no se oculte bajo las características de la Madre de Dios y no se crea tener todo el cristianismo y toda la Iglesia en la sola relación afectiva con María. Del mismo modo, la referencia al sentido de la fe de los fieles (*sensus fidelium*) debe ser utilizada con precaución, pues lo que se interpreta como tal, puede revelar sentimientos religiosos más que fe cristiana.

293. En torno al tema de «María y la comunión de los santos», hemos de prestar atención a la «tradición ecuménica» que se encuentra en proceso de constitución. Desde el congreso organizado después del Concilio por la *Pontificia Academia Mariana Internacional*, la dimensión ecuménica está siempre presente⁶³. Además, es conveniente subrayar la calidad excepcional del diálogo entre católicos y luteranos de los Estados Unidos sobre esta temática⁶⁴. Apuntamos

⁶² AA.VV., *Encyclopédie du protestantisme* (Paris/Genève 1995) 950.

⁶³ Por ejemplo, la declaración ecuménica de Malta (1983) en *Unité des chrétiens* 69 (1988) 18.

⁶⁴ Cf. el documento citado en numerosas ocasiones: *The One Mediator, the Saints, and Mary*, VIII.

también que muchos diálogos bilaterales, por ejemplo entre católicos y ortodoxos, aun no han iniciado este asunto por no estimarlo prioritario.

294. Los teólogos católicos tienen también una gran responsabilidad a la hora de proponer el papel de María en la fe cristiana. Sería muy deseable que renuncien a toda «mariología» considerada como un capítulo aislado de la teología y centrado exclusivamente sobre la persona de María, para recuperar una auténtica «teología mariana» integrada en el «misterio de Cristo y de la Iglesia». Aunque después del Concilio Vaticano II, la mayoría de los teólogos se han comprometido en esta línea aparecen aun hoy ciertos libros cuyo contenido es objetivamente inadmisibles. Por poner sólo un ejemplo, si bien es justo profundizar en el vínculo existente entre María y el Espíritu Santo, no lo es tanto establecer entre ambos una relación comparable a la unión de la humanidad y de la divinidad en Jesús⁶⁵. En este mismo sentido debe continuar el trabajo ya comenzado por parte de numerosas revistas marianas que buscan purificar la presentación de la doctrina y de la piedad mariana.

2. Una conversión doctrinal

La «cooperación» o la respuesta activa de María

295. Nos parece que la clarificación doctrinal llevada a cabo anteriormente entre nosotros respecto del tema de la «cooperación» de María, aunque no haya solucionado todos los problemas en sus diversas aplicaciones, ha conseguido en lo concerniente a María un resultado suficiente para expresar una comunión en la fe.

Los dos dogmas católicos recientes

296. En el plano dogmático, la proclamación de los dogmas de la Inmaculada Concepción y de la Asunción concier-

⁶⁵ Es decir, afirmar una «comunicación personal (hipostática)» del Espíritu Santo a la Virgen María, como lo hace L. Boff en su libro *La Trinidad, la sociedad y la liberación* (Madrid 1987) 212.

nen únicamente a la Iglesia romana que los ha formulado. En la medida en que esta Iglesia se considera comprometida por sus propias declaraciones sobre la «jerarquía de verdades», debería reconocer que estos dos dogmas, puesto que no pertenecían a la expresión común de la fe en el momento de las separaciones no pueden obligar a los otros cristianos⁶⁶.

Efectivamente, la afirmación de la «jerarquía de verdades» en el Vaticano II no permite sostener por más tiempo, sin hacer multitud de matizaciones, ciertas afirmaciones anteriores⁶⁷. Sin duda la fe es siempre la misma en cuanto que responde a la autoridad de Dios que se revela. Sin embargo, independientemente de la dimensión histórica y humana de su transmisión, ciertas afirmaciones son de tal manera centrales que ellas sostienen el símbolo de fe mismo; las otras, están subordinadas a esas primeras. Las afirmaciones de fe forman un cuerpo complejo en donde existe una jerarquía y donde evoluciones reales son reconocibles.

297. La Iglesia Católica no puede, en efecto, considerar hoy a los ortodoxos y a los protestantes a la manera de los católicos que habrían eventualmente rechazado estas definiciones y a los que dirigía serias advertencias⁶⁸. Ella podría

⁶⁶ En múltiples ocasiones, el cardenal Ratzinger ha aplicado el mismo principio al diálogo con el Oriente en lo concerniente al primado romano: «Roma no debe exigir del Oriente, respecto del tema de la doctrina del primado, más de lo que ha sido formulado y vivido durante el primer milenio», *Les principes de la theologie catholique* (Paris 1985) 222. Un acuerdo podría hacerse entonces, continua diciendo, sobre la base del reconocimiento mutuo de las respectivas posiciones como «legítimas y ortodoxas».

⁶⁷ ¿No es el caso, por ejemplo, para este pasaje de la encíclica *Mortalium Animos* de 1928?: «por lo que respecta a los dogmas de la fe, es todavía una distinción absolutamente ilícita: que se ha juzgado bueno introducir entre los artículos llamados fundamentales y los no fundamentales de la fe, los unos deben ser admitidos por todos y los otros pueden ser dejados al libre asentimiento de los fieles [...] Es por lo que todas los verdaderos discípulos de Cristo creen, por ejemplo, en el misterio de la augusta Trinidad con la misma fe que en el dogma de la Inmaculada Concepción...», DC 412 (1928) col. 201.

⁶⁸ Cf. la declaración de Pío IX, incluida en la definición de 1854: «Por lo cual, si alguno tuviere la presunción de disentir en su corazón de aquello que hemos definido, lo cual Dios no lo permita, sepa y sea

ejercer con respecto a estos hermanos cristianos la misma actitud de prudencia y caridad que ha manifestado a lo largo de siglos de debates teológicos sobre la cuestión. Lo que no ha sido un problema de fe sino de opinión teológica en la Iglesia durante diecinueve siglos no debería ser considerado en el siglo XX como un motivo de separación. No olvidemos que un maestro espiritual como San Bernardo y un maestro en teología como Santo Tomás de Aquino conservan toda su autoridad en la Iglesia Católica y son siempre considerados como testigos de una fe completa incluso después de la definición de 1854, aunque se hayan pronunciado en su época contra la Inmaculada Concepción. No olvidemos tampoco que el papa Alejandro VII en 1661, en su breve *Sollicitudo*, prohibió a los partidarios y a los adversarios de la Inmaculada Concepción, atacarse y anatematizarse. ¿No debería ser esa la actitud católica respecto de los ortodoxos y protestantes? La plena comunión supuestamente recuperada entre las Iglesias pediría que un nuevo diálogo se iniciara sobre este tema.

298. *¿El acuerdo más prudente no podría ser este?:*

La Iglesia Católica no haría de la aceptación de estos dogmas una condición para la plena comunión entre Iglesias. Únicamente pediría a los interlocutores con los cuales restableciera esta comunión respetar el contenido de dichos dogmas y no juzgarlos como contrarios al Evangelio o a la fe, sino considerarlos como consecuencias libres y legítimas de una reflexión de la conciencia católica sobre la coherencia de la fe.

299. El reciente ejemplo de confesiones de fe cristológicas firmadas por el papa y los patriarcas de las antiguas Iglesias llamadas durante mucho tiempo, no calcedonenses, muestra que las expresiones formuladas autorizadamente por los concilios han podido dar lugar a un verdadero acuerdo en la fe dejando atrás el antiguo lenguaje que llega

consciente de que se ha condenado a sí mismo por su propio juicio, que ha naufragado en la fe, y que se ha apartado de la unidad de la Iglesia» (DS 2804). Este texto no puede dirigirse en ningún caso a los cristianos ortodoxos y protestantes.

a ser objeto de controversias estériles⁶⁹. Análogamente, en la perspectiva de la unidad que se debe recuperar, esto mismo podría ocurrir con referencia a las definiciones pontificias de la Inmaculada Concepción y de la Asunción.

300. Para preparar tal reconciliación, la Iglesia romana, a la escucha de las reticencias de las otras Iglesias y confesiones cristianas, ¿no debería esforzarse en presentar una catequesis de estos dos dogmas más atenta al testimonio de la Escritura? Catequesis que debería constituir una pedagogía de la fe para la piedad popular⁷⁰.

La virginidad perpetua de María

301. El mismo principio de la «jerarquía de verdades» ¿puede ser invocado de la misma manera en lo referente al tema de la virginidad perpetua de María? Es posible, si se considera su relación «al fundamento de la fe cristiana» y a una atestación clara y firme en la Escritura. La fe de nuestros hermanos protestantes en la divinidad de Jesucristo: «concevido por obra del Espíritu Santo y nacido de la Virgen María», permanece el punto esencial. Sin embargo, se trata de una convicción de fe de la Antigua Iglesia, expresada en todas sus liturgias que dan a María el título de «siempre virgen», reconocida unánimemente por las Iglesias locales antes de la ruptura del siglo XVI, reconocida igualmente por los primeros Reformadores⁷¹. Este dato de la tradición impide aplicar pura y simplemente a esta dificultad los mismos principios de solución que para los dos dogmas católicos «modernos».

302. *Así pues, la cuestión que se plantea consiste en saber si el hecho de que numerosos protestantes no acepten la virginidad perpetua de María es o no es un obstáculo para una pertenencia a la misma Iglesia, bautismal y eucarísti-*

⁶⁹ Cf. Grupo de Les Dombes, «Para la conversión de las Iglesias. Identidad y cambio en la dinámica de comunión (1991)», *Diálogo Ecu-ménico* 33 (1998) 402, n. 59 y nota 18.

⁷⁰ Quien confunde frecuentemente la Concepción virginal de Jesús y la Inmaculada Concepción de María.

⁷¹ Cf. *María en el designio de Dios I*, nn. 60-67.

ca. Aunque nosotros nos inclinamos más por la segunda hipótesis, reconocemos que el diálogo interconfesional debería todavía profundizar sobre esta temática.

3. Una conversión del culto mariano

303. La dificultad de la conversión católica proviene de lo que la auténtica doctrina católica hubiera debido evitar, el exceso de la devoción mariana. El Concilio Vaticano II ha presentado esta devoción como un fruto de la fe y no inversamente: «Recuerden los fieles que la verdadera devoción no consiste ni en un sentimentalismo estéril y transitorio ni una vana credulidad, sino que procede de la fe auténtica, que nos induce a reconocer la excelencia de la Madre de Dios, que nos impulsa a un amor filial hacia nuestra Madre y a la imitación de sus virtudes» (LG 67).

Las orientaciones

304. Algunos años después del Concilio, Pablo VI quiso profundizar en la reflexión sobre el lugar que ocupa María en el culto público de la Iglesia y en la devoción privada de los fieles mediante una exhortación apostólica⁷². En este contexto, traza un camino de conversión al pueblo católico e invita a un mejor discernimiento de la piedad mariana.

305. El aspecto cristológico de la piedad mariana es ciertamente prioritario: «No hay más que un único Mediador entre Dios y los hombres, un hombre, Jesucristo» (1Tim 2,5). «En la Virgen María todo se halla referido a Cristo y todo depende de Él» (n. 25). La relación de María con la persona y obra del Espíritu Santo pone de relieve la necesaria dimensión eclesial de la veneración mariana, pues la Virgen es la primera de los redimidos, la primera cristiana. La

⁷² Exhortación Apostólica sobre el culto mariano, *Marialis cultus*, 2 de febrero de 1974; ASS 66 (1974) 113-168; F. Guerrero (dir.), *El Magisterio Pontificio Contemporáneo. Colección de encíclicas y documentos desde León XIII a Juan Pablo II*, vol. I (Madrid 21996) 830-857. Se hará alusión en los párrafos siguientes a este documento mediante la indicación de sus números.

unión de la Virgen María con Dios —que es Padre, Hijo y Espíritu—, y el lugar que ocupa en la Iglesia, son de esta forma situados en la economía de salvación.

306. Nosotros asumimos las cuatro orientaciones dadas por Pablo VI en relación a la piedad mariana:

- una orientación *bíblica*: la devoción mariana debe estar marcada por los temas fundamentales del mensaje cristiano;
- una orientación *litúrgica*: los ejercicios de piedad deben armonizarse con la liturgia y no confundirse con ella;
- una orientación *ecuménica*: la devoción a la Madre de Dios debe adquirir una «impronta ecuménica [...] Es voluntad de la Iglesia Católica que en dicho culto, sin que por ello sea atenuado su carácter singular, se evite con cuidado toda clase de exageraciones que pueden inducir a error a los demás hermanos cristianos acerca de la verdadera doctrina de la Iglesia Católica, y se haga desaparecer toda manifestación cultural contraria a la recta práctica católica» (n. 32).
- una orientación *antropológica*: María constituye un modelo no en su forma de vida, hoy desfasado, sino en su fe valiente y su amor activo: «María de Nazaret, aun habiéndose abandonado a la voluntad del Señor, fue algo del todo distinto de una mujer pasivamente sumisa o de religiosidad alienante, antes bien, fue mujer que no dudó en proclamar que Dios es vindicador de los humildes y de los oprimidos y derriba de sus tronos a los poderosos del mundo (cf. Lc 1, 51-53)» (n. 37).

Las oraciones

307. La recitación del Angelus y del Rosario deben acomodarse a estos criterios:

El Angelus⁷³ tiene el valor de su estructura sencilla, de su carácter bíblico, de su origen histórico que lo une con la

⁷³ He aquí el texto:

- El ángel del Señor anunció a María

invocación de la salvaguarda de la paz, de su ritmo casi litúrgico, de su apertura hacia el misterio pascual.

El Rosario (corona de rosas) es una alabanza y una invocación litánica centrada sobre la encarnación redentora de Cristo. Permite una contemplación de la vida del Señor⁷⁴. Del mismo modo que existen ciento cincuenta salmos, hay ciento cincuenta Ave Marías. Está inspirado en la liturgia y a ella debe conducir. No obstante, existe una «diferencia esencial» (n. 48) entre la liturgia y la recitación del Rosario.

Las apariciones

308. ¿Qué podemos decir de las apariciones de María, como las de Lourdes o Fátima? Es relevante que el texto de Pablo VI no diga nada al respecto. Por parte de los psicólogos son consideradas experiencias individuales no patológicas que la mirada de la fe interpreta como una presencia.

- Y concibió por obra y gracia del Espíritu Santo
Dios te salve, María, llena eres de gracia...
- He aquí la esclava del Señor,
- Hágase en mí según tu palabra
Dios te salve, María, llena eres de gracia...
- Y el Verbo se hizo carne
- Y habitó entre nosotros
Dios te salve, María, llena eres de gracia...
- Ruega por nosotros Santa Madre de Dios
- Para que seamos dignos de alcanzar las promesas de Nuestro Señor Jesucristo. Amén.

Oremos: Derrama, Señor, tu gracia sobre nosotros, que, por el anuncio del ángel, hemos conocido la encarnación de tu Hijo, para que lleguemos, por su pasión y su cruz, a la gloria de la resurrección. Por Jesucristo nuestro Señor. Amén.

⁷⁴ El Rosario se compone de quince decenas de *Ave Marías*, precedidas del Padrenuestro y concluidas con una doxología trinitaria. Su recitación se acompaña de una meditación de los misterios de Jesucristo, reagrupados en tres series: misterios gozosos (Anunciación, Visitación, Natividad, Presentación en el Templo, Jesús perdido y hallado); misterios dolorosos (Agonía, Flagelación, Coronación de espinas, Cargado con la cruz, Muerte de Cristo); misterios gloriosos (Resurrección, Ascensión, Pentecostés, Asunción y Coronación de María).

La Iglesia Católica las considera «revelaciones privadas»⁷⁵, que no deberían ser comparadas con la revelación consignada en la Escritura. Esas apariciones no pertenecen a la fe, es decir, cada católico se reserva su propia libertad de estimación.

309. La actitud oficial de la Iglesia Católica a este respecto ha sido siempre de una extrema prudencia. San Juan de la Cruz pide «resistir» a las revelaciones particulares como a peligrosas tentaciones⁷⁶. El papa Benedicto XIV, en el siglo XVIII, fija una línea de conducta que sus sucesores no derogarán: «La aprobación dada por la Iglesia a una revelación privada no es otra cosa que el permiso concedido, tras un atento examen, para dar a conocer esta revelación para la instrucción y el bien de los fieles. A tales revelaciones, incluso aunque estén aprobadas por la Iglesia [...] se puede no conceder asentimiento [...] con tal de que se haga por buenas razones y sin intención de menosprecio»⁷⁷.

310. El magisterio eclesial sólo aprueba el culto en una minoría de los lugares de apariciones y tomando todo el tiempo que sea necesario para la decantación del fenómeno. El discernimiento se efectúa según dos criterios capitales: la conformidad del mensaje recibido con la Escritura y con la fe de la Iglesia; y, los frutos espirituales de conversión que se manifiestan con ocasión de las peregrinaciones.

311. Las apariciones no tienen el objetivo de fundamentar la fe, sino de servirla. No añaden nada a la única revelación, pero pueden ser una humilde evocación de ella. Constituyen signos sensibles donde Dios se da según las capacidades del que las recibe. Se ha podido comparar con

⁷⁵ Cf. Concilio Vaticano II, *Dei Verbum*, n. 4.

⁷⁶ «Desde el momento en que nos ha dado a su Hijo, que es su Palabra, no hay más palabras que entregarnos. Él nos ha dicho todo al mismo tiempo y de una sola vez en esta única Palabra: no hay nada más que nos pueda decir. [...] Lo que decía por partes a los profetas, lo ha dicho completo en su Hijo dándonos ese todo, que es su Hijo. He ahí por qué aquel que quisiera interrogarle, o desearía una visión o una revelación, no solamente haría una locura, sino que haría una injuria a Dios, al no poner los ojos únicamente en Cristo, sin buscar otra cosa o alguna novedad», Juan de la Cruz, *Subida al Monte Carmelo*, II, 22.

⁷⁷ Benedicto XIV, *De servorum Dei beatificatione*, II, 32, 11.

el rol del icono que, según la teología oriental, es «una objetivación verdadera, inspirada por el Espíritu Santo [...], generadora y portadora de presencia»⁷⁸. Las apariciones son del orden del carisma, esto es, un don de Dios a un miembro del Cuerpo para el bien de todo el Cuerpo; como todos los carismas de carácter excepcional, no deben ser buscados, sino acogidos en acción de gracias, con discernimiento y prudencia.

312. Sin embargo, con demasiada frecuencia, el culto espontáneo de los fieles va más allá de esta prudencia y expresa, con respecto a los lugares más recientes de apariciones y de manifestaciones extraordinarias que allí se producen, una curiosidad a veces malsana, como si su fe tuviera necesidad de una confirmación necesaria. Una pedagogía pastoral debe ser emprendida, como existe ya en algunos lugares de apariciones más antiguos, para orientar a los peregrinos hacia una conversión auténtica que les haga progresar de la creencia en la fe al mensaje de Cristo.

Predicación y catequesis

313. No es suficiente reconocer las exageraciones y desviaciones de un pasado todavía reciente. También, es necesario liberarse de los abusos de lenguaje en el discurso teológico y pastoral y de los excesos en el culto y en las prácticas populares. Sería bueno, por ejemplo, que las letras de los cánticos marianos fuesen corregidas cada vez que utilizasen una fórmula «inflacionista»⁷⁹ que atribuyan a María

⁷⁸ B. Bobrinsky et alii, *Vraies et fausses apparitions dans l'Église* (1976) 109.

⁷⁹ Santa Teresa del Niño Jesús ya protestaba: Sobre María, «no sería necesario decir cosas inverosímiles o que no se sepan. [...] Para que un sermón sobre la Santa Virgen me agrade y me haga bien, es necesario que yo vea su vida real, no su vida supuesta; y estoy segura de que su vida real debía ser muy simple. Se la presenta inalcanzable, sería necesario mostrarla imitable, hacer resaltar sus virtudes, decir que vivía de la fe como nosotros, dando pruebas mediante el Evangelio, donde leemos: «ella no comprendía lo que él les decía» [...] Sé bien que la santa Virgen es la Reina del cielo y de la tierra, pero es más Madre

lo que es propio de Dios (por ejemplo, perdonar). En lo sucesivo ¿lo escultórico no debería privilegiar la representación de la Virgen con su Hijo? Sería necesario que ciertas prácticas locales pasasen el tamiz de una crítica sana, que pudiera incluso conducir a su abandono.

314. No podemos renunciar a una insistente exigencia en la predicación. Ésta no puede jamás dar lugar a una veneración mariana de mal gusto o exagerada, sino siempre fiel al principio de San Ireneo: es una recta mirada sobre Cristo que contiene una necesaria evocación mariana. Si la evocación se vuelve invocación (como es el caso), esta actitud no debe jamás apartarse de la regla de fe (*regula fidei*). De igual modo que hay una sola fe, que obliga a un mismo bautismo; hay un solo Señor, que obliga a una actitud de piedad hacia María la Madre del Señor.

II. LA CONVERSIÓN PROTESTANTE

1. *Una conversión de actitud*

315. El proceso de conversión del protestante debe situarse en dos planos. Primero, reconocer que un hermano en Jesucristo puede tener piedad mariana, sin que eso suponga una merma en la comunión de fe. Después, la cuestión no es saber si los unos poseen demasiado o los otros no suficiente, según una falsa simetría, sino saber lo que en unos y en otros hace barrera entre el creyente y Jesucristo. Los protestantes deben preguntarse si su frecuente silencio sobre María no es perjudicial para su relación con Jesucristo⁸⁰.

316. Observar nuestras tradiciones respectivas y sondear juntos las Escrituras con vistas a determinar el lugar de María en la historia de salvación (como lo hemos hecho en la primera entrega de este documento) tiene para noso-

que Reina, y no es necesario decir a causa de sus prerrogativas que ella eclipsa la gloria de todos los santos, como el sol al levantarse hace desaparecer las estrellas. ¡Dios mío, que extraño es eso!», *J'entre dans la vie. Derniers entretiens* (Paris 1973) 140-141.

⁸⁰ Cf. *María en el designio de Dios I*, nn. 117-119.

tros consecuencias concretas: no se trata simplemente de reducir la inflación mariana en la piedad católica y restaurar la figura de María en la piedad protestante (¡un poco menos aquí, un poco más allá!). La postura ecuménica va más allá, consiste en una nueva mirada sobre las divergencias que permanecen, principalmente sobre la dogmatización del lugar que ocupa María en la obra de la salvación.

Así se perfila para nuestras Iglesias protestantes el esfuerzo de conversión.

317. En este proceso de conversión es necesario, en relación a María, eliminar el horizonte de polémicas estériles y de caricaturas simples que se prestan fácilmente a lo otro para mejor desmarcarse. A fuerza de reaccionar contra la gran importancia que se da a María en la piedad católica, los protestantes se han reducido a un silencio que no solamente no respeta la fe católica romana, sino que además provoca una forma de autocensura que no hace justicia ni a la posición de los Reformadores ni al lugar de María en la historia de salvación.

318. Por eso es necesario acoger ciertas voces protestantes, no menores precisamente, que invitarían ya a:

«examinar la actitud positiva que, como hijos de la Reforma debemos adoptar respecto del lugar de la Madre del Salvador en el conjunto de nuestras certezas cristianas». Y añadir: «Una doctrina sobre María es no solamente posible, sino necesaria en la fe y en la teología protestantes. Sin esta doctrina, la crítica del catolicismo romano es falseada y ciertamente ineficaz. Por otra parte, es suficiente recordar y recomendar, en este sentido, el admirable comentario de Lutero sobre el *Magnificat*»⁸¹.

Así pues, los protestantes, independientemente de toda desviación del culto mariano, son invitados a salir de su prudente reserva y devolver a María su verdadero lugar en la inteligencia de la fe y en la oración de la Iglesia.

319. Esta revalorización o rehabilitación del lugar de María y del papel único que ocupa en el designio de Dios no

⁸¹ P. Maury, «La Vierge Marie dans le catholicisme contemporain», *Bulletin Fac. Théol. Prot. de Paris* (1946) 6.

es el fruto de un «compromiso ecuménico» que haría fusionar puntos de vista diversos, sino un volver a la María de los Evangelios y la señal de una mayor fidelidad a las Escrituras. Así, Karl Barth, tan riguroso en la crítica a la situación del culto mariano, decía expresamente respecto a María:

«Hay aquí alguien que es más que Abraham, más que Moisés, más que David y más que Juan Bautista, más que Pablo y más que toda la Iglesia cristiana; se trata de la historia de la Madre del Señor, de la Madre de Dios mismo. Es un acontecimiento único, sin analogía»⁸².

320. Esta vigilancia protestante debería ayudar a no sobrevalorar la importancia del papel de María en la vida de la Iglesia Católica. La piedad católica concede un lugar muy variable a María, y la liturgia dominical es muy discreta con respecto a ella. Los dogmas marianos y otras afirmaciones sobre María deben situarse en la «jerarquía de verdades» y no ocupan los primeros puestos en el conjunto de la doctrina católica. Es una nueva mirada, sin sobrevaloración, a la que son invitados los protestantes: cuando ellos hablan de la Iglesia Católica no tienen que confundir lo central, lo esencial de la expresión de la fe, con lo periférico.

2. Una conversión doctrinal

321. Todo está recapitulado en Cristo, ya no hay vacío que llenar entre Dios y nosotros, entre cielo y tierra, entre tiempo presente y porvenir último. Pero además, por nuestra fe somos incorporados a esa larga cadena de creyentes: apóstoles, profetas, mártires, testigos de todos los tiempos que nos han precedido y constituyen junto con nosotros la comunión de los santos. María, a pesar del lugar particular que ocupa en cuanto Madre de Cristo, no puede ser separada de esta comunión, esta debe ser nuestra primera y verdadera veneración.

322. El lugar que le corresponde a María sólo se puede restablecer en la comunión de los santos, predecesores y

⁸² K. Barth, «Quatre études bibliques», *Foi et Vie* 85-86 (1936) 487.

modelos de aquellos que están, con ellos y tras ellos, en el «cortejo» de Cristo victorioso (Ef 4,8; Col 2,5). María y todos los demás, por su vida y testimonio, participan de la misma y única comunión de los santos en Cristo.

La «cooperación» o la respuesta activa de María

323. Releer atentamente las Escrituras será el principio para volver a retomar el saludable debate en torno a nuestra comprensión del papel y del lugar de María. Si la gracia es siempre primera, exige cada vez una respuesta, la respuesta del amor al amor. De este modo María es presentada como el ejemplo decisivo y perfecto del sí, que debe pronunciar la fe cristiana. En esta perspectiva, María puede ser considerada como modelo del creyente justificado por la fe y no por las obras. Por esta razón, María la «favorecida», la humilde sierva del Señor, sobre la que Él ha puesto su mirada, y por eso, bendita entre todas las mujeres, declarada bienaventurada porque ha creído, es «figura de la Iglesia»⁸³, del pueblo de Dios en la tierra que camina hacia el Reino, nuestra hermana:

«María, nuestra hermana menor, la «pequeña niña», y por eso mismo, nuestra hermana mayor en nuestra humanidad.

María, el rostro de la simplicidad tan a menudo deformado y demasiado maquillado, lo que es sin duda uno solo y el mismo paso.

María, la «bienaventurada», cuya mirada ha percibido el Ángel y cuya voz ha cantado para nosotros el *Magnificat*.

María de Nazaret, agraciada y graciosa, cuya fe es proeza y maravilla.

Una historia, el centro de su historia, que nos habla del Dios del Cielo encarnado en ella.

María, que supo hablar de ella misma mejor que nadie.

María, mejor que nuestra madre: por siempre, María nuestra hermana»⁸⁴.

324. En la medida en que toda ambigüedad referente a la salvación por la gracia operada sólo por Cristo sea supe-

⁸³ S. de Diétrich, «Rôle de la Vierge Marie», *Cahiers d'Orgemont* 58 (1966) 27.

⁸⁴ A. et F. Dumas, *Marie de Nazareth* (Genève 1989) 98-99.

rada, los protestantes podrían encontrar un sentido a esta «cooperación». Siguiendo a los Reformadores, podrían ver en María, Madre del Señor, aquella que, por su sola respuesta activa, ha «cooperado» a la salvación e ilustra así, de manera ejemplar, la santificación de todo cristiano. Pues, en tanto que «figura de la Iglesia» y en la comunión de los santos, María llega a ser «nuestra madre y nosotros llegamos a ser sus hijos. Tal es la consolación y la desbordante bondad de Dios de ofrecer al hombre semejante tesoro, hasta el punto de que María se convierte en su verdadera madre, Cristo su hermano y Dios su Padre» (Lutero)⁸⁵.

Así pues, la «cooperación» puede ser comprendida como esta «imitación» de María a la que Calvino invita a todo cristiano⁸⁶.

Los dos dogmas católicos recientes

325. *El teólogo luterano Piepkorn se expresaba así en 1967:*

«Gracias a la maduración de ciertas intuiciones eclesiológicas católico-romanas que han encontrado su expresión inicial y seminal en la constitución *Lumen Gentium* y en el decreto *Unitatis Redintegratio*, podría llegar el día en que se admitiera y reconociera que toda la Iglesia no ha sido consultada antes de 1854 y 1950, que toda la Iglesia no ha participado ni consentido estas definiciones, y que, cualquiera que sea el punto de su validez canónica para aquellos que acep-

⁸⁵ Predicación del año 1522, cf. Kirchenpostille, WA, t. X, I, 1.

⁸⁶ Aunque Calvino rechaza llamar a María «tesorera de gracia» en el sentido de la tradición medieval (cf. n. 282) él no dejará de reinterpretarla de manera reformada: «Ahora bien, la virgen es en otro sentido tesorera de gracia. Pues ella ha guardado la doctrina, que hoy nos abre el Reino de los cielos, y nos conduce a Nuestro Señor Jesucristo, ella ha guardado eso como un depósito, y después, a través suyo, lo hemos recibido, y en ello estamos edificados. He aquí, pues, el honor que Dios le ha hecho, y de que manera nos es necesario mirarla: no para detenernos en ella, ni para hacer de ella un ídolo, sino para que a través de ella seamos conducidos a Nuestro Señor Jesucristo, pues es allí donde ella nos reenvía», «25^o Sermón de la Harmonía evangélica», *La Revue Réformée* 32 (1957/4) 37.

tan la autoridad del obispo de Roma, permanecen cuestiones abiertas para toda la Iglesia»⁸⁷.

En esa época, tal perspectiva era todavía estimada por su autor como una solución inaceptable para los católico-romanos. Treinta años de diálogo ecuménico muestran que la apreciación de esta dificultad ha evolucionado considerablemente, como lo pone de manifiesto la palabra de conversión de la parte católica⁸⁸. Esta nueva situación implica una llamada a la parte protestante que nos permite tomar la siguiente posición.

326. Si los protestantes del grupo de Les Dombes no pueden recibir la Inmaculada Concepción ni la Asunción de María como pertenecientes a la fe de la Iglesia, en concreto porque estos dogmas no están atestiguados por la Escritura; sin embargo, son sensibles a su valor simbólico y aceptan que sus hermanos católicos los consideren como dogmas de fe. Si se tiene en cuenta lo que hemos dicho sobre la cooperación y la justificación por la sola gracia⁸⁹, estamos en condiciones de afirmar que la interpretación de dichos dogmas no implica nada que sea contrario al anuncio evangélico. *En este sentido, estos dogmas no engendran divergencias separadoras. Los protestantes del Grupo consideran por su parte que una vuelta a la plena comunión que mantuviera de cada lado una libertad respetuosa de las posiciones del interlocutor es plenamente factible.*

La virginidad perpetua de María

327. En lo que concierne al título reconocido a María de «siempre Virgen», los protestantes se manifiestan respetuosos respecto de una afirmación que pertenece a nuestra fe común anterior a la separación, que no ha sido cuestionada en el momento de la separación y que es parte de la fe del mayor número de sus hermanos católicos. *Cualesquiera que sean las dificultades, no renuncian a considerar*

⁸⁷ Piepkorn, «Mary's place within the People of God», *Marian Studies* 18 (1967) 82.

⁸⁸ Cf. n. 298.

⁸⁹ Cf. nn. 214-227.

a María como la virgen por excelencia, título que le conviene siempre en virtud de la concepción virginal de Jesús.

3. *María en la alabanza y en la oración cristiana*

328. Este respeto debido a María, propio de la tradición protestante, no será nunca adoración: «¡A Dios sólo la Gloria!».

Existen, sin duda alguna, diferencias de grado en la veneración, y en este sentido el fiel protestante comprenderá fácilmente que otras tradiciones cristianas vayan más lejos que él en la expresión de esta veneración; sin embargo, él no admitirá una diferencia de naturaleza entre la veneración de María y la que se dirige a los santos o a los grandes testigos de la fe. Así pues, del lado protestante ¿de que tipo puede ser «el honor que debe ser rendido a la santa y bienaventurada Virgen María»?⁹⁰.

329. Más allá de sus silencios, de sus polémicas teológicas y de su vigilancia frente a las desviaciones mariolátricas siempre existentes, los protestantes tienen todavía pendiente el conceder un verdadero lugar, doctrinal y litúrgico, a María en el misterio de salvación y en la comunión de los santos. De este modo contribuirán positivamente a la búsqueda de comunión entre nuestras Iglesias y se situarán mejor en la gran tradición de toda la Iglesia.

330. Eso implica que nuestras Iglesias protestantes tengan en cuenta, en el culto dominical y en la plegaria eucarística, la realidad de todos estos testigos, principalmente en los momentos fuertes del año litúrgico, tales como Adviento, Navidad, Pasión y Pentecostés, y que ellas devuelvan sentido a la fiesta de todos los creyentes (fiesta de Todos los Santos).

331. Por este esfuerzo de relectura y esta comprensión renovada, nuestras Iglesias protestantes reunirán sus propias tradiciones, aquellas que manifiestan un verdadero respeto a María y, al igual que ciertos Reformadores, recuperarán la alegría de las fiestas marianas, tales como la

⁹⁰ Según el título de la obra de Ch. Drelincourt, cf. *María en el designio de Dios I*, n. 83.

Anunciación, la Visitación, la Presentación en el Templo, siempre en relación directa con el misterio de Cristo.

332. Estar atentos a eventuales excesos en la piedad mariana supone, para los protestantes, un interrogarse sobre su propia forma de orar, sus límites y sus carencias. La sobriedad, a veces excesiva, de sus liturgias ¿deja lugar en la comunión de los santos a una auténtica piedad sin, por otro lado, caer en los defectos de la cursilería o del entusiasmo desenfrenado? Vigilar verdaderamente nuestra forma de orar es un ejercicio de conversión que nos concierne a todos.

333. «¿Qué es lo que impide» (cf. Lc 18,16; Hch 9,36) que un protestante:

- cante alegremente en su fe el lugar que el credo atribuye a María?;
- ponga el acento sobre el destino fuera de lo común de una hija de Israel, convertida en Madre de Cristo y miembro de la Iglesia?;
- testifique la conversión de María, abriendo su condición de madre a esa más humilde de hermana o sierva?;
- acepte que el *Magnificat* sea ejemplar para su fe y su esperanza?;
- pueda todavía alabar a Dios por lo que ha concedido ser y hacer, a María, y no menospreciar al que por amor a su Señor asocia el nombre de su madre en su acción de gracias, sirviéndose de las mismas palabras del ángel en el momento de la anunciación, y de la bendición de su pariente en el momento de la visitación, incluso aquella del anciano Simeón en el momento de la presentación?;
- procure que esta aclamación evangélica sea siempre una proclamación del misterio de la encarnación y de la salvación: que nada sea atribuido a María la «madre» de lo que pertenece propiamente a su Hijo; pero, del mismo modo, que no se niegue nada a María en la comunión de los santos?;
- se acuerde de que María se encuentra al inicio y al final del ministerio terrenal de Jesús, siendo testigo de su inauguración en Caná y de su conclusión en la cruz?

Conclusión y envío

334. Al terminar este trayecto, debemos preguntarnos si es todavía necesario hablar de «desacuerdo» entre protestantes y católicos en lo referente a María. A esta cuestión es conveniente aportar una respuesta matizada.

Subsisten entre nosotros puntos de desacuerdo que estudiados profundamente a lo largo de estas páginas no podemos olvidar en el momento de la conclusión. Sin embargo, han sido tratados con el cuidado de eliminar los diferentes «malentendidos» que aun hoy son gravosos, y con la esperanza de disminuir su peso buscando siempre llegar lo más cerca posible a la compatibilidad de los puntos de vista. Nos hemos largamente interrogado para saber si —y en que medida— estos desacuerdos eran suficientemente serios para afectar al «fundamento» de nuestra fe.

335. Así pues, podemos proponer nuestra conclusión: *en tanto que miembros del Grupo de Les Dombes, teniendo en cuenta las propuestas de conversión que cierran nuestra reflexión, no consideramos más como separadoras las divergencias detalladas. No encontramos al finalizar nuestra reflexión —histórica, bíblica y doctrinal— incompatibilidades irreductibles, a pesar de las reales divergencias teológicas y prácticas.*

Lo que nos transmite el símbolo de fe es unánimemente recibido: enseña que Jesús «concebido del Espíritu Santo ha nacido de la Virgen María». Hemos recibido también el testimonio de la Escritura. Hemos considerado a María en el conjunto del desarrollo de la vida de Cristo en su Cuerpo, que es la Iglesia. Esta consideración es legítima, puesto que está fundada en el artículo de fe inserto en el símbolo de los Apóstoles bajo el nombre de «comunidad de los santos».

336. ¿Dónde, pues, reside y permanece la dificultad? Sin duda, para los protestantes, en ciertos temas desplegados para hablar de María como los católicos hacen. Pero es más la referencia a la tradición, el desarrollo del dogma y el papel del magisterio, lo que, aquí como en otras partes, se cuestiona.

Para los católicos, la dificultad se encuentra sin duda en una lectura protestante del testimonio de la Escritura

demasiado estricta, pero, quizás sobre todo, en la resistencia del orden de la afectividad, secularmente alimentado por inacabables controversias sobre María.

Pero todo nuestro trabajo ha mostrado que nada en María permite hacer de ella el símbolo de lo que nos separa.

337. Entonces, ¿está todo resuelto? Ciertamente no. Pero hemos obtenido un criterio común: que María no sea nunca separada de su Hijo y que la «sierva de Dios» por quien «el todopoderoso ha hecho grandes obras» sea glorificada en su Hijo su Salvador y el nuestro. Contemplamos a Cristo en el misterio mismo de la cruz. Según San Juan, todo fue cumplido después de que Jesús hubiera confiado el uno a la otra, su madre y su discípulo. Así pues, encontrando a María presente en el designio de Dios y en el origen mismo de la comunión de los santos, creemos estar llamados, unos y otros, junto con la nube de testigos de la historia de salvación, a una permanente conversión a Jesús, el Cristo, «concebido por el Espíritu Santo y nacido de la Virgen María».

338. Nosotros confiamos ahora al lector, a su consideración y a su oración, el descubrimiento de este camino al que es invitado a asociarse: «A Dios, único sabio, gloria por siempre a través de Jesucristo» (Rm 16,17).

APÉNDICE I

SOBRE LOS DOGMAS DE LA INMACULADA CONCEPCIÓN Y DE LA ASUNCIÓN

I. LA INMACULADA CONCEPCIÓN

He aquí, en primer lugar, el enunciado del dogma, tal y como fue definido el 8 de diciembre de 1854 por el papa Pío IX:

«Declaramos, pronunciamos y definimos que la doctrina que sostiene que la bienaventurada Virgen María fue preservada inmune de toda mancha de pecado original en el primer instante de su concepción, por singular gracia y privilegio de

Dios omnipotente, en atención a los méritos de Jesucristo Salvador del género humano, está revelada por Dios; y, por consiguiente, ha de ser creída firme y constantemente por todos los fieles» (Bula *Ineffabilis Deus*; DS 2803).

Este texto pide algunas observaciones:

— La doctrina de la Inmaculada Concepción es objeto de una definición solemne y recibe el estatus de una «doctrina revelada por Dios». En el comentario que se ofrece de esta definición, Pío IX señala sin embargo la continuidad del dogma con la fe de la Iglesia, tal como se ha expresado en las fiestas litúrgicas y en la enseñanza de los Padres o de ciertos papas. Por otra parte, aunque haga referencia a múltiples textos escriturísticos (Gn 3,15; Lc 1,28 y 1,42), no se argumenta directamente a partir de la Biblia; sino que reconoce la doctrina como «consignada en las divinas Escrituras según el parecer de los Padres».

— La definición propiamente dicha no emplea la fórmula «Inmaculada Concepción». No precisa tampoco lo que es el «primer instante» de la concepción; afirma, por el contrario, que María, desde ese «primer instante» ha estado exenta de pecado.

— Más de un siglo después de la definición de Pío IX, el Concilio Vaticano II ha expresado el misterio de la Inmaculada Concepción en términos que son menos «latinos» y más marcado por el lenguaje tradicional de Oriente:

«No hay, pues, que admirarse de que entre los Santos Padres fuera común llamar a la Madre de Dios toda santa, libre de toda mancha de pecado, como si fuera una criatura nueva, creada y formada por el Espíritu Santo. Enriquecida desde el primer instante de su concepción con una resplandeciente santidad del todo singular, la Virgen de Nazaret es saludada por el ángel de la Anunciación, por encargo de Dios, como «llena de gracia» (Lc 1,28)» (LG 56).

II. LA ASUNCIÓN

He aquí como Pío XII definió el dogma de la Asunción en la constitución apostólica *Munificentissimus Deus* del 1 de noviembre de 1950:

«En virtud de la autoridad de Nuestro Señor Jesucristo, de los bienaventurados apóstoles Pedro y Pablo y Nuestra, proclamamos, declaramos y definimos que es dogma divinamente revelado que la Inmaculada Madre de Dios, siempre Virgen María, cumplido el curso de su vida terrestre, fue asunta en cuerpo y alma a la gloria celestial» (DS 3903).

Aquí también, algunos comentarios podrán ser útiles:

— El inicio de la definición es un reenvío implícito a aquel de la infalibilidad pontificia proclamada en 1870.

— La definición sugiere la vinculación de la Asunción con los misterios de la Inmaculada Concepción, de la Maternidad divina y de la virginidad perpetua.

— La diferencia entre la expresión «ha sido elevada» (que es forma pasiva) y la expresión utilizada por el Credo para referirse a la partida de Cristo «subió al cielo» enseña que la Asunción de la Virgen no debería ser confundida con la Ascensión de Cristo.

— La fórmula final («asunta en cuerpo y alma a la gloria celeste») no indica un cambio de lugar sino más bien una transformación del cuerpo de María y el paso de todo su ser entero a la condición «gloriosa» por la que es unida al cuerpo glorioso de su Hijo.

— En su presentación del dogma, Pío XII no argumenta directamente a partir de la Escritura, sino que la invoca a través de la Tradición y a la luz del vínculo que une María a su Hijo.

— El Concilio Vaticano II ha retomado la definición de Pío XII, subrayando más aun el vínculo perpetuo de María con su Hijo glorioso:

«La Virgen Inmaculada, preservada libre de toda mancha de pecado original, terminado el curso de su vida en la tierra, fue llevada a la gloria del cielo y elevada al trono por el Señor como reina del universo, para ser conformada más plenamente a su Hijo, Señor de los señores (cf. Ap 19,16) y vencedor del pecado y de la muerte» (LG 59).

APÉNDICE II

PEQUEÑO FLORILEGIO DE ORACIONES DE DIVERSAS IGLESIAS DE OCCIDENTE (SIN INCLUIR A LA IGLESIA CATÓLICA) QUE INSERTAN A MARÍA EN SU RELACIÓN CON DIOS

PLEGARIAS DE LA COMUNIÓN ANGLICANA

Del prefacio para las fiestas de la Virgen

Y ahora te damos gracias, porque al elegir a la bienaventurada Virgen María para ser la madre de tu Hijo tú has exaltado a los pequeños y a los humildes. Tu ángel la ha saludado como extremadamente favorecida; con todas las generaciones, la llamamos bienaventurada y con ella nos alegramos y magnificamos tu santo nombre.

Oración para las fiestas de la Virgen

Oh Dios que has conducido cerca de ti a la bienaventurada Virgen María, la madre de tu Hijo: concédenos tener parte con ella en la gloria de tu reino eterno, puesto que, nosotros también, hemos sido rescatados por la sangre de Cristo.

PLEGARIAS DE LAS IGLESIAS LUTERANAS DE FRANCIA (LITURGIA DE LOS DOMINGOS Y FIESTAS, FEBRERO 1983)

Oraciones para las fiestas de la Virgen

Anunciación (25 de marzo o durante el Adviento)

Señor Dios Nuestro, por la voz del ángel Gabriel tú nos has hecho conocer la encarnación de tu Hijo. Derrama tu gracia en nuestros corazones a fin de que, siguiéndole en su pasión y muerte, lleguemos también a la gloria de la

resurrección por Jesucristo tu Hijo, nuestro Señor, que vive y reina contigo, Padre, y el Espíritu Santo, un solo Dios por los siglos de los siglos⁹¹.

Visitación (2 de julio o durante el Adviento)

Dios Padre nuestro, por tu Espíritu, has conducido a la Virgen María al lado de Isabel, para que juntas se alegraran de la venida de tu Hijo. Dirige también nuestros pasos, para que anunciemos en el mundo la alegría de aquel que se ha hecho pobre por nosotros, Jesucristo, tu Hijo, nuestro Señor, que vive y reina contigo, Padre, y el Espíritu Santo, un solo Dios por los siglos de los siglos.

Prefacio para los tiempos de Adviento

Es verdaderamente justo y bueno glorificarte, ofrecerte nuestra acción de gracias, siempre y en todo lugar, Padre santo, Dios eterno y todopoderoso, por Cristo nuestro Señor. El es aquel a quien cantaron todos los profetas, aquel a quien la Virgen María esperó con amor, aquel de quien Juan Bautista proclamó su venida y reveló su presencia en medio de los hombres. Es él quien nos da la alegría de entrar ya en el misterio de Navidad para que nos encuentre, cuando vuelva, vigilantes en la oración y llenos de júbilo...⁹²

Para el IVº domingo de Adviento

Bendito seas por medio de aquella que es bendita más que todas las mujeres, bendito seas pues ella ha creído, bendito seas por haber concedido a tu sierva abrirse a tu palabra y llevar a aquel que ha creado los mundos, bendito

⁹¹ Esta oración es la misma que la que utiliza la liturgia católica para concluir el Angelus. Cf., n. 307 y nota correspondiente.

⁹² Este prefacio es el mismo que el IIº prefacio de Adviento de la liturgia católica.

seas porque a través de ella tu Hijo ha podido entrar en nuestra carne para cumplir la ofrenda que sólo es eficaz: «Yo he venido para hacer tu voluntad»

(Oración para la liturgia de los domingos,
Misión interior luterana 1991)

Anámnesis para la fiesta de Navidad

Dios Padre nuestro,
celebramos la venida de tu Hijo.
Como María, guardamos en nuestro corazón
la memoria de tu nacimiento.
Recordamos sus palabras y sus obras,
su pasión y su cruz.
Su vida presente es nuestra alegría, su vuelta nuestra
esperanza.

En su nombre, nos atrevemos a decirte: Padre nuestro...

PLEGARIAS DE LAS IGLESIAS REFORMADAS

Liturgia de la Iglesia Reformada de Francia

Padre,
Tú que has hablado cara a cara con Moisés,
Tú que hiciste gritar y llorar a los Profetas,
Tú que has hecho brotar los salmos de tu pueblo
y murmurado la sabiduría de los proverbios,
Dios vivo, que has colocado el «Magnificat»
en boca de María
y la confesión de Cristo en la de Pedro,
Tú que has pronunciado tu Palabra
como una palabra humana en la vida de tu Hijo,
por tu Santo Espíritu,
vuelve estas palabras vivas en esta hora;
que ellas lleguen a ser para nosotros tu Palabra.
Amén.

(Liturgia de la Iglesia Reformada de Francia, 1996)

Plegaria de la Santa Cena

Te damos gracias, Dios Padre nuestro.

Desde el comienzo, por tu Palabra y el soplo de tu Espíritu, Tú has suscitado el mundo y su esplendor;

Tú has creado al hombre a tu imagen y has hecho con él alianza.

Tú te has elegido un pueblo para que por él sean bendecidas todas las naciones de la tierra.

Por tu Espíritu, Tú has hecho nacer a tu Hijo de la Virgen María, él ha llegado a ser nuestro hermano y ha vivido tu amor hasta la muerte de cruz.

Por la fuerza de tu Espíritu, Tú le has resucitado de entre los muertos; Tú has hecho de él la cabeza de la Iglesia y el Salvador del mundo...

(Liturgia, llamada «naranja»,
experimental de la Iglesia Reformada de Francia, 1982)

Colección de cánticos de la Iglesia Reformada de Francia

Nº 171: Yo exalto a Dios (Magnificat)

1. Yo exalto a Dios y canto de júbilo
pues mi Salvador, inclinado sobre mi debilidad,
por su sierva ha hecho que desde ahora
se me llame Bienaventurada por siempre.
2. El todopoderoso ha hecho en mí maravillas.
¡Santo es su nombre! Su amor siempre vigila.
Su brazo poderoso siempre está desplegado
sobre aquellos que hacen su santa voluntad.
3. Él dispersa los pensamientos orgullosos;
destrona las fuerzas vanidosas.
Eleva al pobre y le alimenta;
despide al rico; le empobrece.

4. Para Israel, Dios guarda su ternura;
Él le socorre, fiel a su promesa;
Para Abraham y para sus descendientes,
Dios es Salvador hasta el fin de los tiempos⁹³.

(Arco iris y Nuestros corazones te cantan, julio 1994)

De una plegaria eucarística sobre la comida en Caná

¡Qué simplicidad, qué confianza, Señor, en la palabra de María!

- Algunas palabras para presentarte la situación que le preocupa: «ellos no tienen vino».
- Algunas palabras para expresar su confianza a los sirvientes: «haced lo que él os diga».

Y nosotros que somos tan habladores en nuestras oraciones, tan ciegos delante de los signos de tu presencia.

Estamos invitados a tu comida pero ¿qué sabemos nosotros de tu vida en este pan y en este vino?

¿Qué sabemos de tu gracia en nuestro favor?

Sin embargo que venga tu Espíritu...

- y veremos tu presencia en medio de esta comida,
- oiremos tu Palabra resonar en el Evangelio,
- discerniremos tu cuerpo y tu sangre en este pan y este vino...

(Pastor Antoine Nouis, *La galette et la cruche*, 1993)

HAN PARTICIPADO EN LA ELABORACIÓN DE ESTE TEXTO
EN EL CURSO DE ENCUENTROS DE 1991 A 1997

Padre Jean-Noël Aletti
Pastor François Altermath
Padre René Beaupère
Pastor André Benoit
Pastor Alain Blancy
Pastor Daniel Bourguet

⁹³ Otra versión del Magnificat en verso se encuentra en el cántico n. 172: *Mi corazón rebosa...*

Pastor Marc Chambron
Padre Bruno Chenu
Padre Henri Denis
Padre Michel Fédou
Pastor Flemming Fleinert-Jensen
Pastor Michel Freychet
Pastor Daniel Fricker
Padre Paul Gay
Padre Claude Gerest
Padre Étienne Goutagny
Padre Pierre Gressot
Pastor Gottfried Hammann
Padre Joseph Hoffmann
Padre Maurice Jourjon
Pastor Guy Lasserre
Padre Pierre Lathuilière
Padre Marie Leblanc
Pastor Michel Leplay
Pastor Louis Lévrier
Padre Robert Liotard
Padre Guy Lourmande
Pastor Alain Martin
Pastor Alain Massini
Pastor Willy-René Nussbaum
Pastor Jacques-Noël Pérès
Padre Pierre Remise
Pastor Antoine Reymond
Padre Bernard Sesboüé
Padre Damien Sicard
Pastor Jean Tartier
Pastor Denis Vatinel
Pastor Jean-Marc Viollet
Padre Pierre Vuichard
Pastor Gaston Wetsphal

ERRATUM

El número 196 de la Primera parte y la nota correspondiente deben corregirse así:

196. El texto más pertinente, que emana de la Iglesia indivisa, sobre el lugar de María en la comunión de los santos es ciertamente el canon romano de la misa —cuya parte

central es ya conocida por Ambrosio—, que pone a la cabeza de todos los santos de los que se hace memoria a la «gloriosa María, siempre Virgen, Madre de nuestro Señor Jesucristo»⁹⁴. Este canon está en el origen de lo que llegará a ser el canon occidental de la misa.

ABREVIACIONES UTILIZADAS EN LAS NOTAS

- BA *Bibliothèque augustinienne*, DDB, Paris.
CO *Calvini opera quae supersunt omnia*, ed., Baum, Cunitz, Reuss, Corpus reformationum, Brunswick, Schwetske, 1863-1900.
COD *Les conciles oecuméniques*, bajo la dirección de G. Alberigo, texto original y traducción francesa, t. II-1 y II-2: Les décrets, Cerf, Paris 1994.
DC *La Documentation catholique*, Paris.
DzS Denzinger-Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Herder, 36ª ed., Freiburg.
FC *La foi catholique*, por G. Dumeige, Orante, 3ª ed., Paris 1993.
LG *Lumen Gentium*, Constitución del Concilio Vaticano II sobre la Iglesia.
PG *Patrología Griega* (J. P. Migne) París.
PL *Patrología Latina* (J. P. Migne) París.
SC Colección «Sources chrétiennes», Cerf, Lyon y París.
UR *Unitatis Redintegratio*, Decreto del Concilio Vaticano II sobre el ecumenismo.
WA *Weimarer Ausgabe*, edición alemana completa de las Obras de Lutero, H. Böhlau, 1883.

⁹⁴ Es la plegaria *Communicantes* que remonta al siglo VI. Ambrosio de Milán es el testigo de un texto del cual el *Communicantes* está todavía ausente (*Sobre los sacramentos*, IV, 21-29, SC 25 bis, 1961, p. 114-116). Sin embargo, su catequesis menciona a la Virgen María en un contexto eucarístico, comparando la ofrenda del pan y del vino hecha por Melquisedec «sin padre ni madre» con la de Jesús (*Ibid.*, IV, 12, p. 109). El Grupo de Les Dombes agradece a Mons. A. G. Martimort y a Dom Emmanuel Lanne (*Irenikon* 70 (1997) 221), haber llamado la atención sobre esta confusión entre los textos que se habían infiltrado en una redacción torpel.