

MARÍA EN EL DESIGNIO DE DIOS Y LA COMUNIÓN DE LOS SANTOS

I En la historia y la Escritura (1995)

PRESENTACIÓN

Contra su costumbre, el Grupo de Les Dombes publica por separado la primera parte de un documento titulado *María en el designio de Dios y la comunión de los santos*, cuya segunda parte aparecerá lo más pronto posible. Esta publicación en dos tiempos se explica por varias razones.

En primer lugar, el tema es relativamente nuevo en el debate ecuménico. No figura aún en el orden del día de ninguno de los grandes diálogos interconfesionales mundiales actuales. Esta situación ha obligado al Grupo a avanzar a un ritmo más lento y a desarrollar más ampliamente ciertos pormenores y complejidades del tema. Por esta razón, el trabajo no está aún totalmente terminado. Sin embargo, la primera parte parecía suficientemente madura para una publicación

Original francés: Groupe des Dombes, *Marie dans le dessein de Dieu et la communion des saints*. I. *Dans l'histoire et l'Écriture* (Paris: Bayard Éditions/Centurion 1997) 103 pp. Traducción de la *Prof. Dra. Rosa María Herrera García* (U. P. de Salamanca). Revisión y control teológico del *Prof. A. González Montes* (U. P. Salamanca). Esta versión no tiene interés comercial y se edita *causa unitatis Ecclesiae*. Prohibida la reproducción total o parcial sin permiso.

inmediata. Ha parecido que, para responder a una expectativa legítima, el Grupo debía dar a conocer a sus lectores y a los miembros de nuestras Iglesias, a intervalos más o menos regulares, los avances realizados.

Mejor aún, esta parte, ante todo informativa y que además hila la relectura bíblica en el marco de las confesiones de fe, vale por sí misma y prepara el terreno a la parte que tratará del contencioso aún existente¹. No es, por tanto, el simple anuncio y aún menos, el prefacio de otro documento. Constituye un todo y, para retomar la expresión de Ireneo, nos presenta realmente a María en la sinfonía de la salvación y esta sinfonía no está inacabada.

Al decidir la publicación de esta primera mitad, el Grupo hace a sus lectores partícipes de su propio camino. Fiel a su principio ecuménico², ha intentado en esta primera parte hacer una lectura común de la historia y la Escritura, ante, y con vistas a examinar e incluso superarlo, el contencioso que subsiste y proponer pasos concretos de conversión a los cristianos y a las Iglesias implicadas.

Si el Grupo de Les Dombes camina con su propio paso, un *dossier* tras otro, no deja por eso de estar a la escucha de su tiempo para responder a las urgencias que en él se manifiestan. Ahora bien, le parece que actualmente tal urgencia se revela en razón de un renacimiento desordenado de piedad mariana mal fundada, que no hace más que exacerbar en lugar de apaciguar las tensiones que subsisten con relación a María en nuestras Iglesias, que nacen incluso en el seno de la misma Iglesia. Sabiendo que muchas de estas actitudes proceden de una ignorancia de la historia y una lectura controvertida de la Escritura, le ha parecido oportuno no esperar al fin de su trabajo para contribuir a una clarificación.

El título dado a este documento señala una doble entrada donde se cruzan como un eje vertical y un eje horizontal: *María en el designio de Dios*, pretende situar a la Virgen en el misterio de la obra salvadora en razón de su proximidad al Hijo de Dios, que será el suyo. *María en la comunión de los santos* pre-

¹ Al final del volumen se encuentra el sumario de la futura publicación.

² Cf. *Pour la communion des Eglises, l'apport du Groupe des Dombes 1937-1987* (Paris 1988), que contiene todos los documentos precedentes, salvo el último que constituye un segundo volumen. *Pour la conversion des Églises* (Paris 1991).

tende recuperar su lugar en la Iglesia del cielo y de la tierra en la compañía de los santos de todos los lugares y de todos los tiempos, que son los fieles: la Madre de Dios es hermana de los creyentes. Una misma salvación actúa en el misterio de la encarnación y en la universalidad de la redención. María en la encrucijada de este doble movimiento es testigo y manifestación de él. El documento explorará en su segunda parte las condiciones y las consecuencias del cruce de estos dos ejes.

Debíamos escribir juntos la historia de nuestra fe y juntos hemos recorrido esta historia para extraer sus lecciones.

Si estos desarrollos toman un espacio más importante cuantitativamente que en los documentos anteriores, no es porque el tema sea más central con vistas a la fe. Es para recordar con fuerza que María no ha sido nunca una causa de separación entre las Iglesias. Antes bien, se ha convertido en la víctima, incluso en la expresión exacerbada. Sobre ella se polarizan y en ella se refractan otros numerosos factores de desunión. El Grupo había elegido tratar esta figura emblemática de la fe y de la tradición cristianas, para verificar en un caso concreto y eminentemente sensible, su propio método y la proposición de conversión eclesial que jalona todos sus textos. Sobre este punto delicado que pone en juego la sensibilidad y la piedad de unos y otros ¿podría decirse una palabra común e inducir a una conversión mutua? Un avance de reconciliación sobre este punto tendrá, desde luego, repercusiones sobre los otros.

Nuestro Grupo está de acuerdo en decir que el designio de Dios —revelado en la Biblia y acogido por la fe que «se regula» (*regula fidei*) y «se articula» según los tres artículos del Credo en símbolos— vincula concepción virginal y maternidad: el que murió bajo Poncio Pilato, nació de la Virgen María.

La fe de la Iglesia indivisa, presente hoy cada uno de nosotros, constituye la unidad de la Iglesia y realiza la comunión de las Iglesias en su misterio mismo de integridad: la salvación operada por Cristo no es obra de la persuasión humana, sino del poder de Dios. Y he aquí que la estéril da a luz y que la Virgen concibe y en esto son ya evangelizados los pobres. ¿Habría en alguna parte, al alba del Tercer Milenio, una confesión de fe en Cristo Salvador que rechazaría esta fidelidad al Evangelio?

María en las confesiones de fe no es diferente de María en la Escritura. Si los evangelios de la infancia son a los sínop-

ticos lo que es el prólogo al evangelio de Juan, no tanto una historia o prehistoria de Jesús como un testimonio del anadamiento del que será soberanamente elevado y llamado Señor para gloria de Dios Padre (cf. Fil 2,6-11), juntos escuchamos el anuncio hecho a María y el *Magnificat* de ésta, porque juntos confesamos a Jesús «concebido por el Espíritu Santo y nacido de la Virgen María».

El Grupo ha trabajado tanto más en la serenidad de que sabía diferenciar entre lo que requiere la fe y lo que permite la devoción. Esta distinción fundamental va a estructurar todo el documento. Si algunos han podido escribir en la Edad Media: «No se dirá nunca bastante sobre María», no es menos importante distinguir la libertad de la devoción, en los límites de la regla de fe, de lo único necesario, de lo que la Confesión de Augsburgo (1530-1580) recuerda: el «*satis est*», lo que es suficiente para que haya Iglesia y unidad eclesial: «la predicación recta del Evangelio y la administración fiel de los sacramentos». La «jerarquía de verdades» del Vaticano II alcanza en gran medida la misma preocupación. El punto de partida, como se verá, se sitúa en la común confesión de fe tal como los Símbolos de la Iglesia antigua la dan a conocer. Tanto el Símbolo de los Apóstoles como el de Nicea-Constantinopla (381) nombran explícitamente a María, oponiéndola a Poncio Pilato, como el nacimiento a la muerte, como la participación en el misterio de la encarnación a la complicidad en la pasión.

La positividad de los resultados en este estadio es un signo alentador para el camino que seguirá y que está ya muy avanzado. Como se constatará, el sumario del segundo volumen muestra la amplitud y la delicadeza del campo que queda por cubrir. Pero desde ahora es ya posible dar testimonio del estado de ánimo que ha animado a los cuarenta miembros del Grupo durante estos cinco años de trabajo. Ha dominado la alegría de los pioneros, a pesar de, e incluso a causa del riesgo asumido al adentrarse en un continente que los grandes diálogos interconfesionales, aún al día de hoy, no han abordado. Alegría también de descubrir que el contencioso no sigue necesariamente las líneas endurecidas de las separaciones confesionales. El cristiano puede tener sentimientos y actitudes personales de respeto, incluso de veneración por la Madre de su Señor y Salvador.

La lista de participantes en estos trabajos muestra en su totalidad a hombres. Esto no quiere decir que el texto haya sido

elaborado sin participación femenina. La muerte nos ha privado de una interlocutora, France Queré. La cuestión de la mezcla de sexos no se plantea, no obstante, sólo para un tema que está relacionando con un mujer. Vale para cualquier capítulo de la fe. El modo de cooptación de un grupo privado y la necesidad de una continuidad en un trabajo emprendido no hacen más que aplazar por el momento la realización deseada, dentro y fuera del Grupo, de una participación femenina regular.

El Grupo ha podido trabajar siempre en un clima de serenidad que no excluía ni el rigor del debate ni la confrontación de las convicciones gracias a una fraternidad tejida al cabo de los años, y reforzada por una vida espiritual alimentada por la oración de los monjes de la abadía cuyo nombre lleva el Grupo con reconocimiento, humildad y responsabilidad desde hace casi sesenta años.

Así pues, con confianza y a la espera de las reacciones, que se tendrán en cuenta en un diálogo fructífero con los lectores, presentamos el siguiente trabajo para su reflexión.

Se nos perdonará que sintamos algo de orgullo, en el centro mismo de nuestra gratitud a Dios, por haber podido tejer unos con otros este paño que, sin embargo, se desgarrar y nos desgarrar aún. Pues si la Virgen María es una nota necesaria para la sinfonía de la salvación, esta nota no pone de golpe la armonía entre nosotros. Sin embargo, hacer juntos esta constatación es algo muy diferente a una declaración de derrota. Es un acto de memoria (*anamnesis*), creador de arrepentimiento y de esperanza. Reconocer juntos lo que todavía nos divide, es de alguna manera hablar en pasado. Al poner a esta primera hoja no la palabra «fin» sino la expresión «continuará» decimos a nuestras Iglesias respectivas: esto es lo que ayer nos dividía. ¿Qué será de esto mañana, dado que el futuro está hecho del hoy de nuestra fe?

ALAIN BLANCY Y MAURICE JOURJON
Copresidentes del Grupo de Les Dombes

INTRODUCCIÓN

1. Tras más de cincuenta años de paciente trabajo ecuménico en el terreno doctrinal, y tras la aparición de su último documento apelando a la conversión de las Iglesias, el Grupo de Les Dombes ha estimado que podía permitirse en adelante la audacia de abordar el tema de la Virgen María. En la tradición de nuestras Iglesias este tema es particularmente conflictivo, por su importancia con vistas a la fe cristiana y por las reacciones afectivas encontradas que ha provocado permanentemente. Así pues, hemos intentado proponer un camino de conversión en el espíritu de nuestro anterior documento, *Para la conversión de las Iglesias*³.

2. Instruidos por nuestros trabajos anteriores, hemos querido comenzar por los testimonios de la historia, antes de proponer una lectura común de la Escritura sobre María. Importa, en efecto, aclarar entre nosotros el lugar de María en la tradición del primer milenio que nos es común, y a continuación la forma en que se ha convertido en un lugar de divergencia creciente desde los tiempos de la Reforma (Capítulo I).

3. Hemos procurado expresar a continuación todo lo que nos une en una misma confesión de fe en la que María encuentra el lugar que le corresponde en la economía cristiana de la salvación. Por eso hemos elegido el marco de los tres artículos del Credo para presentar a María como criatura del Padre, a semejanza de todas las demás criaturas, como la Madre del Hijo venido a encarnarse en nuestro mundo, y como la que, presente en la oración de la comunidad de Pentecostés, pertenece por el Espíritu a la comunión de los santos que es la Iglesia. En este marco releeremos los testimonios de la Escritura relativos a María (Capítulo II).

4. Entonces abordaremos los cuatro principales dossieres de divergencia entre nosotros: ¿Cooperó o no María en nuestra salvación? ¿Permaneció virgen o tuvo otros hijos, hermanos y hermanas de Jesús? ¿Qué pasa con los dogmas definidos por parte católica, de la Inmaculada Concepción y de la Asunción? ¿Es, finalmente, legítimo invocar a María en la oración para pedir su intercesión ante Dios? (Capítulo III).

5. Propondremos finalmente a nuestras Iglesias algunos jalones de conversión confesional en la esperanza de que María no sea un escollo entre nosotros (Capítulo IV).

³ (París 1991).

6. Nuestras lecturas de la historia, del testimonio de la Escritura, de nuestras convergencias así como de las divergencias que permanecen, se harán evidentemente con una preocupación ecuménica y en un marco eclesiológico. La perspectiva de la llamada a la conversión estará presente en todos nuestros capítulos. No significa la intención de negar todas nuestras diferencias, sino que expresa el deseo de comprenderlas en su alcance y respetarlas en la sensibilidad de unos y otros.

7. Somos conscientes de que al ser los primeros en emprender un diálogo interconfesional profundo sobre el tema de María, nuestro trabajo no podrá ser más que un desbroce. Nuestro fin es suscitar otros trabajos y participar en una evolución de nuestras Iglesias hacia una actitud pacificada. Esta situación nos obliga a desarrollos más largos y más técnicos de lo que hubieramos querido, pero que nos han parecido necesarios para una precisa exposición del tema. Pues es el colmo que haya sobrevenido entre los cristianos una importante discrepancia a propósito de la Madre de su Salvador.

PRIMERA PARTE

UNA LECTURA ECUMÉNICA DE LA HISTORIA Y DE LA ESCRITURA

CAPÍTULO I LAS LECCIONES DE LA HISTORIA

I. MARÍA EN LA IGLESIA ANTIGUA

8. Nuestro estudio del lugar de María en la Iglesia antigua cubre prácticamente el primer milenio: tratará en primer lugar sobre las confesiones de fe, a continuación sobre los principales escritos de los Padres de la Iglesia, y finalmente sobre una literatura muy particular, la de los «apócrifos» del Nuevo Testamento que ha representado un cierto papel en el desarrollo de la devoción mariana, en la liturgia y el culto.

1. *María en la confesión de la fe*

9. Tanto en los documentos más antiguos como en los más solemnes, María está mucho menos presente que en los Evangelios: está ausente de la predicación de los Apóstoles (*kerigma*: cf. Hech 2,14-36, etc), ausente de las más antiguas confesiones de fe, y no está en el centro de los primeros concilios ecuménicos. ¿Qué pasa con ella?

10. Los símbolos de fe han conocido una lenta génesis hasta el principio del siglo III, en el que nos encontramos los primeros Credos de la Iglesia. Pero, mucho antes, vemos los diferentes elementos de los futuros símbolos organizarse y estructurarse en fórmulas de autores. San Ignacio de Antioquía (hacia el 110) es el primer testigo que nos da varias secuencias cristológicas directamente tomadas del *kerigma* apostólico. Ahora bien, sus fórmulas hacen preceder la mención del misterio pascual por la del «verdadero» nacimiento de Jesús: «Nuestro Dios, Jesucristo ha sido, según el plan divino, llevado en el seno de María, salido de la sangre de David y también del Espíritu Santo»⁴. Así la concepción virginal de Jesús, hijo de María, entra en las confesiones de fe al principio del siglo II: ya no saldrá nunca.

11. Ireneo es el primer padre de la Iglesia que sugiere explícitamente hacia el 180, la presencia de María en la predicación de los apóstoles. Su exposición del *kerigma* apostólico contiene, en efecto, las siguientes líneas a propósito de Eva y de María: «Era necesario (...) que una virgen, convirtiéndose en la abogada de una virgen, destruyera la desobediencia de una virgen por la obediencia de una virgen»⁵.

12. La autoridad y la honestidad de Ireneo; su apoyo en la tradición de las Iglesias de Asia Menor y especialmente de Policarpo; la presencia del mismo tema María-Eva en dos ocasiones en su gran obra *Contra las herejías*; todo esto inclina a darle crédito cuando sitúa a María en la economía de la salvación en nombre de una determinada presentación de la predicación de los Apóstoles. Para el obispo de Lyon, la articulación de la fe sobre Cristo implica la concepción virginal y la Escritura, en su génesis misma, atestigua la recapitulación de Adán en Cristo por una circulación de la vida de María

⁴ Ignacio de Antioquía († hacia 117), *Efesios* 18,2; cf. SC 10 bis, p. 87;

⁵ Ireneo de Lyon, *Demostración de la predicación apostólica* 33: SC 406, p. 131

hasta Eva. Tal es la fe apostólica que la Iglesia «proclama, enseña y transmite»⁶.

13. Ningún símbolo de fe, recoge los puntos de vista de Ireneo. Sin embargo, el Símbolo de Constantinopla (el que nosotros llamamos de Nicea-Constantinopla) incluye el nombre de María en el 381 como, por otra parte, ya el Símbolo de los Apóstoles (cuyo origen es el símbolo bautismal atestigüado en *la Tradición apostólica* a comienzos del siglo III):

El llamado Símbolo de los Apóstoles: «Creo (...) y en Jesucristo, su único Hijo, nuestro Señor, que fue concebido por obra y gracia del Espíritu Santo, nació de santa María Virgen (...)».

Símbolo de Nicea-Constantinopla: «Creo en un solo Señor, Jesucristo (...) que por nosotros los hombres y por nuestra salvación bajó del cielo, y por obra del Espíritu Santo se encarnó de María, la Virgen, y se hizo hombre (...)».

Uno y otro credo unen, por así decir, María a Poncio Pilato y esto llama la atención. María registra el nacimiento. Pilato registra la muerte. Dan así a Cristo su cronología histórica.

14. Pero el testimonio mariano es de un orden bien distinto al de Pilato. El funcionario romano es un testigo de estado civil. María da testimonio de la irrecusable convicción de una madre: ella sabe. Pilato no es de ningún modo testigo, ni siquiera recalcitrante, de la resurrección. El misterio de la fe se le escapa por completo. Es, por así decir, exterior al texto que lo cita. Por la cualificación de virgen, María da testimonio del misterio de la encarnación. Hay ahí una articulación de la fe. María no es en este símbolo, ni en el de los Apóstoles, una especie de adorno, como si fuera bien con el decorado. Si la fe apostólica gravita en torno a la muerte-resurrección del Señor, esto implica, en conexión, que la misma fe se pronuncia sobre el nacimiento del mismo Señor a la luz de su resurrección.

15. Encontrar a María en la Iglesia de los siete concilios ecuménicos, es, por la mención de María Virgen, profesar la fe en Jesús Señor; es pronunciarse con rectitud y justeza en la adoración de su Hijo. La fe en Jesús, Cristo, Hijo de Dios, Salvador que el cristiano puede recibir como un pez en la palma de sus manos, proviene de la Virgen Madre Iglesia⁷.

⁶ Ireneo, *Contra las herejías* I, 10.2.

⁷ El término griego IXTHYS, que significa pez, representa la sucesión de las iniciales de la expresión: Jesús, Cristo, Hijo de Dios, Salvador.

Esta fe se proyecta también como una especie de «difuminación encadenada» sobre la Virgen María Madre.

16. El historiador comprende espontáneamente el «se encarnó de la Virgen María» del Concilio de Constantinopla como una expresión, por así decir banal, de la fe apostólica, fundada sobre el testimonio evangélico. Si considera el conjunto de los siete concilios hará la siguiente constatación: la Iglesia de los Padres, que se dividió con motivo del dogma tan preciso de Calcedonia y sobre la teología de las imágenes, no presenta ninguna discordia en la fe sobre la Virgen María, porque esta fe permanece en el marco de los enunciados bíblicos y crísticos.

17. En efecto, no hay, hablando con propiedad, «dogma mariano» de Éfeso, y la mención de María no depende del dogma cristológico de Calcedonia, sino de los símbolos de fe. Por éstos (Nicea, Constantinopla, Símbolo de los Apóstoles) nos adherimos a Cristo, el Verbo de Dios, que para salvarnos se encarnó de María la Virgen. La veneración que poco a poco se esboza hacia ella tiene fuentes diferentes, como veremos, a la confesión fundamental: nuestro Salvador nació de María virgen, que acogió en su seno, por la obediencia de la fe, al autor de su propia salvación.

2. *María en la literatura patristica*

18. La teología mariana de la Iglesia antigua es una cristología: es una mirada recta sobre Cristo lo que nos incita a hablar de la Virgen María como madre de Jesús, Cristo y Salvador, que es Dios. Se puede decir que es así desde los orígenes y sobre todo con Ireneo (alrededor de 180) hasta el Concilio de Éfeso (431). Llamar a María Madre de Dios (*Theotókos*) es hablar de Cristo⁸.

19. La concepción virginal forma parte de los misterios de salvación, pues ella es el signo de «Dios entre nosotros» (Enmanuel):

De donde el símbolo del pez para indicar a Cristo y estos juegos de palabras encontrados en las inscripciones antiguas. Inscripción de Abercius: «la fe me conducía por todas partes. Por todas partes me ha servido de alimento un pez de fuente, muy grande, puro, pescado por una Virgen Santa...» Inscripción de Pectorius: «Tu tienes el pez en la palma de tus manos». Cf., p.ej., A. Hamman, *Prière des premiers chrétiens* (París 1942), 141-142.

⁸ Cf. el texto de Ignacio de Antioquía, *Efesios* 18,2.

Ireneo: «Es, en efecto, un único y mismo Espíritu de Dios quien (...) ha anunciado que la plenitud del tiempo de la filiación adoptiva había llegado, que el Reino de los cielos estaba cerca, que residía en el interior de los hombres que creían en el Emmanuel nacido de la Virgen⁹».

Es también el signo del nacimiento del cristiano de la «Virgen Madre Iglesia»:

Agustín († 430): «Era necesario, en efecto que nuestro jefe, por un milagro insigne, naciera según la carne de una virgen para significar que sus miembros nacerían, según el Espíritu, de esta otra virgen que es la Iglesia»¹⁰.

En razón de esto es como la Iglesia postapostólica ha comprendido, no sin la reticencia de algunos¹¹, la concepción virginal de Jesús como vocación de María a la virginidad perpetua:

Orígenes († 253): «María no tuvo más hijos que Jesús según los que piensan razonablemente de ella¹²».

20. A partir de Éfeso, la Iglesia poco a poco consideró la expresión *Theotókos* como una alabanza mariana:

V Concilio ecuménico, Constantinopla II (553), can. 6: «Con este sentimiento de veneración el santo Concilio de Calcedonia la confesó Madre de Dios¹³».

Pero fue san Agustín quien discernió los componentes de esta maternidad divina como se dirá más tarde¹⁴:

«Ella no es según el espíritu la madre de nuestra cabeza que es el Salvador mismo. Espiritualmente es más bien su hija [...]. Pero lo es, con toda evidencia, de sus miembros que somos nosotros [...] Según la carne, al contrario, ella es la madre de la cabeza misma¹⁵».

21. La existencia en la Iglesia de la virginidad femenina consagrada ha hecho de María, modelo de vírgenes, como la primera monja:

Atanasio († 373) a las vírgenes consagradas: «Que la vida de María que engendró a Dios, sea para todas vosotras [...] la imagen a la que cada una conformará su virginidad¹⁶».

⁹ Ireneo, *Contra las herejías* III, 21.3.

¹⁰ Agustín, *Sobre la virginidad* 6,6: PL 40,399

¹¹ Especialmente Tertuliano.

¹² Orígenes, *Comentario sobre san Juan* 1,4: SC 120, p. 71

¹³ DS 427; FC, n. 322.

¹⁴ Especialmente con ocasión del 15 centenario de Éfeso (1931) y mediante una fiesta (11 de octubre) que hoy día ha recuperado su antiguo lugar el 1 de enero.

¹⁵ Agustín, *Sobre la virginidad* 6,6: PL 40,399.

¹⁶ Atanasio, *Carta a las vírgenes*; cf. RAM 31 (1955) 144-171.

Agustín: «Este alumbramiento de una sola Virgen consagrada es el honor de todas las vírgenes consagradas¹⁷».

22. La santidad perfecta comprendida como ausencia de pecados personales es afirmada por Agustín:

«María a propósito de la cual, en razón del honor del Señor, no quiero que se discuta nunca, cuando se trata de pecados¹⁸».

Contra Pelagio, Agustín afirma que es por la gracia por lo que María no ha pecado nunca¹⁹. Pero otras posiciones no permiten que se diga que el obispo de Hipona ha sido inmediatamente seguido:

Cirilo de Alejandría († 444): «Por espada [cf. Lc 2,35], Simeón ha querido decir la aguja e impetu del sufrimiento que llevaría a María a consideraciones fuera de lugar que dañarían su espíritu de mujercita»²⁰.

Por otra parte, la teología agustiniana hacía impensable toda afirmación de la inmaculada concepción de María: nadie, si ha nacido de unión carnal como todo el mundo salvo Cristo, está exento de las marcas del pecado original en él:

Agustín: «El que ha nacido del Espíritu Santo y de la Virgen María es extraño a todo pecado, porque es extraño a esta concepción que viene de la unión de sexos. Por esto también Jeremías [cf. Jer 1,5] y Juan [cf. Lc 1,44] aunque santificados en el seno de sus madres, han contraído, no obstante, el pecado original²¹».

24. Algunos Padres griegos de los siglos VII y VIII parecen evocar ya el dogma moderno:

Andrés de Creta, obispo († 740): «María, primicia que no ha sido mezclada con toda la masa corrompida²²».

Ofrecen asimismo, al igual que Juan Damasceno († hacia 749), una interesante afirmación de la Dormición de María:

¹⁷ Agustín, *Sobre la virginidad* 5,5: PL 40,398-399.

¹⁸ Agustín, *Sobre la naturaleza y la gracia* 42: PL 44,267.

¹⁹ Agustín, *Ibid.*

²⁰ Cf. J. Jouassard, 'L' interpretation par Cyrille d'Alexandrie de la scène de Marie au pied de la croix', *Virgo immaculata* (Roma 1955) 32.

²¹ *Obra inacabada contra Julián de Eclane* 4, 134: PL 45.1429. Se observará, sin embargo, que no se nombra a María.

²² Andrés de Creta, *Semón sobre el nacimiento de María* 1: PG 97, 812 A.

«¿Como podría la corrupción apoderarse de este cuerpo que ha recibido la Vida? Nada de esto podría convenir a esta alma y a este cuerpo que han llevado a Dios²³».

25. La invocación de María, que tarda en llegar (sólo se invoca a los mártires), tiene ciertamente orígenes populares y monásticos:

Celebre oración llamada *Sub tuum*: «Bajo el manto de tu misericordia nos refugiamos, Madre de Dios (*Theotókos*) [...]»²⁴.

26. Acentuada por las fiestas litúrgicas marianas, la invocación a María da lugar en Oriente a algunos desbordamientos líricos a los que los Padres de Occidente no se abandonan casi nunca:

Así el famoso himno *Acathistos*²⁵ de fecha insegura, quizá obra de Romanos el Melodio († hacia 555). Por su parte Ambrosio († 397) da un hermoso ejemplo de la reserva occidental en su meditación sobre María al pie de la cruz:

«Ella no esperaba la muerte de nuestro rescate, sino la salvación del mundo. Sabiendo quizá también que la redención del mundo venía de la muerte de su hijo, pensaba ella que debía añadir algo a este don [...] Pero Jesús no tenía necesidad de ayuda para salvarnos a todos [...] Aceptó, pues, el afecto de una madre. No buscó la ayuda de otro²⁶».

27. Finalmente, se podría decir que la Iglesia de los Padres ha traducido en invocación y veneración las afirmaciones cristológicas de Ireneo sobre María, virgen, obediente y «causa de salvación»:

Ireneo: «María, virgen, obediente [...] se convirtió para ella y para todo el género humano en causa de salvación [...] El nudo de la desobediencia de Eva fue desatado por la obediencia de María²⁷ [...] Esta se dejó persuadir para obedecer a

²³ Juan Damasceno, Homilía 2 sobre la Dormición 3, SC 80, pp. 132-3.

²⁴ Papiro John Rylands Library, quizá anterior a Efeso (431).

²⁵ No se podían sentar (de ahí *acathistos*) al cantar las 24 estrofas. He aquí algunas fórmulas: «Salvación, expiación del mundo entero; Salvación, benevolencia de Dios hacia los mortales» (V) «Salvación, tú que expulsaste al tirano inhumano de su imperio; [...] Salvación tú que nos rescataste de la superstición pagana» (IX) «Salvación, roca que das de beber a los que tienen sed de vida [...] Salvación, alimento que sustituye al maná» (XI). Texto de G.G. Meersseman (Friburgo, Suiza 1958).

²⁶ Ambrosio de Milán, *Sobre el evangelio de Lucas* 10,32: SC 52, p. 200; y también *Carta* 63,110: PL 16,1218 C.

²⁷ Ireneo, *Contra las herejías* III, 22,4.

Dios, para que la virgen María se convirtiera en la abogada de la virgen Eva²⁸».

28. Los textos patrísticos que acabamos de leer parecen ir quizá más lejos que los concilios. Sin embargo, estos textos no se apoyan sobre los concilios sino, como éstos, sobre la Escritura y la fe de los Apóstoles. Además, la distancia que constatamos entre su convicción y la letra de la Escritura —por su afirmación de la virginidad perpetua, por ejemplo— no hay en su pensamiento una salida de la Escritura, sino el fruto de su convicción de que toda la Escritura es espiritual. Por esto la virginidad perpetua, así como el «consustancial al Padre», interpreta la letra de la Escritura. Esta es la manera en que los Padres leen la Escritura, incluso aquellos calificados por nosotros de «literalistas»²⁹.

29. La devoción popular ha precedido a veces a la doctrina en lo relativo a la invocación de María. Señalemos simplemente que en Occidente la piedad popular no ha penetrado en la plegaria auténtica del pueblo de Dios que es el culto litúrgico, el único en cuestión en el adagio «la ley de la oración es la ley de la fe» (*lex orandi, lex credendi*). Las fiestas marianas no son agobiantes y permanecen discretas, aunque su origen es a veces oscuro³⁰.

30. Como conclusión de este primer recorrido conciliar y patrístico, se puede decir que la razón fundamental de hablar de María como fuente de los símbolos y los Padres, depende de esta doble preocupación:

(1) Para tener en Cristo una fe «recta», conviene poner en María esa mirada que no se desvía de su Hijo, sino que por el contrario pertenece a la contemplación de los misterios mismos de Jesús.

(2) No hay que decir nunca de María la menor cosa que sea incompatible con el honor del Señor, es decir con su identidad de auténtico hombre y de Dios verdadero.

²⁸ *Ibid.* V,19,1.

²⁹ El literalista Juan Crisóstomo declara: «En todas partes en la Escritura reina esta ley: cuando habla en alegoría, dice también la interpretación de la alegoría, para evitar que ingenuamente y por azar el deseo sin freno de los amantes de la interpretación alegórica se extravíe y se deje llevar a cualquier lugar» (*Comentario sobre Isaías* 5,3).

³⁰ En Roma, hacia el 700: Anunciación, Dormición, Natividad, Purificación. Oriente, que celebra las cuatro fiestas atestiguadas en Roma, conoce también el 9 de diciembre, la fiesta de la concepción de

3. *María en la literatura apócrifa*

31. En el momento en que se constituye el canon de los libros del Nuevo Testamento, que tiene la doble función de afirmar la autoridad de la tradición apostólica en y sobre la Iglesia y de excluir todo lo que le parece fuera del depósito de la fe, otros libros que serán finalmente dejados de lado, han sido redactados, leídos y copiados por cristianos. Se califica esta literatura de *apócrifa*, es decir, oculta, bien porque pretende vehicular una doctrina reservada a algunos, bien porque su lectura no debe ser pública, sino permanecer privada, bien finalmente porque en el peor de los casos esconde la verdad del Evangelio. Los apócrifos cristianos están lejos de ser todos ellos heterodoxos. Respondiendo a las cuestiones que se plantean a los cristianos de los primeros siglos, transmiten, más bien, cada uno a su manera, representaciones que estos cristianos se hacen de Jesucristo, de sus Apóstoles, de sus discípulos y seguramente de su Madre. Algunos de estos apócrifos, muy antiguos, pueden ser testigos de tradiciones cristianas que se remontan a los orígenes de la Iglesia³¹.

32. Aunque en numerosos textos apócrifos María no es una figura primordial, no se podría hacer la economía de estas tradiciones desde el momento en que uno se interesa por la madre de Jesús, desde el punto de vista histórico, teológico o litúrgico. No sólo muchas de entre ellas son las únicas fuentes antiguas —que siguen estando sin estudiar y descifrar— que nos hablan de María fuera de la Sagrada Escritura, sino también han alimentado y estimulado la piedad de los fieles a lo largo de los veinte siglos de historia de la Iglesia.

33. Cuando el *Protoevangelio de Santiago* (segunda mitad del siglo II) nos enseña que los padres de María se lla-

María por Ana. Los orígenes de la fiesta de la Dormición han sido aclarados por el sugerente estudio de Simon Claude Mimouni, *Dormition et Assomption de Marie, histoire des traditions anciennes* (París 1995).

³¹ Hay que evitar *definir* la literatura apócrifa cristiana *con relación al canon del Nuevo Testamento*, como si formara un *corpus* concurrente o simplemente complementario. Se tiende hoy a ver en ella la redacción de un cierto estado de tradiciones históricas o de un colectivo legendario, que no tiene la autoridad del canon de las Escrituras.

man Joaquín y Ana, ¿debemos rechazar esta afirmación como desprovista de fundamento? Numerosos escritos apócrifos cristianos habrían desarrollado gustosos a propósito de María un maravilloso acontecer extraño a nuestra fe y a nuestra piedad de hombres modernos, como por ejemplo las narraciones relativas a María niña educada en el Templo de Jerusalén y recibiendo su alimento de manos de los ángeles³², o por regla general, todos los que elaboran una verdadera mitología mariana.

34. Pero al querer aportar las precisiones que reclamaba la curiosidad de los fieles, o que parecían entonces necesarias para afirmar tal aspecto de la doctrina de la encarnación, la literatura apócrifa no da cuenta del misterio. Así la leyenda que explica cómo la virginidad de María ha podido ser constatada tras su alumbramiento³³ se aleja notablemente de la simplicidad con la que el Evangelio da testimonio del nacimiento, verdadero y, sin embargo, extraordinario, del Salvador. Cada cristiano debe considerar también estas leyendas con un gran discernimiento.

35. Frente al casi silencio de la Escritura canónica, son los textos apócrifos los que ciertamente, con mayor o menor imaginación, dan las informaciones que faltaban a los cristianos de este tiempo sobre María. Según estos textos, si se resumen las diversas tradiciones, María es de ascendencia davídica y habría nacido exenta de toda mancha, lo que se llamará la inmaculada concepción. Niña precoz, María pasa los años de su juventud en el Templo antes de ser dada en matrimonio a José. Los apócrifos van a detenerse después en la anunciación, en el nacimiento de Cristo, en la huida a Egipto donde María realiza numerosos milagros, en los diversos acontecimientos de la vida de Jesús, niño o adulto, en los que ella participó, por ejemplo en Caná y hasta la pasión y muerte de Jesús. Uno u otro texto apócrifo pretenden, por otra parte, que es María y no otra mujer la primera que vio a Jesús resucitado la mañana de Pascua, lo que Gregorio Palamas ampliará en el siglo XIV diciendo que asistió a la resurrección de su hijo³⁴.

36. La literatura apócrifa es muy avara en detalles en cuanto al aspecto físico de María; se contenta con describirla

³² *Protoevangelio de Santiago* 8.1; *Questions de Bathélemy* 2.15.

³³ *Protoevangelio de Santiago* 20.1; *Pseudo-Matthieu* 13.4.

³⁴ Cf. Gregorio Palamas, *Homélie XVIII sur les myrrophores* 5.

radiante. En lo relativo a la moral, María es coronada por todas las virtudes. Es, pues, dulce, atenta, activa. Sobre todo, sabe usar los dones que ha recibido, aplicándose a la caridad en la humildad. Los apócrifos, sin embargo, no mencionan nunca ningún sentimiento de María con relación a José, que era, no obstante, su esposo; salvo, según la *Historia de José el carpintero*, que lloró en el momento de su agonía³⁵. El retrato psicológico que los apócrifos pintan de María la hacen a veces no inhumana, sino sobrehumana.

37. Son textos apócrifos, llegado el momento en homilias clasificadas bajo el título genérico de *Transitus Mariae*, los que explican el final reservado a María³⁶. Sobre esta cuestión, la literatura apócrifa no es unánime. Los textos más antiguos, que no remontán más allá del siglo VI conocen sólo la dormición de María y no hablan de su ascensión³⁷, con o sin resurrección previa. Las Iglesias ortodoxas hablarán con mayor agrado de dormición de María, la Iglesia Católica de la ascensión. Pero esta última no citará en sus declaraciones ningún texto de esta literatura. En efecto, los apócrifos van a ser utilizados con mucha frecuencia sin ser nombrados.

38. Al sobrevalorar la divinidad de Cristo encarnado en detrimento de su humanidad, llamada casi a ser absorbida y a desaparecer, y al desequilibrar así la admirable armonía de la cristología de los Padres de Calcedonia, algunos textos apócrifos, o las ideas vehiculadas por ellos, han podido ser utilizadas sin precauciones, singularmente en lo que respecta a la pureza de María, a sus virtudes y a los milagros que le son habituales. María es vista entonces como la madre, no del Dios encarnado, sino de la divinidad. No comparte ya por así decir nuestra condición humana. Pero en este caso, ¿qué humanidad ha asumido su Hijo hasta la cruz y en el acontecimiento pascual? Se trata de un problema teológico importante, el de la salvación del género humano.

³⁵ Cf. *Histoire de Joseph le charpentier* 20.8.

³⁶ Cf. Simon C. Mimouni, *Dormition et Assomption de Marie*, cit.

³⁷ Por dormición estos textos entienden la muerte de María, rodeada por los Apóstoles, mientras que un ángel —o incluso Cristo resucitado que entonces la confía a Miguel— recoge su alma para elevarla a la gloria, siendo el cuerpo confiado a la tumba. La ascensión, que en sí no implica la muerte de María sino que puede seguirla, designa su elevación, cuerpo y alma, a la gloria, sin decir nada sobre su enterramiento.

II. MARÍA EN LA IGLESIA MEDIEVAL

39. Desde la alta Edad Media, la teología y la piedad marianas concentran en la persona de María la dualidad de las realidades celeste y terrestre, en términos y títulos siempre ambivalentes: es *a la vez* virgen y *Theotókos*, hermana y madre, madre e hija, engendradora y engendrada del Salvador. Las dos naturalezas de Cristo se reflejan en esta simbiosis que caracteriza desde entonces la veneración mariana y que suscita una tensión teológica, por otra parte recurrente. La piedad mariana sirve a la vez de referencia de identidad para la fe cristiana de la alta Edad Media, más tarde se convertirá en uno de los elementos de demarcación progresiva entre Oriente y Occidente.

40. Esta evolución se encuentra en las fiestas marianas que adquieren cada vez más importancia. Estas fiestas tenían un carácter educativo; debían formar en las virtudes cristianas y en la vida eclesial. Los himnos a María son la expresión de esta intención catequética, formadora de una piedad atenta a las cualidades estéticas de la encarnación, tal como María las representaba en su belleza, su bondad y su grandeza³⁸.

41. El conflicto iconoclasta (siglos VIII-IX) actualiza la tentación inherente a esta piedad mariana: María, convertida en imagen perfecta de la belleza y de la mujer, amenaza con desviar la fe en Cristo hacia una adoración idolátrica de ella misma. Se instituyeron reglas estrictas relativas a las imágenes. Las de María son autorizadas como objetos de veneración, pero no de adoración que queda reservada exclusivamente a las personas de la Trinidad³⁹.

42. Contrariamente a Oriente que mantiene la iconografía mariana en el interior de los límites definidos, la Iglesia de Occidente va a dejarle más campo libre. Aun manteniendo los motivos teológicos principales de la exaltación de la Madre del Señor, por una parte, y de la veneración de la *Theotókos* por otra, la piedad occidental se amplía hasta una profusión muy popular de temas marianos, culturales y artísticos, verificable en un arte donde los elementos estéticos priman sobre el contenido y su significación.

³⁸ H. Grote, *María/Marienfrömmigkeit: TRE* 22, p. 123-4.

³⁹ Se volverá sobre este tema en la segunda parte del texto, cap. III.

43. A partir del siglo XI se escribe cada vez más sobre la teología y la piedad marianas, hasta el punto de poder afirmar: ¡»A propósito de María, nunca se dirá suficiente»! (*De Maria nunquam satis*⁴⁰). Pero si se reconoce que María merece ciertamente más veneración (*dulia*) que los demás santos, no puede ser objeto de adoración (*latria*). El culto mariano debe estar subordinado al culto divino.

Tres cuestiones esenciales parecen regir entonces el tema mariano⁴¹.

44. a) La *primera* se refiere a la situación de María con relación al pecado ¿Ha nacido o no en el pecado, al igual que toda la creación humana? La cuestión de la inmaculada concepción adquiere amplitud teológica.

En el siglo XII, el benedictino Eadmer († 1124) redacta su tratado *Sobre la concepción de María*, en el que argumenta a favor de la inmaculada concepción. Anselmo de Cantorbery sostiene la opinión contraria, al igual que Bernardo de Claraval († 1153) y Pedro Abelardo († 1142).

En el siglo XIII, según Alberto el Grande († 1280) y Tomás de Aquino († 1274), que destacan la distancia existente entre Cristo y María, ésta ha sido purificada en el seno de su madre y no concebida sin pecado.

45. Otros teólogos, entre ellos especialmente el franciscano Duns Escoto († 1308), defienden la tesis de la inmaculada concepción, hasta el punto de hacer de ella un tema cada vez mejor conocido, de ahí el título de «doctor mariano» atribuido a Duns Escoto. En el siglo XV Juan Gersón († 1429) concede a las tesis de Escoto el favor de una mayor credibilidad hasta el punto de que el concilio de Basilea (1431-1449) define por primera vez la Inmaculada Concepción:

«Definimos y declaramos que la doctrina según la cual la gloriosa Virgen María, Madre de Dios, por un efecto especial de la gracia divina preveniente y operante, no ha sido nunca realmente manchada por el pecado original, sino que ha sido siempre santa e inmaculada, es una doctrina piadosa, conforme al culto de la Iglesia, a la fe católica, a la recta razón y

⁴⁰ Esta expresión ha sido atribuida a Bernardo de Claraval, sin fundamento preciso. La teología mariana benedictina está paradójicamente centrada en la humildad de la Madre de Cristo más que en su exaltación. La fórmula, no obstante, da cuenta perfectamente de la creciente piedad mariana de la época.

a la Sagrada Escritura; que debe ser aprobada, conservada y profesada por todos los católicos [...]¹²».

Esta definición no fue recibida nunca, debido a la ruptura que sobrevino en ese momento entre este concilio conciliarista y el Papa.

46. Habiéndose suscitado progresivamente reticencias en el curso de los siglos XIV y XV, la exaltación de María, apoyada en la afirmación de su inmaculada concepción, le atribuye cualidades de incomparable «reina de los cielos, gloriosa engendradora de Dios, Virgen inmaculada, digna de gracias y de alabanzas»⁴³.

47. b) La *segunda cuestión* que resume las preocupaciones marianas de la Edad Media es la del acceso de María a la realidad celeste. En el movimiento de la fiesta de la Asunción, la época se interroga: ¿qué tipo de ascensión conoció María? Para Bernardo de Claraval y Alberto Magno, María fue recibida en los cielos, sin haber conocido, no obstante, la ascensión corporal; ha pasado por la muerte, después ha sido elevada al *empyreum*, residencia celeste de los santos y de la humanidad de Cristo. Aunque algunos teólogos, tales como Fulberto de Chartres († 1028) o Bernardino de Siena († 1444) defienden la ascensión corporal, apenas se puede decir que ésta sea un tema de la teología o la piedad medievales reconocido.

48. c) La *tercera cuestión* que preocupa a la Edad Media, es la del papel que María puede ejercer a favor de los creyentes, en la tierra y en el cielo. La cuestión tiene sus raíces en el «llena de gracia»⁴⁴ de Lc 1,28. María, como reina del cielo, es considerada como la que transmite los méritos de Cristo a los creyentes; esto es lo que expresan desde aproximadamente el año 1100, los cantos del *Salve Regina* o del *Ave Regina coelorum*. María se ocupa principalmente de los más miserables sobre la tierra, ella es madre de misericordia (*Mater misericordiae*), nuestra esperanza y nuestra abogada. En la medida en que la cristología medieval interpreta a Cristo como Juez, María encuentra su papel de «reconciliadora del mundo» (Anselmo de Cantorbery), incluso de «salvadora» (Brígida de Suecia, † 1373; Dionisio el Cartu-

⁴¹ H. Grotte, *cit.*, 126-128.

⁴² Mansi 29, 182 ss; DTC VII/1, 1113.

⁴³ Sixto IV, *Sobre la Inmaculada Concepción* (1483); DS 1400.

⁴⁴ Véase *infra*, cap. II, n. 152, p. 78, n.1.

jano, † 1471), sin que estas concepciones hayan recibido un aval dogmático.

49. Se considera que María puede procurar a los creyentes numerosas gracias e incluso el Espíritu Santo; en este sentido es comprendida como *mediatrix* o *cooperatrix* (Bernardo de Claraval⁴⁵, Dionisio el Cartujano, Juan Gersón), bajo reserva, no obstante, de una estricta subordinación cristológica. En esta perspectiva nacen los cantos y plegarias litúrgicas de la época, el salterio mariano (siglo XII), el Oficio mariano (de Juan XXII, † 1334), las lamentaciones marianas (siglos XII-XIV, el oficio de los Siete Dolores de María (atestiguado desde 1324).

50. Esta piedad mariana se desarrolla particularmente en el monaquismo medieval. Ahí se realiza la unión entre amor cortés por la Dama y el amor místico por Nuestra Señora. María ilustra la dimensión diaconal de la vida cristiana, campo de aplicación cotidiana de este amor idealizado. Cluny inaugura esta corriente repitiendo, por medio de Pedro el Venerable († 1156), que María es para nosotros madre de misericordia. A través de las diferentes ordenes monásticas y las fraternidades laicas, de Cluny a los franciscanos, de los caballeros a las beguinas, se busca vivir el amor vinculado a la piedad mariana para que la misericordia se haga efectiva.

51. Al terminar la Edad Media, ciertos desarrollos mariológicos, desviados en relación con la teología escolástica, se dejan llevar a una piedad fundada en los méritos y centrada en María, tema privilegiado en el arte pictórico y arquitectónico, las peregrinaciones, la veneración de las imágenes, las narraciones de apariciones o vírgenes negras⁴⁶. Estos desbordamientos conocen una popularidad creciente, teoló-

⁴⁵ Cf. *Sermón para el día de la anunciación del Señor*: PL 185/1, col. 115 ss; *Panegírico dirigido a la Bienaventurada Virgen, madre de Dios*: PL 184, col. 1009 ss; 1020. En estos sermones, Bernardo exalta a la Virgen María como Virgen de las vírgenes, Sabiduría, Madre del buen amor, Madre de misericordia, mi Dama (mi *Domina* o *Domina mea*), Esposa, Engendradora de Dios, Mediadora, Perfume de dulzura, Rosa blanca por la virginidad, Rosa roja por la caridad; calificativos que tiene sin embargo en función de su Hijo; según Bernardo, tenemos una sola Madre sobre la tierra al igual que tenemos un solo Padre en el cielo; cf. R. Winling, *Los Carmelitas de Mazille*; y A. G. Hamman, *Le cantique des cantiques d'Origène à saint Bernard* (París 1983) 183-188.

gicamente cada vez menos controlada. Desde el comienzo del Renacimiento, representarán un riesgo de obstáculo para las diversas tentativas de Reforma.

III. LA REFORMA PROTESTANTE Y MARÍA

52. Del siglo XVI al XX, la evolución de la reflexión mariana en la tradición protestante puede resumirse de la siguiente manera: en el origen, en los reformadores, María ocupa un lugar relativamente importante, determinado por el contexto de la época. Después esta preocupación disminuye por razones de polémica confesional, aunque encontramos aquí y allá excepciones interesantes. En el siglo XX, gana interés a partir de los años veinte⁴⁷, gracias al diálogo ecuménico. Interés que culmina en los años sesenta (decenio de la aparición de obras notables⁴⁸). A partir de los años ochenta conoce un nuevo retroceso. Será conveniente poner de relieve el contraste, a menudo discordante, entre el pensamiento mariano de los reformadores y las posiciones actuales de las Iglesias nacidas de la Reforma.

53. La actitud de los reformadores es ambivalente con relación a María: por una parte, defienden una posición polémica hacia la piedad mariana de la Edad Media; por otra, desarrollan una interpretación positiva de la persona de María. Principalmente se puede poner en evidencia un pensamiento mariano en los tres grandes reformadores, Martín Lutero († 1546), Ulrico Zuinglio († 1531) y Juan Calvino († 1564).

54. En el concierto de los reformadores, *Lutero* cita a menudo a María en sus escritos. Su piedad está marcada por la teología mariana. Cuando entra en los agustinos, hace profesión de vivir «su fe para la alabanza de María». Sin embargo, va a revisar su teología y su piedad marianas según los temas contestarios de su reforma; su pensamiento mariano estará marcado por los mismo elementos reformadores que

⁴⁶ Cf. H. Grotte, *cit.*, 130-131.

⁴⁷ Se trata del comienzo de movimientos como «Iglesia y liturgia» en la Suiza de habla francesa; de la «Cofradía de san Miguel» en Alemania. Esta renovación litúrgica y mariana luterana o reformada está próxima al diálogo ecuménico.

⁴⁸ Walter Tappolet, *Das Marienlob der Reformatoren* (Tubinga 1962); Max Thurian, *Marie. Mère du Seigneur. Figure de l'Eglise* (Taizé 1963).

otros (por ejemplo, los de la comprensión de la fe, de la salvación, de la redención, de la cristología, etc). Aunque conserva toda su vida una gran veneración por María y los santos, la cuestión es secundaria para él; los sitúa en el lugar que la Escritura permite, según él, concederles. Mantiene tres grandes fiestas marianas: la Anunciación, la Visitación y la Purificación⁴⁹. En los textos relativos a María, se pueden ver en Lutero *seis perspectivas*.

55. Lutero ha repensado el papel de María primero en función de la cristología (*primera perspectiva*). La teología mariana debe siempre permanecer sumisa a la cristología y no a la inversa. María no tiene función soteriológica, sino que es un eslabón de la historia de la salvación y una figura de la condición del creyente.

El papel de María se limita entonces a lo que dicen de ella los textos escriturísticos y los símbolos de fe. Lutero defiende la virginidad e incluso la virginidad perpetua de María⁵⁰. Utiliza metáforas para expresar e interpretar esta virginidad de manera cristológica: está vinculada a Cristo en la medida en que es signo, metáfora de la encarnación del Hijo; María es el lugar donde se trasluce el misterio de las dos naturalezas. Esta virginidad no confiere a María un lugar aparte, al contrario: es la «Virgen María» gracias a la redención operada por Cristo. Para Lutero, todo creyente se convierte en portador de Cristo al igual que María, pero de modo espiritual⁵¹. Por otra parte, el reformador critica toda utilización de la virginidad de María para justificar cualquier preeminencia de la virginidad en general sobre el matrimonio⁵².

56. El tema de la maternidad representa la *segunda perspectiva* de aproximación a la cuestión por parte de Lutero. No se puede decir nada más grande de María que

⁴⁹ «Que los pastores, escribe, no creen querellas a causa de estas fiestas. Que se deje a cada uno la libertad de festejar las que desean sus parroquianos. Que respeten ante todo los domingos, la fiesta de la Anunciación, la Purificación, la Visitación, la fiesta de san Juan Bautista, la de san Miguel, las de los Apóstoles y de María Magdalena» (WA 26, 222.25-233). Con ocasión de estas fiestas, Lutero pronunció alrededor de 80 sermones sobre María.

⁵⁰ Cf. entre otros, WA 27, 242.4 (1528); 27, 475.25-26 (1528); 29, 169.8 (1539).

⁵¹ Estamos así encinta por el Espíritu santo y recibimos en nosotros a Cristo espiritualmente por la fe» (WA 9,625.22)

⁵² WA 32, 296.16-19.

proclamar que ella es la «Madre de Dios⁵³». Por esto mismo ella es el instrumento del Espíritu Santo, su templo, su «gozosa morada». Lutero hace decir a María: «Yo soy el taller en el que actúa, pero yo no tengo nada que añadir a la obra; por esto nadie debe honrar o alabar en mí a la Madre de Dios, sino alabar en mí a Dios y su obra⁵⁴». En esta perspectiva, María es siempre un personaje histórico, y no una figura dogmática.

57. La *tercera perspectiva* es la de la eclesiología. Existe analogía entre el destino de María y el de la Iglesia. Los sufrimientos de María remiten a las persecuciones de la Iglesia; la perseverancia de María a la continuidad y a la fidelidad de la Iglesia; su embarazo a la manera en que el Cristo-Palabra viene a habitar en los creyentes. La dignidad de María se expresa paradójicamente en su humildad; lo mismo sucede con la Iglesia que sigue siendo una Iglesia bajo la cruz, imperfecta en su carácter histórico, institucional y visible⁵⁵. María es así figura de la Iglesia no sólo por su cualidad de Madre, sino también por todas las demás características de su vida, tal como está bíblicamente atestiguada. María se convierte, según Lutero, en la madre de cada miembro de la Iglesia, allí donde Cristo es su hermano y Dios su Padre⁵⁶. En su maternidad, María es también «madre de la Iglesia, esta Iglesia de la que es el miembro más eminente»⁵⁷. Es madre de la Iglesia de todos los tiempos, al ser la madre de todos los hijos que nacerán del Espíritu Santo⁵⁸.

58. La *cuarta perspectiva* es la de la Inmaculada Concepción de María. Lutero estudia la cuestión bajo el ángulo de «María y el pecado» y de la santidad de María. La posición del reformador sobre este punto es indecisa; deja la cuestión en suspenso porque no tiene fundamento bíblico; la cuestión es «inútil» dice⁵⁹. Pero desplaza la cuestión hacia Cristo: lo

⁵³ «Die Gottesmutter», WA 7,572.33-573.1; cf. W. Tappolet, *cit.*, 110 ss.

⁵⁴ WA 7, 575, 8-12.

⁵⁵ WA 49, 492-498.

⁵⁶ Es tal el consuelo y la bondad desbordante de Dios, que un hombre puede invocar, si cree, un tesoro tan grande, que María es su verdadera madre, Cristo su hermano y Dios su padre» (WA 10/1, 72.19-73.2)

⁵⁷ WA 1, 107.2

⁵⁸ WA 4,234.5-8.

⁵⁹ Cf. M. Lienhard, *Au coeur de la foi de Luther, Jesus Christ* (París 1991) 59.

que importa es que Cristo, él, haya nacido sin pecado, habiendo conocido un verdadero nacimiento humano; es así como debemos creerlo⁶⁰.

59. *Quinta perspectiva*: la Asunción. Lutero no muestra interés por la manera tradicional de comprender la cuestión. Para él, es evidente que María está cerca de Dios, en la comunión de los santos:

«[De la fiesta de la Asunción de la Virgen], no podemos deducir los detalles sobre el modo en que María está en el cielo; no es por otra parte necesario, dado que no podemos agotar por nuestra comprensión todo lo que sucede con los santos en el cielo. Nos basta saber que viven en Cristo⁶¹».

Al final de su vida, predicará contra esta fiesta, juzgando que perjudica a la Ascensión de Cristo⁶².

60. Más importante para Lutero es la veneración debida a María, la devoción mariana (*sexta perspectiva*). Examina el culto mariano de su tiempo siempre bajo el ángulo de la cristología. Ciertamente ¡María es «reina»! Sin embargo, el reformador da la vuelta al atributo, exalta su contrario: sólo la condición de humilde sierva expresa su cualidad de reina⁶³. Su humildad se reconoce de dos maneras: en su obediencia y su disponibilidad a servir. Esta doble humildad es el signo de una fe ejemplar, camino de santificación. Es necesario, pues, venerar a María, porque en este sentido «toda alabanza de María lleva a la alabanza de Dios⁶⁴». Lutero no condena la posibilidad de una invocación a los santos (es decir, a los miembros de la Iglesia invisible, vivos y muertos); rechaza en cambio la idea de una mediación de los muertos obtenida por la plegaria.

61. Esta toma de posición mariana está confirmada por *Felipe Melanchton* († 1560). En su *Apología de la Confesión de Augsburgo* (1531), éste reafirma la necesaria orientación cristocéntrica de todo pensamiento mariano. María no debe ser considerada igual a Cristo, como es el caso en los desbordamientos marianos de la Iglesia medieval, sino venerada por

⁶⁰ WA 10/III, 331.9-11.

⁶¹ WA 10/III, 368.13-18.

⁶² Cf. WA 52.681.6-31.

⁶³ Cf. WA 10/I/1, 62.17-63.10.

⁶⁴ Según Lutero, el culto mariano de su tiempo está desgraciadamente el producto de una deformación de la cristología: Cristo juez y verdugo suscita una María «pura dulzura y amor» (WA 10/III, 357.24-31).

su ejemplo⁶⁵. Dicho esto, María es reconocida por la tradición luterana como «pura», «santa», «Virgen⁶⁶», digna de la mayor gloria⁶⁷; como tal ora por la Iglesia. La veneración de María ilustra la que los cristianos deben a todos los santos: conviene acordarse de ellos, dar gracias a Dios por lo que han sido, tomarlos como modelos de la fe, honrarlos y «testimoniarles nuestro amor en Cristo⁶⁸» pues son ejemplos de la misericordia de Dios.

62. *Zuinglio* reserva también a María un lugar que el protestantismo zwingliano posterior olvidará. Se pronuncia abundantemente sobre el tema, legitima una piedad que venera a María, pero sin adorarla. Mantiene muchas formas de piedad exterior del culto mariano: las fiestas de la Anunciación, de la Asunción, de la Candelaria, el Angelus, la parte bíblica del *Ave Maria* (como saludo, no como intercesión). En el marco de su cristología, el reformador de Zurich atribuye más importancia que Lutero a la virginidad de María, sobre todo a su virginidad perpetua. De esta última dependen todas las demás virtudes marianas; sin ella, María perdería su rango. A esta virginidad perpetua se vincula todo el misterio de la encarnación⁶⁹.

63. El tema de María madre es poco frecuente en Zwinglio. Para él, María es más receptora que dispensadora, es «casa de Dios», «cerradura», «habitación» del Espíritu Santo⁷⁰. El habla ocasionalmente de María «*Theotókos*», «*Dei genetrix*», «*Mater Christi*» o también «que alumbra nuestra salvación». Rechaza una interpretación figurada y dogmática de esta maternidad, que es para él puramente histórica, sin papel mediador ni cooperador.

64. María no es santa por sí misma, sino por y en Cristo. A partir de ahí se rechaza la inmaculada concepción. La

⁶⁵ *Apologia*, art. XXI, «De la invocación de los santos». cf. A. Birmelé, M. Lienhard, *La foi des Eglises luthériennes* (París-Ginebra 1991) 278.

⁶⁶ *Ibid.*, n. 369.

⁶⁷ *Ibid.*, n. 278.

⁶⁸ *Ibid.*, n. 31, 272, 280, 390.

⁶⁹ «Ha sido virgen antes y después del nacimiento de Cristo, ahí está el milagro» (ZW 6/1, 288.10-289.5). Como para Lutero, el cristocentrismo de Zuinglio implica una veneración mariana que mana de la adoración de Cristo y honra a éste (ZW 5,188.10-14). Cf. Tappolet, *cit.*, 251.

⁷⁰ ZW 1,412.1-8.

cuestión no tiene pertinencia bíblica. Si María es llamada «pura», «inmaculada», es a causa de su fe y de su obediencia ejemplares que hacen de ella la figura del creyente, no a causa de una concepción sin pecado. La santidad de María depende siempre de Cristo: María es «cristotípica»; en este sentido, sólo es santa a partir de su papel histórico, no antes. Curiosamente Zuinglio mantiene en Zurich la fiesta de la Asunción, por razón de devoción popular más que de teología mariana. Sin embargo, el tema eclesiológico de María, Madre de la Iglesia es inexistente en él. Por otra parte —es ésta una nota original en las diversas corrientes reformadoras— Zuinglio retoma el tema medieval de María figura de la diaconía eclesial: la piedad mariana debe reconducir a la Iglesia a su tarea caritativa y social⁷¹.

65. En cuanto a *Calvino*, él es el reformador que menos se pronuncia sobre el tema. Al comentar los pasajes bíblicos, subraya la dimensión histórica de María, retomando la doctrina tradicional de su virginidad: ella es para él «virgen, antes, durante y después del parto» (*virgo ante partum, in partu et post partum*). Calvino no pone el acento ni en el milagro de la virginidad como Lutero, ni en la pureza moral y la función diaconal de María como Zuinglio, sino sobre la acción del Espíritu Santo en ella. El personaje de María no es más que el ejemplo particular e histórico de lo que debe suceder a todo cristiano. Doctrinalmente, la figura de María pierde su particularidad 1) ante Cristo, 2) ante el creyente, 3) ante la Iglesia y conserva sólo su particularidad histórica que es ciertamente única. Calvino hace lo mismo con José, que revaloriza junto a María⁷². Al transferir la significación dogmática de María a la Iglesia, Calvino puede decir que la Iglesia es nuestra madre⁷³. Este desplazamiento de la consideración mariana hacia la eclesiología refuerza la importancia del tema de la maternidad aplicado por Calvino a la Iglesia. No obstante,

⁷¹ Que María no aleje a los creyentes de la miseria social vivida por «jóvenes y mujeres a las que la belleza o la pobreza han puesto en peligro» (ZW 3.52.14).

⁷² Las palabras «Y María guardaba todas estas cosas en su corazón» (Lc 2.51), Calvino las aplica igualmente a José (CO 46, col. 481).

⁷³ Cf. *Institution chrétienne* IV.1.4: ella es «madre de todos aquellos de quienes Dios es Padre» (IC IV.1.1); ella «ejerce siempre un cuidado maternal al gobernarnos» (IC IV.1.4); «Nosotros somos alimentados por su ministerio» (IC IV.1.4).

el título «María Madre de la Iglesia» está ausente en Calvino; María sólo es «bienaventurada» por su cualidad individual de ejemplo para todos⁷⁴.

66. Sin embargo, Calvino atribuye a María una función primordial de formadora y de enseñante de la salvación y de la fe⁷⁵. En cambio, el título «María madre de Dios» es rechazado por el reformador ginebrino por razones de polémica confesional o por motivos pedagógicos. Bajo esta forma didáctica es como la teología mariana de Calvino adquiere su acentuación cristológica: María es llamada «Madre del Hijo de Dios». También ahí, lo importante no reside en la maternidad de María, sino en la filiación divina de Jesús.

67. María es también para Calvino un modelo ético. Su persona se borra tras el ejemplo: es él el que debemos recordar, sin exaltar la persona, histórica o doctrinal. María es modelo de escucha, de comprensión, de testimonio. El acento se pone en la manifestación de las virtudes ilustradas por María y en la edificación de la Iglesia por medio de estas virtudes. Hay que exhortar a la comunidad a la imitación de María, no a su adoración.

IV. DE LA REFORMA CATÓLICA AL FINAL DEL SIGLO XIX

1. *Del lado católico hasta el fin del siglo XVII*

68. Desde los tiempos de la reforma católica y de sus corrientes de Contrarreforma, teología y piedad marianas toman una coloración nueva, primero poco teñida de polémica, después, a partir del siglo XVIII, cada más impregnada de espíritu de controversia, a medida que progresaban las divisiones. Conviene recordar, sin embargo, que la reforma católica romana, tal como se expresa en el Concilio de Trento (1545-1563) y el período postridentino, tiene como preocupa-

⁷⁴ CO 46, col. 111.

⁷⁵ Incluso los Apóstoles son sus discípulos: cf. CO 46, col. 63. Este papel formador de María aparece, según Calvino, en las bodas de Caná: «Haced lo que Él os dice». Como buena maestra, remite a Cristo y a su palabra; nosotros debemos hacer lo mismo: «Así, a ejemplo de la Virgen, aprendamos a escuchar así lo que no es enseñado por la palabra de Dios, y a leerla con tal celo que le demos una sede en nuestros corazones para que arraige en ellos» (CO 46, col. 482).

ciones primordiales otros temas: la salvación, la reforma de la función episcopal y de la pastoral diocesana, la mejora de la formación del clero, la santificación de los creyentes. Si, en el conjunto de este debate, el lugar y el papel de María no son más que puntos teológicamente menores, no serán menos lugares de Contrarreforma.

69. Al inicio de las polémicas confesionales, la enseñanza dada por parte romana conoce su parte de esfuerzos reformistas: desde los años 1520, Agustín Alveld († hacia 1535) defiende la veneración de María, contra Lutero y Erasmo de Rotterdam. Juan Cocleo († 1552), Ambrosio Catarino († 1553), Tomás de Vío, llamado Cayetano († 1534), entre otros, estigmatizan como herética la teología mariana, tal como los reformadores protestantes han intentado redefinirla, y retoman las argumentaciones medievales a favor de la inmaculada concepción y de la asunción⁷⁶. Pedro Canisio († 1597) presenta una síntesis en su *Suma de la doctrina cristiana* (1566), en la que hace la apología a la vez de los títulos de «reina», de «esperanza» y de «salvadora», así como de los milagros, peregrinaciones, imágenes y otros ejercicios de espiritualidad mariana.

70. El *Concilio de Trento* permanece discreto en cuanto a la teología y a la práctica marianas. En su preocupación por proporcionar definiciones doctrinales sobre los temas principales del contencioso separador, confirma la práctica mariana surgida de los siglos precedentes (cf. el *Breviario Romano* de 1568 y el mantenimiento de las fiestas tradicionales) remite las definiciones a los teólogos de escuela; no se tomará ninguna decisión dogmática antes de 1854. Esta reserva explica en parte la abundancia postridentina de tratados mariológicos en las diferentes corrientes internas en el catolicismo romano. Colaboran a ello, además de Pedro Canisio, ya citado, los jesuitas Francisco Suárez († 1617) y Roberto Bellarmino († 1621), la «escuela francesa» con Pedro de Berulle († 1629), Juan Jacobo Olier († 1657), Juan Eudes († 1680) y muchos otros.

71. *Al final del siglo XVI y en el siglo XVII*, la devoción a María y a los santos conoce un desarrollo tal que se podrá hablar de un «siglo mariano». La doble invocación «Jesús y

⁷⁶ Cajetan, *29 articles sur les louanges et la vénération de la Vierge Marie* (1525), cf. *Handbuch der Marienkunde*, ed. W. Beinert et H. Petri (Ratisbona 1984) 206.

María» es cada vez más frecuente. La práctica del rosario contribuye a la formación de fraternidades centradas en la piedad mariana. María es invocada en tanto que protectora del creyente, victoriosa en todos los combates. Ejemplo contundente: tras la victoria marítima de Lepanto, obtenida por el muy católico Felipe II de España (1570), el Papa Pío V introduce en las letanías de Loreto la expresión mariana «auxilio de los cristianos». Además establece una nueva fiesta llamada «Nuestra Señora de la Victoria» como signo de reconocimiento de la cristiandad entera.

72. María es por otra parte venerada como «Inmaculada», «Madre de los dolores», «Reina de los mártires», «Reina del cielo», «Madre del buen consejo», «Auxilio de los cristianos», «María de las victorias», «Consoladora de los afligidos», «Triunfadora de la herejía». María se convierte en el objeto de un argumento cada más importante de la Contrarreforma en ciertas regiones fronterizas con el protestantismo (Tirol, Baviera) o de fuerte mezcla confesional (como era entonces el caso de Francia).

73. Teología y piedad marianas son entonces un importante factor de la pastoral de las peregrinaciones. Los príncipes y el clero, secular y regular, los jesuitas y capuchinos a la cabeza contribuyen fuertemente, desarrollando los lugares especialmente marianos: Einsiedeln (donde vive Pedro Canisio), Altötting (Carlos Borromeo) y muchos otros. En estos lugares se construyen nuevas iglesias y capillas dedicadas a María. El arte que allí se expresa (arquitectura, pintura, música) contribuye al surgimiento de esta forma de piedad. Paralelamente, se constituyen, desde el siglo XVI, las «Congregaciones de la Santísima Virgen»; en 1576 reúnen ya a cerca de 30.000 miembros.

74. Los santos próximos a María, especialmente José, ganan a su vez y como de rebote un lugar renovado: en 1621, san José es proclamado día de fiesta en los territorios de obediencia romana; santa Ana es festejada oficialmente desde 1623. Estos son signos de la creciente importancia de los santos y santas próximos a los diferentes papeles de la Virgen. El aspecto contrarreformador de esta mariología se manifiesta aún en el hecho de que los «nuevos conversos» son llamados a manifestar su retorno a la Iglesia romana, mediante actos de piedad explícitamente marianos.

75. *A partir de la guerra de los Treinta Años (1618-1648) y la encarnizada lucha interconfesional que la caracteriza,*

estas tendencias se desarrollan, más tarde se consolidan, en su importancia y sus exageraciones (del lado católico, mientras que los protestantes reaccionan bien con prudencia o de un modo excesivamente reductor). María es la intermediaria que facilita el itinerario del cristiano: llamada a estar totalmente consagrada a ella (por ejemplo, por la oblación que practican las Congregaciones de la Santísima Virgen), la vida espiritual del creyente encuentra en ella una orientación prioritariamente mariana.

76. En las formas excesivas, aparece un cierto paralelismo (concurrente) con la cristología: la vida «mariforme» del Carmelo, por ejemplo, presenta una manera de vivir «en María», una «respiración amorosa hacia María», hasta que el alma creyente sea «formada en María», que María «viva en ella y haga todo en ella»⁷⁷. Paralelismo que recuerda, entre otros, el «gozoso intercambio» de conyugalidad entre Cristo y el creyente, cara a Lutero. Esta mística mariana no ha tenido, sin embargo, una influencia determinante, aunque si se encuentran en ella algunos rasgos bajo otras formas, por ejemplo en «el escapulario mariano»⁷⁸. Esta devoción «dispuesta y afectísima para servir a la Madre de Dios», «comprometida absolutamente a su servicio»⁷⁹, encuentra en cambio un terreno favorable en toda Europa y ejerce una influencia considerable.

77. *A partir del siglo XVII* se dibuja, en el umbral de la modernidad, en este campo como en otros y todas las Iglesias confundidas, la línea de demarcación creciente entre las preocupaciones de una elite culta y las de la llamada devoción popular. En las diferentes Iglesias, en adelante confesionales, surge una triple evolución: la de la devoción de una elite, la de la piedad popular, la de la preocupación culta y crítica⁸⁰. Estimulada por la pastoral de evangelización postridentina, la piedad mariana ofrece un campo, por parte católica romana, a numerosas prácticas culturales, sostenidas por el florecimiento de litografías mariológicas. Impregnada de «reli-

⁷⁷ Cf. Michel de Saint-Augustin († en 1684) y su *Vita mariaeformis et mariana in Maria propter Mariam* publicada en 1669, según el cual «María sirve de medio y de vínculo más fuerte del ama con Dios» (cap. 12)

⁷⁸ Cf. *DSp*, t. X (París 1980), col. 461-462.

⁷⁹ Henri-Marie Boudon (1624-1702), *Dieu seul, ou le saint esclavage de l'admirable Mère de Dieu* (París 1667), en *Oeuvres complètes*, ed. Migne, t.2 (1857) col. 378.

⁸⁰ Cf. *DSp*, t.X (1980) col. 460 ss.

gión del corazón» y de afectividad se acerca, en sus formas, a la práctica protestante del «pietismo»; los dos tipos de piedad responden a las atrocidades guerreras cometidas por los dos campos, a las terribles miserias que tienen como consecuencia, así como a las doctrinas, juzgadas demasiado distantes y demasiado intelectualistas, de las respectivas ortodoxias teológicas.

78. En este medio, la nueva piedad mariana católica hace aparecer excrescencias teológicamente mal controladas: el Santo Oficio debe intervenir, la Sorbona censurar⁸¹. Salen a la luz reacciones internas contra las exageraciones y desviaciones. No sólo en el jansenismo, bajo la pluma de Blas Pascal († 1662)⁸², sino también por voces más autorizadas de algunos jesuitas o de Jacques Bénigne Bossuet († 1704), el obispo de Meaux en persona. Al declarar ¡»anatema a quien niegue a María»!, o ¡»anatema a quien la disminuya»!, éste fustiga la «confianza temeraria» de aquellos que toleran el «abuso» de una «creencia supersticiosa» y de la «piedad simulada» de algunas prácticas marianas⁸³. Todavía otros, como el obispo Antoine Godeau († 1672) en lo más encarnizado de la querrela jansenista, se levantan contra «el incienso de las alabanzas excesivas» dirigidas a la Virgen, contra los «falsos milagros», las «devociones indiscretas» y los himnos que «la ultrajan»⁸⁴.

79. Estas tensiones terminan por provocar una verdadera crisis mariana, que un Luis María Grignon de Montfort († 1716), por ejemplo, intenta reabsorber, teniendo en cuenta las críticas llegadas de todos lados: de los protestantes por una parte, de los jansenistas y de los teólogos autorizados por otra⁸⁵. Frente a las sospechas de unos quiere hacer la veneración mariana menos dudosa; frente a las exageraciones de

⁸¹ Cf. *DSp*, t.X, col. 462, 464.

⁸² Cf. por ejemplo *La neuvième lettre écrite à un provincial par un de ses amis* (julio 1656), Pascal, *Oeuvres complètes* (París 1954) 753 ss.

⁸³ En su *Sermon sur la Conception de la Sainte Vierge* (8 de diciembre 1669); cf. *DSp*, t.X, col. 463.

⁸⁴ Antoine Godeau, en *L'assomption de la Vierge*, cf. *DTC*, t.6, 1920, col. 1470-1471.

⁸⁵ Cf. su *Traité de la vraie dévotion à la Sainte Vierge*, en *Oeuvres Complètes* (escrito antes de 1716 pero publicado en el siglo XIX) (París 1966).

los otros, la quiere hacer menos cristocéntrica. Una de las obras más populares, la *Mística ciudad de Dios* (1670) de María de Agreda, franciscana española, está hasta tal punto rellena de leyendas y de aberraciones teológicas sobre la vida de María que el papa Inocencio XI debe prohibir su lectura en 1681.

80. Ciertamente, conviene no olvidar nunca el aspecto polémico de estas mezcolanzas mariológicas: sus exageraciones y sus desviaciones deben ser releídas en el contexto exacerbado de los enfrentamientos de la época. Sin embargo, sería anacrónico hacer de ellas un elemento central de la confrontación interconfesional. Y si la práctica mariana suscita las burlas de los protestantes, la doctrina no es todavía un contencioso determinante: la legitimidad del papel y del misterio de la Madre del Señor no es puesta en tela de juicio por ningún partido —ni siquiera por los hugonotes.

2. *Del lado protestante en los siglos XVI y XVII*

81. *Desde el tiempo del Edicto de Nantes* (1598-1685), la cohabitación confesional, en su amplitud geográfica, representa en Francia también un caso raro de dualidad religiosa. Al menos en teoría y de derecho, si no en la práctica, se trata de igualdad, no de tolerancia confesional: católicos romanos y católicos reformados⁸⁶ viven allí bajo un mismo monarca; el cara a cara es permanente. La división no se percibe aún como ineluctable; la conciencia confesional todavía no ha suplantado la conciencia de unidad; la proximidad es aún suficiente para que la vehemente controversia forme parte del pliego de condiciones de los respectivos ministros⁸⁷.

⁸⁶ Los reformados francófonos (como por otra parte los luteranos) han reivindicado (en decreciendo) el término «católico» hasta el umbral del siglo XIX. Un ejemplo típico se encuentra en la «Confesión Helvética posterior» (1566), presentada en la primera página como «la Confesión y simple exposición de la verdadera fe y de los artículos *católicos*» de las Iglesias que están en Suiza..., y en el capítulo XVII: «De la Iglesia de Dios santa y *católica*...». Históricamente hablando, la «catolicidad» es a la Iglesia una lo que el carácter «reformado» (o «luterano») es a la Iglesia confesional; igualmente lo es desde el siglo XVI para la Iglesia *católica romana*.

⁸⁷ Cf. Emile G. Léonard, *Histoire générale du protestantisme*, t. II, (París 1961) 320.

¿Cómo actúa, desde entonces, en materia de controversia mariana, del lado de los protestantes, esta proximidad en la unidad desgarrada?

82. Hemos visto anteriormente que los reformadores protestantes del siglo XVI tenían un pensamiento mariano mucho más afirmado que sus descendientes de los siglos XIX y XX. En el siglo XVII por contra, esta posición reformada se mantiene en la línea de los reformadores, sin conocer, no obstante, desarrollos prácticos paralelos a los del catolicismo romano: el principio escriturístico impide todo desbordamiento mariano más allá de lo que Lutero y sus contemporáneos han dicho o vivido sobre esto. En cambio, este principio representa en conjunto el *minimum* necesario, pues los desarrollos mariológicos adversos, aunque contestables, no autorizan un indiferentismo reaccionario. Lo que se puede decir sobre ellos según el *sola Scriptura* es suficiente, para cualquiera que quiere permanecer fiel a la Reforma.

83. El teólogo reformado Charles Drelincourt († 1669) proporciona una ilustración ejemplar: lejos de ser un marginal, este pastor de la Iglesia reformada de París es uno de los hombres más respetados y más considerados de su generación; controversista temible, conoce una notoriedad que va más allá de las filas de su Iglesia confesional. En 1633, publica un pequeño tratado, reeditado en 1643, titulado *De l'honneur qui doit être rendu à la sainte et bienheureuse Vierge Marie*⁸⁸. Dada la audiencia de su autor, la doctrina que presenta puede ser considerada como el pensamiento autorizado de los teólogos y de la población reformados de su tiempo. Drelincourt quiere responder «a la calumnia más ordinaria de la que se nos difama, de que deshonramos a la bienaventurada Virgen y hablamos de ella con desprecio».

84. Según Drelincourt, los reformados confiesan en María a la «Virgen», la «Bienaventurada», «Virgen en el parto y después del parto». Los mismos reformados reconocen «con los antiguos» que ella es «la Madre de Dios», «eternamente bendita», «radiante de virtudes». Ella «ha sido favorecida más

⁸⁸ El teólogo francés André Rivet († 1651), decano de la Facultad de teología de Leyden (Países Bajos) y guardián reconocido de la ortodoxia reformada, publica en 1639 una obra latina sobre la virgen María en la que desarrolla los mismos temas que Drelincourt. *Apologia pro sanctissima Virgine Maria matre domini, adv. veteres et novos antidicomarianistas, Collyridanos et Christiano-categoros. Lib. II absoluta.*

que todos los patriarcas, profetas y apóstoles, exaltada por encima de todos los ángeles y los serafines».

En cuanto a la piedad que debe concederle todo cristiano reformado, «consta que la santa y bienaventurada Virgen debe ser querida y honrada por todos los cristianos», que «se debe venerar su memoria, celebrar sus alabanzas con singular placer», alabar a Dios «por el don recibido en ella», «seguir todas las enseñanzas que el Espíritu Santo nos ha dejado por este órgano de gracia», «proponerla como ejemplo de bien vivir y de bien creer», «exaltar su dicha y felicidad».

85. Frente a la teología romana, el controversista Drelincourt recusa en cambio las cualidades de «Infanta», «Reina», «Emperatriz», «Regente del Paraíso» atribuidas a María. El «crimen de lesa majestad», es el de «darle los honores que corresponden sólo al rey». El solo es la «puerta verdadera, nuestro abogado, el único mediador entre Dios y los hombres». La crítica protestante si sitúa ahí, en este riesgo de derrape cristológico: «No sólo ofenderíamos a nuestro Señor Jesucristo, sino que ultrajaríamos también a la Santísima Virgen».

86. La extremada sobriedad de la piedad mariana reformada quiere ser una defensa contra la idolatría. Pues, según Drelincourt, los protestantes no celebran fiestas marianas, no pronuncian el *Ave Maria*, aunque «las palabras son excelentes», pues «su aplicación es mala». Sería «ofender muy gravemente a la Santa Virgen creer que pueden agradaarle ceremonias que unos pobres idólatras inventaron en otro tiempo para el servicio de sus falsas divinidades». Dios «no nos ha enviado hacia ella», no debemos rezarle, ni implorar su auxilio, sino saludarla. Y Drelincourt concluye: «En todos nuestros males, tenemos nuestro refugio en la Santísima Trinidad».

3. Del lado católico del siglo XVIII al final del siglo XIX

87. En el siglo XVIII, tras el empacho, la teología mariana se calma un poco, aunque la influencia del siglo XVII sigue marcando los rasgos. Se proponen atenuaciones, correctivos: el historiador italiano Luis Antonio Muratori († 1751) publica en 1714 *Sobre la moderación de los espíritus en materia de religión*⁸⁹. En él ataca el ritual introducido por la Sorbona y

⁸⁹ *De ingeniorum moderatione in religionis negotio*, Paris 1714; cf. DTC, t. X/2, col 1551 ss, y DSp, t. X, col. 467.

propagado sobre todo en Sicilia y España, del «voto de sangre», juramento pronunciado de defender hasta el martirio la inmaculada concepción. Lo trata de «superstición que hay que evitar», recuerda que, según la Escritura, Jesucristo es el único mediador, que sólo la devoción a Cristo es necesaria para la salvación, que la invocación de los santos y de la Virgen, por útil que sea, no puede ser considerada como necesaria. En muchas regiones, estas propuestas escandalizan; pero, citadas ante la Congregación del Índice, encuentran (en 1753) un juicio extremadamente favorable. Prueba de que la autoridad teológica más oficial aprueba entonces tales intentos de moderación.

88. Frente al racionalismo de las Luces, la teología mariana intenta asegurar lo esencial: en particular por el fundador de la orden de los redentoristas, Alfonso María de Ligorio († 1787), autor, entre otros de un *Tratado dogmático contra los pretendidos reformados* (1769) y, antes, de una apología de las «Glorias de María» (1750). En ellos reafirma que la Virgen es la vía obligada de todas las gracias, pues su papel es esencialmente el de la «Madre de Misericordia». En calidad de ésta, evita al pecador la condena y le prepara el camino de la salvación. Sin embargo, a pesar de este tipo de consolidación, el racionalismo provoca una neta recesión de la teología, incluso de la piedad marianas: algunos obispos hacen quitar las imágenes, reducen el número de lugares marianos; la supresión por el papa de la orden de los jesuitas en 1773 y las ideas prerrevolucionarias también contribuyen.

89. El siglo XIX y los tiempos de la restauración católica ven un refloreamiento de la piedad mariana, especialmente en una abundante literatura popular. Se prepara un nuevo «siglo mariano» (de 1850 a 1950): la renovación de las peregrinaciones, el fenómeno de las apariciones (especialmente Lourdes) y las afirmaciones doctrinales son las marcas dominantes. El dogma de la Inmaculada Concepción (1854) emerge, en medio del siglo, como una de las cimas de esta evolución; en el horizonte lejano apunta el de la Asunción (1950).

90. La restauración y la renovación religiosa del siglo XIX abren el camino a la fijación doctrina, magisterial, de la teología mariana, vivida desde siglos y progresivamente consolidada. La unidad interna entre teología de escuela y piedad popular, entre la jerarquía institucional y el pueblo de la

Iglesia (católica romana) necesita entonces una palabra magisterial consensuada. El contexto mariano la hará posible.

91. Las afirmaciones en otro tiempo realizadas por el franciscano medieval Duns Escoto, según las cuales la inmaculada concepción uniría de hecho las verdades dogmáticas del pecado original y de la gracia salvadora, ofrecen ahora el fundamento consensuado de una fijación definitiva. La aparición, en 1830, de la Virgen a Catalina Labouré, hija de la caridad († 1876) y simple sirvienta en París, la «medalla milagrosa» que la acompaña y lleva la inscripción «O María, sin pecado concebida, ruega por nosotros que recurrimos a ti», representan un papel en esta fijación doctrinal.

92. Papa en 1846, Pío IX, conocido por su devoción mariana, acelera el proceso: tras la acuciante demanda de los obispos norteamericanos, autoriza la declaración de María como patrona de los Estados Unidos de América. Nombra en 1848 una primera comisión de diecinueve teólogos, que debe enunciar una respuesta a la pregunta de saber si la inmaculada concepción de María podía ser dogmáticamente fijada. Tras la consulta a los obispos en 1849, Pío IX enuncia solemnemente, en 1854, la definición tan largamente debatida y muchas veces impugnada, de la Inmaculada Concepción, dándole así su carácter obligatorio en materia de fe.

93. En conjunto, el nuevo dogma es bien recibido por parte católica. Su proclamación contribuye a dar al catolicismo romano un rostro más unitario. Por parte de las Iglesias de la Reforma, así como de la Ortodoxia, este dogma constituye un escollo suplementario. Contribuirá a borrar en la piedad protestante las huellas de la reflexión y de la piedad marianas propias de los reformadores.

V. MARÍA EN EL SIGLO XX

1. *En la Iglesia Católica*

94. Se pueden señalar tres momentos principales en el curso del siglo XX en la Iglesia Católica, entre los que el Concilio Vaticano II opera una cesura importante: desde el comienzo del siglo hasta el concilio, el giro obrado por el concilio; las orientaciones que han seguido a éste último.

Desde el comienzo del siglo hasta el concilio Vaticano II

95. La teología y la piedad marianas siguen desarrollándose bajo el impulso de fervor dado por el siglo XIX. La emulación entre la piedad y la reflexión dogmática es constante.

96. Por parte de la piedad se constata una amplificación del fenómeno de las apariciones con relación al siglo XIX (Fátima sigue siendo la más célebre). Pero las autoridades religiosas católicas «reconocen» sólo un pequeño número. Las peregrinaciones a los santuarios marianos, locales o nacionales, son muy frecuentes. Muchas congregaciones y asociaciones se ponen bajo el patronazgo de María (p. ej. la Legión de María, fundada en Dublín en 1921). El fervor mariano representa un papel importante en la pastoral de la religiosidad popular. María es el modelo de la mujer, de la madre en particular. El lenguaje simple que es el suyo en el Nuevo Testamento o en los mensajes de sus apariciones es más elocuente que muchas predicaciones doctrinales.

97. Por parte de la liturgia y la teología se asiste a un desarrollo cuya preocupación es trabajar cada vez más para gloria de María. Se instauran nuevas fiestas marianas. Se multiplican los congresos marianos, asociando manifestaciones populares y conferencias espirituales. Son muchas veces ocasión de emisión de ciertos votos por el progreso de la doctrina mariana: definición dogmática de la Asunción, de la mediación universal de María, de la corredención, instauración de nuevas fiestas. Asimismo, nacen sociedades de estudios marianos a partir de 1935 con el fin de glorificar a la Santísima Virgen y profundizar en la inteligencia de su misterio. El término de «mariología» nace entonces, según parece, y muestra que la consideración mariana se convierte en un sector autónomo de la teología. Se abordan un número considerable de temas y una conceptualización, tomada de la escolástica, pero nueva en su aplicación a María, intenta dogmatizar ciertos aspectos de su misterio.

98. Bajo Pío XII este movimiento mariano alcanza su cima. En 1942, durante la segunda Guerra mundial, el Papa consagra el mundo al Inmaculado Corazón de María, conforme al deseo expresado en Fátima. Sobre todo, define solemnemente, el 1 de noviembre de 1950, la Asunción de María como dogma de fe revelado. Era añadir una importante dificultad para el diálogo ecuménico.

El Concilio Vaticano II

99. El Concilio Vaticano II realiza un giro en la consideración doctrinal, espiritual y pastoral de María. Se reunió en un momento en que las orientaciones que acabamos de mencionar eran aún ampliamente compartidas por los Padres conciliares. Un cierto número de entre ellos esperaba, pues, de esta asamblea si no una nueva definición mariana, al menos la proclamación de nuevos títulos de María («Había que añadir nuevas piedras preciosas a su corona»).

Pero se desarrollaba cada vez más otra tendencia que expresaba su reticencia ante lo que consideraba que era «una inflación mariana». A la tendencia que asimilaba lo más posible María a Cristo (tendencia *crisotípica*) la otra le recordaba, en una preocupación a la vez de equilibrio doctrinal y de apertura ecuménica, la necesidad de reintroducir a María en la Iglesia del lado de los rescatados (tendencia *eclesiotípica* ⁹⁰).

100. La crisis incubada estalló en el momento de un voto decisivo: ¿debía hacer el concilio un documento exclusivamente dedicado a la Virgen María, o debía introducir el tema mariano en un capítulo de la Constitución sobre la Iglesia? El concilio se encontró entonces dividido en dos partes casi iguales, con sólo 40 votos a favor de la inserción. Este voto, vivido como dramático, manifestaba la voluntad de detenerse frente al movimiento mariano tal como se había desarrollado hasta entonces y afirmar la preocupación de volver a una teología mariana con su fuente en la Escritura, más sobria en su expresión, más sólida con vistas a la doctrina y que situara a María en su verdadero lugar en el conjunto del misterio de la salvación.

101. El esquema primitivo fue, pues, completamente reescrito con la intención deliberada de situar «a María en el misterio de Cristo y de la Iglesia», y el texto se convirtió en el último capítulo de la Constitución sobre la Iglesia. De una mariología autónoma y que estaba peligrosamente emancipada del conjunto de la teología, el concilio pasaba a una doctrina mariana integrada y en ese sentido funcional.

102. El capítulo VIII de *Lumen Gentium* fue redactado con una gran sobriedad. Su esquema de exposición es escri-

⁹⁰ Sobre esta situación, cf. R. Laurentin, *La question mariale* (París 1963).

turístico y recorre la economía de la salvación desde la lenta preparación de la venida de Cristo hasta la glorificación de María siguiendo el curso de su existencia y partiendo de los anuncios proféticos que la conciernen. No se trata de exégesis bíblica propiamente dicha sino de una teología bíblica, apoyada en una base escriturística escrupulosamente circunscrita a los textos indiscutibles. El documento pone igualmente de relieve la doctrina de los Padres de la Iglesia y retoma el contenido de los dogmas adquiridos. Pero se queda deliberadamente más acá de la conceptualidad y de los temas discutidos por la mariología de la primera mitad del siglo. No pretende definir nada de nuevo, ni zanjar nada en las discusiones del momento. El papel de María en la encarnación y en la redención se presenta como el de una «asociada» y una humilde sierva a quien la gracia de Dios ha permitido «cooperar» en la salvación por su obediencia, la peregrinación de su fe, su esperanza y su caridad, desde el *Fiat* de la anunciación hasta el «consentimiento» de la cruz. El texto insiste en fin en el vínculo de María con la Iglesia de la que es figura («tipo»), el miembro más eminente y en la que representa un papel maternal.

103. Por su parte, el Papa Pablo VI, decidió, en virtud de su autoridad personal e independientemente del concilio, proclamar a María «Madre de la Iglesia», es decir, «de todo el pueblo de Dios, fieles y pastores». Esta proclamación no es de ningún modo una definición dogmática.

Después del Vaticano II

104. Tras el concilio se constata en un primer momento un relativo silencio sobre María. La teología mariana da un giro crítico sobre sí misma, antes de ajustar el paso a las orientaciones del concilio. Los dos temas principales de éste, María en la economía de la salvación y María en la Iglesia, constituyen la problemática de base. La reflexión pasa globalmente de una teología de María-reina a una teología de María-sierva. La «mariología triunfalista» parece haber pasado. Se observa también la emergencia de una reflexión sobre la relación de María con el Espíritu Santo.

105. Por otra parte, la devoción del pueblo católico a María se mantiene. Es relevante que, dada la extensión de la

desafección de la práctica religiosa tras el Vaticano II, la frecuencia de las peregrinaciones marianas permanece al mismo nivel, si es que no ha aumentado.

106. El Papa Pablo VI publicó dos documentos sobre la Virgen María⁹¹, que se inscriben en la continuación del Vaticano II. El segundo de ellos puede ser considerado como el «directorio» del culto mariano correspondiente al capítulo VIII de *Lumen Gentium*.

107. Juan Pablo II tiene una muy fuerte devoción personal a María a la que menciona al final de todas sus intervenciones. Ha visitado los grandes santuarios marianos del mundo. Su intervención doctrinal más importante sobre María es la encíclica *Redemptoris Mater* que se inscribe en lo esencial en la continuación del documento conciliar, citado sesenta y siete veces. En él el Papa afirma una intención ecuménica, en particular con respecto a la Ortodoxia. Su mediación mariana es deliberadamente bíblica y aplica con precisión a María los pasajes decisivos de san Pablo sobre la elección, la gracia y la justificación por la fe. La fe de María, fuertemente puesta de relieve, es comparada con la de Abrahán.

108. No obstante, la encíclica introduce matices con relación a la *Lumen Gentium* en su tercera parte dedicada a la «mediación maternal» de María. Mientras el concilio había marginado deliberadamente el término de «mediadora» empleándolo una sola vez en una serie de expresiones que califican la intercesión de María, el documento pontificio introduce la expresión de «mediación maternal» como un concepto importante de la teología mariana. La expresión es sin duda explicada en un sentido que le quita toda ambigüedad. La reflexión parte del texto neotestamentario de la tradición paulina que proclama a Cristo «único Mediador» (1 Tim 2,5) y remite a él como su norma. La «mediación» de María es presentada entonces como *participada y subordinada*, es una mediación *maternal* que se ejerce en la *intercesión*. No es en ningún caso del mismo orden que la de Cristo. Tomadas estas precauciones, uno se puede preguntar, sin embargo, si es oportuno emplear un término que pide tantas explicaciones y justificaciones para ser «justamente comprendido» en un sentido muy analógico, cuando

⁹¹ *Signum magnum* de 1967 (DC 1495 [1967] 961-972) y *Marialis cultus* de 1974 (DC 1651 [1974] 301-309).

es evidentemente difícil para los cristianos surgidos de la Reforma.

109. Hoy las orientaciones del Vaticano II siguen vigentes. Sin embargo, se ven reaparecer en ciertos medios teológicos orientaciones marianas de antes del Vaticano II. Se siente también nacer en ciertas capas del pueblo católico una nostalgia de la piedad mariana tradicional. La visita a lugares de aparición sujetos a controversia ha resurgido, especialmente en los medios tradicionalistas, a pesar de las severas advertencias de los obispos. Pero debe reconocerse también el esfuerzo pastoral que se despliega en ciertos grandes lugares de peregrinación (Lourdes, La Salette...), con el fin de permitir a los peregrinos una experiencia de fe auténtica y formadora. Estas peregrinaciones son hoy lugares privilegiados de la pastoral católica del cristianismo popular.

2. *En las Iglesias de la Reforma*

110. Frente al desarrollo permanente y a sus ojos desmesurado de la «mariología» en la Iglesia Católica, las Iglesias de la Reforma se han sentido cada vez más en la obligación de reaccionar con vigor contra el culto mariano y la doctrina que lo sostiene, considerada por Karl Barth como una «herejía», una «excrecencia maligna», una «rama inútil» de la reflexión teológica.

111. Nadie duda de que la promulgación del dogma de la Asunción (1950), tras el de la Inmaculada Concepción (1854), marcó a mediados del siglo XX el apogeo de un endurecimiento que provoca un verdadero clamor en las otras iglesias en las que fue acogido con consternación⁹². Se tuvo entonces la impresión de que el foso secular entre la Iglesia de Roma y estas Iglesias acababa de ensancharse hasta el punto de llegar a ser infranqueable, en el momento mismo en que por otra parte se desarrollaba el movimiento ecuménico.

112. En el Concilio Vaticano II, las Iglesias de la Reforma saludaron con interés, por una parte, la reticencia de los Padres conciliares a atribuir a María el título de Mediadora (cuyo tema reapareció desgraciadamente en la Encíclica

⁹² Véase p. e.: J. Bosc, P. Maury, H. Roux, *Le protestantisme et la Vierge Marie* (París 1950); P. Petit, *Lourdes, les protestants, la tradition chrétienne* (París 1958).

Redemptoris Mater en 1987) y el rechazo del de Corredentora; y, por otra, su intento de esbozar una «cristología de María». El hecho de incluir la doctrina mariana en la Constitución dogmática sobre la Iglesia *Lumen Gentium*, renunciando de este modo a hacer un texto conciliar aparte, fue comprendido por los protestantes como una preocupación del concilio de no constriuir ya una mariología autónoma que, separada de la teología del misterio de la salvación, tendría su *status* propio, análogo y paralelo al de la cristología, sino de integrar la reflexión mariana en el misterio de la Iglesia centrándola más en Jesucristo, solo y único Mediador.

113. Este esfuerzo conciliar de recentramiento cristológico no resuelve, sin embargo, desde el punto de vista protestante, los problemas que sigue suscitando la doctrina mariana oficial de la Iglesia romana, al menos por dos razones:

La primera afecta a la referencia escriturística. Ni el dogma de la Inmaculada Concepción, ni el de la Asunción corporal de la Virgen María tienen base bíblica creíble. Sólo el recurso a argumentos de tradición o de coherencia doctrinal permite justificarlos. ¿Cómo, estar entonces, de acuerdo con una doctrina presentada como una verdad de fe, cuando no está arraigada en las Escrituras? La segunda razón, ligada por otra parte a la primera, es relativa a la cooperación humana en la obra de la salvación⁹³.

114. Las Iglesias de la Reforma, hoy como ayer, se han prohibido dar a María otro lugar que no sea el suyo, el que le atribuyó el ángel. En nombre de su fidelidad al testimonio apostólico, como en nombre del respeto y de la afección que profesan a la Madre del Señor, se elevan con fuerza contra todo intento de exaltar a María, de establecer un paralelismo entre ella y Cristo, así como entre ella y la Iglesia, confiriéndole títulos que, a sus ojos, la desfiguran más en cuanto que no presentan su verdadero rostro. No reconocen ya, en esta María, a la «pequeña María» del Evangelio, «nuestra hermana»⁹⁴.

115. No hay, pues, en las Iglesias de la Reforma «mariología» y mucho menos devoción mariana: ni culto, ni oración

⁹³ Nos quedamos aquí en la constatación histórica: el análisis del contencioso sobre estos puntos se retomará en la 2ª parte del capítulo III.

⁹⁴ Cf. A. y F. Dumas, *Marie de Nazareth* (Ginebra 1989).

a María. En cambio, se puede discernir una recuperación de la reflexión sobre María. Sobre el segundo plano de las grandes afirmaciones cristológicas de los primeros concilios ecuménicos (especialmente Éfeso y Calcedonia) y escritos de los reformadores del siglo XVI, esta reflexión se hace más precisa, restituyendo a la Madre del Señor, en el misterio de la salvación, a su lugar de humilde sierva y de admirable testigo de la fe, al rango primero de las criaturas rescatadas. Igualmente, se puede percibir una piedad que, alimentada en el Evangelio, tiene cada vez más en cuenta la fe misma de María, toda de alabanza, tan bien expresada en el *Magnificat*.

116. Se nota una evolución en este sentido en las liturgias, cantos y catecismos de las Iglesias luteranas y reformadas de Francia, del fin del siglo XIX a nuestros días.

117. Mientras que en el siglo pasado la persona de María, así como la mención de la comunión de los santos, estaban prácticamente ausentes, en el curso de nuestro siglo poco a poco se les ha ido haciendo un sitio.

Durante este período, los catecismos en uso en las mismas Iglesias dedican capítulos más o menos largos a precisar lo que los protestantes creen y no creen sobre María. Es significativo a este respecto este extracto de un catecismo:

Ella es la sierva de Dios por excelencia. Dios la ha elegido y llamado entre todas las mujeres para ser la madre de su Hijo. Contrariamente a Eva que ha elegido el camino de la desobediencia, María ha respondido a la llamada con fe y humildad. La volvemos a encontrar bajo la cruz y en la primera comunidad de los discípulos (Hech 1,14), sus más bellas palabras están contenidas en el cántico del *Magnificat* (Lc 1,46-55).

En lo que concierne a la Virgen María, la Iglesia evangélica cree todo lo que ha sido escrito sobre ella en la Biblia, es decir, nosotros no creemos:

— ni en su inmaculada concepción, es decir, su nacimiento milagroso de una madre legendaria, Ana;

— ni en su ascensión, es decir, su subida corporal al cielo (celebrada el 15 de Agosto);

— ni en su participación en la obra de la salvación, de la que la Biblia no habla⁹⁵.

Todos los catecismos dedican naturalmente líneas al segundo artículo del Símbolo de los Apóstoles: «que fue con-

⁹⁵ A. Wohlfahrt, *Le cep et les serments. Catéchisme à l'usage de l'Église de la Confession d'Augsbourg* (Estrasburgo 1965).

cebido del Espíritu Santo y nació de la Virgen María» en relación con las naturalezas humana y divina de Jesucristo.

118. A partir de los años 1960-70, la renovación de la cristología protestante, por una parte, y del movimiento ecuménico, por otra, conducen a multiplicar en los cantos y la liturgia las referencias a María. Hay que señalar dos características: la sobriedad de estas referencias y su fundamento bíblico, a menudo indicado. Estas referencias ponen de relieve la respuesta de María, su obediencia, su fe, su memoria, su cualidad de madre. Especialmente en los tiempos de Adviento y Navidad, así como en los textos eucarísticos y de adoración⁹⁶, María es citada e insertada en la comunión de los testigos de todos los tiempos y todos los lugares. No es indiferente subrayar la inscripción litúrgica del *Magnificat* en seis variantes en el repertorio de cánticos *Arc-en-ciel* (1988), ampliamente utilizado en las asambleas de culto, mientras que sólo había dos en *Nos coeurs te chantent* (1969), uno solo en *Louange et Prière* (1939), y ninguno en *Sur les ailes de la foi* (1926).

119. El debate emprendido en torno a la Virgen María muestra que ésta es quizá hoy el punto de cristalización más sensible de todos los desacuerdos confesionales subyacentes, relativos sobre todo a la soteriología, a la antropología, a la eclesiología, a la hermeneútica: cuestiones de fondo, si las hay, de suerte que el diálogo ecuménico sobre la Virgen María es en definitiva un lugar apropiado de verificación de nuestros desacuerdos doctrinales, como es también un lugar no menos apropiado para lanzar una mirada autocrítica sobre nuestros respectivos comportamientos eclesiales frente a la Madre del Señor.

CAPÍTULO II

EL TESTIMONIO DE LA ESCRITURA Y LA CONFESIÓN DE FE

120. Los tres artículos del símbolo de fe⁹⁷ estructurarán nuestra reflexión doctrinal sobre María. Evidentemente no

⁹⁶ *Liturgie des dimanches et fêtes* de l'ANELF (1983) 195, 197, 219; *Liturgie expérimentale de l'ERF*, llamada «orange». Plegaria de la Santa Cena (p. 44).

⁹⁷ Consideramos bajo este término general el llamado Símbolo de los Apóstoles y el de Nicea-Constantinopla.

olvidamos que conciernen en primer lugar y ante todo a la Trinidad y su manifestación en la economía de la salvación que tiene como cima el acontecimiento de Jesucristo. Tampoco tenemos la intención de comentar todas las afirmaciones del credo. Deseamos sólo situar a María en su justo lugar en este conjunto que la supera y a cuyo servicio fue colocada. Pues no se debe considerar nunca a María aparte.

121. El primer artículo confiesa a Dios, Padre Todopoderoso y Creador de todas las cosas. María es una de sus criaturas.

El segundo artículo está dedicado al itinerario humano de Jesucristo, el Hijo de Dios, que vino «por nosotros los hombres y por nuestra salvación». Este artículo menciona a María como su madre.

El tercer artículo trata del Espíritu Santo y de la Iglesia que santifica. María es un miembro de esta Iglesia y ella pertenece a la comunión de los santos.

I. PRIMER ARTÍCULO

MARÍA, CRIATURA, MUJER E HIJA DE ISRAEL

122. Queriendo poner de relieve la humanidad de María, tomamos en la Escritura todo lo que puede aclarar las raíces humanas, culturales y religiosas que hacen de María una «mujer de nuestro mundo», una «hija de Israel», una «esposa» y una «madre».

1. UNA MUJER DE NUESTRO MUNDO

123. El primer artículo del símbolo de fe confiesa que Dios es «Padre todopoderoso, creador del cielo y de la tierra, del universo visible e invisible». Ahora bien, María participa plenamente en este mundo de la creación. No podría ser asimilada a las diosas que eran objeto de culto en las religiones de la Antigüedad. No está ni fuera ni por encima de la humanidad, sino que pertenece enteramente a esta humanidad con la que Dios quiso coronar su creación.

124. Ante todo debe ser considerada como mujer. No como una mujer separada de los humanos, ni como un modelo de pasiva sumisión que las demás mujeres deberían a su

vez reproducir frente a los hombres, ni como el símbolo de una feminidad ideal que implicaría algún desprecio de la sexualidad y de la generación carnal. Ahí están tantas desviaciones que ponen de relieve con razón las corrientes feministas de nuestro tiempo y que, de hecho, muy a menudo han marcado las representaciones de la Virgen a lo largo de los siglos: la evolución del arte muestra bien que, aunque pintores como Georges de la Tour han mostrado maravillosamente la interioridad silenciosa de María que podía aparecer entonces como una imagen «sublimada» de la figura femenina, otros artistas, en cambio, han «idealizado» a María, que corría el riesgo de ser así la simple proyección de un deseo imaginario o la expresión de una desviación idólatra⁹⁸. Comprendemos mejor hoy que estas representaciones eran muy ambiguas y podían ocultar el testimonio original del Evangelio sobre la madre de Jesús. Ésta es en realidad una mujer entre las mujeres, una mujer de nuestro mundo que, como muchas otras, ha conocido la doble condición de esposa y de madre⁹⁹.

125. La historia, por otra parte, invita a admitir que, a pesar de los abusos de una cierta mariología, las meditaciones dedicadas a María han podido igualmente contribuir a una valoración de la mujer y de su papel en la sociedad. Sobre todo, María es esa mujer hacia quien numerosos pobres se han vuelto, buscado junto a ella alivio y consuelo. Se ha sido sensible a su proximidad humana y maternal, se le ha reconocido espontáneamente un rostro de ternura y compasión, se la ha recordado en las alegrías y en las penas de la existencia. Hoy como ayer, muchos perciben en la madre de

⁹⁸ En perspectiva freudiana, hay siempre un deseo en el origen de la «sublimación» y de la «idealización». Pero, en la «sublimación» el deseo acepta la pérdida de su objeto inmediato y se desplaza hacia otro objeto; remite a éste los rasgos del placer o la bondad que se atribuían al primer objeto. En cambio, en la «idealización», el deseo no está desligado simbólicamente de su objeto inmediato: el sujeto rechaza esta pérdida y fabrica entonces, con sus pulsiones de dominio, un objeto conforme a la representación que se ha hecho de él. Cf. S. Nobécourt-Granier, 'Ni saintes ni sorcières, les femmes deviennent dans la foi en Dieu', *Incroyance et Foi* 39 (1986) 19-29; 'Freud et la virginité', en el colectivo *La première fois* (París 1981) 401-403. Dominique Stein, 'Figures de Marie et vœux de l'inconscient', Boletín internacional *Femmes et hommes dans l'Église* n. 7 (diciembre 1981).

⁹⁹ Cf. F. Quéré, *Marie* (París 1996) 55-58.

Jesús una mujer «de las nuestras», una criatura de Dios que ha formado realmente parte del número de los pobres de Israel; y cuyo rostro tan humano sigue viviendo la fe y la esperanza de los humildes.

2. UNA HIJA DE ISRAEL

126. La humanidad de María implica su pertenencia a un pueblo particular, el pueblo judío. Como mujer, no tenía un lugar excepcional en la vida social o religiosa de este pueblo. Nada comparable a Miriam, la hermana de Moisés (Núm 26,59) que había representado un papel importante en la guía del pueblo hebreo (Ex 15,20; Mi 6,4); nada comparable tampoco a las otras profetisas del Antiguo Testamento, tales como Débora en el tiempo de los jueces (Ju 4-5); ni a las heroínas como Judit o como la reina Ester, que hicieron posible la liberación de su nación y fueron así instrumento de la justicia divina. María, ella, no ejerce funciones particulares en el marco de su pueblo. Ella es una mujer corriente, y su nombre bastante corriente de modo que otras mujeres del Evangelio, que llevan el mismo nombre, deben ser distinguidas por su relación de parentesco o por su lugar de origen (la hermana de Marta, la mujer de Cleofás; María de Magdala...). La sobriedad de los relatos evangélicos ¿no sugiere a su manera la condición simple de aquella que Péguy evocaría un día como «una pobre judía de Judea» y como «la más humilde de las criaturas»?

127. María vive como una mujer de su pueblo su experiencia de virgen y de madre. El Antiguo Testamento mencionaba ya la virginidad de Rebeca antes de su unión con Isaac: «Ella era virgen y ningún hombre la había conocido» (Gn 24,16). La ley prescribía por otra parte que el sumo sacerdote debía casarse con una joven virgen (Lev 21,13). Y la palabra «virgen» servía además para calificar al pueblo de Israel («la virgen, hija de Sión»: 2 Re 19,21), o incluso otro pueblo («virgen, hija de Babilonia»: Es 47,1). Pero el uso de la palabra era de hecho ambivalente; virgen era aquella que podía ser dada en matrimonio, pero corría el riesgo de ser despreciada o maldita en el caso en que, privada de marido, no estuviera en condiciones de transmitir la vida. Pues, en la tradición bíblica y judía, la virginidad no era una meta en sí misma. Es más bien la fecundidad la que significaba bendición, como atesti-

gua el cántico de Ana tras el nacimiento de su hijo Samuel (1 Sam 2,1-10); y si la «hija de Sión» —el pueblo de Jerusalén o de Judea, en su patria o exilado— era comparada a una virgen, tenía, no obstante, como vocación ser la esposa del Señor, y dar a luz a sus hijos: «Alégrate tú, estéril, que no has tenido hijos...» (Is 54,1). Ahora bien, María, al ser madre, se inserta a su vez en la gran línea de las mujeres de Israel. Conoce esta experiencia del alumbramiento que debía coronar la vida de una mujer y que debía contribuir a perpetuar al pueblo elegido.

128. Las mujeres judías no deseaban sólo escapar a la esterilidad, algunas podían incluso tener la esperanza de dar vida al Mesías¹⁰⁰. Nada impide imaginar que María, como otras, haya sido habitada por este deseo: «¿Por qué suponer que María no lo ha experimentado? Cuando el ángel le dio la noticia, ¿se apenó o sólo se sorprendió, como si nunca se le hubiera venido a la mente este pensamiento? No. Incluso su alegría debe ser muy viva cuando ni siquiera eleva la objeción del padre, del esposo, del honor comprometido. Estas consideraciones se derrumban cuando se esboza el más elevado de todos los favores. Ella será la madre del Mesías. ¡Bendita, oh cuánto, entre las mujeres!¹⁰¹!».

129. Hija de Israel, María retoma la oración de las mujeres de su pueblo (Lc 1,46-55) —como Miriam, la hermana de Moisés (Ex 15,20 ss), o Ana, la madre de Samuel (1 Sam 2). Ella está por otra parte sometida a la legislación relativa a los diferentes estados de la mujer. Así está legalmente casada con José sin llevar vida común con él (Mt 1,18) —según la exigencia judía de la virginidad preconjugal—. Una vez que dio a luz a Jesús, observa fielmente con José los ritos judíos del nacimiento: circuncisión del niño, purificación de la mujer, consagración del primogénito, ofrenda de una pareja de tórtolas o de dos pichones (Lc 2,21-24; cf. Ex 13,2 y Lev 12,1-8). Ciertamente, mientras que la Ley judía prescribía rescatar al hijo primogénito (Ex 13,13), el evangelista Lucas habla de «presentación al Señor» y no de «rescate» (Lc 2,22): Jesús no ha sido rescatado pues debe seguir siendo propiedad del Señor (como los levitas, según Núm 3,40 ss), y es él el que de

¹⁰⁰ Recordamos aquí que en el Antiguo Testamento, los *Libros de los Reyes* mencionaban con mucha frecuencia a las madres de los reyes que pertenecían a la dinastía davídica (cf. 1 Re 2,19; 11,26; 14,21; etc.).

¹⁰¹ F. Quéré, *Jésus enfant* (París 1992) 130.

hecho rescatará a muchos. Queda que Cristo nació de una mujer judía (Gál 4,4), miembro del pueblo al que «pertenece la adopción, la gloria, las alianzas, la ley, el culto, las promesas y los padres» (Rom 9,4-5). María está en Israel, como Israel está en María; y por este mismo hecho, la alianza que Dios había realizado con su pueblo no queda suprimida, sino que se realiza de una manera nueva en la venida del «Enmanuel» sobre la tierra de Judea.

3. ESPOSA Y MADRE

130. Se ha dicho de María que estaba «desposada con José» (Mt 1,18). La expresión designa aquí los esponsales que, según la tradición judía, precedían al momento de las bodas. Más tarde, cuando María estaba misteriosamente encinta, José cumplió el rito que iba a hacer de María su mujer: «llevó a su casa a su esposa» (Mt 1,24). Los evangelios de la infancia evocan muchas veces a la pareja: José partió «con María su esposa» para el censo ordenado por el emperador (Lc 2,5); los pastores los encontraron con el recién nacido en el establo de Belén (Lc 2,16); según Mateo, José «tomó con él al niño y a su madre» para retirarse a Egipto (Mt 2,14). Para Lucas, los esposos vinieron a Jerusalén para presentar a Jesús al Señor (Lc 2,22); cada año volvían para la fiesta de la Pascua (Lc 2,41), y, cuando Jesús cumplió 12 años, compartieron una misma angustia al descubrir que su hijo había desaparecido (Lc 2,44 ss).

131. Una voz anónima se eleva un día de la multitud y grita dirigiéndose a Jesús: ¡»Dichosa la que te llevó y alimentó!» (Lc 11,27). Si la respuesta del Hijo llama la atención sobre la fuente verdadera de toda bienaventuranza («Dichosos más bien los que escuchan la palabra de Dios y la guardan», Lc 11,28), María no ha compartido menos la condición de las mujeres que han tenido la experiencia de la maternidad. Ha vibrado de gozo con el anuncio del hijo, ha esperado a este hijo en la paciencia de lo cotidiano, ha experimentado la alegría de la madre que descubre de pronto el rostro de su recién nacido. Ha conocido la situación que Jesús debía evocar un día ante sus discípulos: «la mujer cuando da a luz tiene tristeza porque llegó su hora; pero cuando ha dado a luz al niño ya no se acuerda de la tribulación, por la alegría de que nació un hombre al mundo» (Jn 16,21).

132. Desde el día del nacimiento, y durante los años que siguieron en Nazareth, María ha sido para Jesús lo que toda mujer judía debía ser para su hijo. Ciertamente, es el esposo, José, el que había dado según Mateo su nombre a este niño; tenía como papel iniciar a Jesús en la lectura de la Torá, enseñarle un oficio y prepararlo poco a poco para una existencia adulta. Pero María lo acompañaba en esta tarea, dando a su hijo los cuidados necesarios, haciéndole descubrir las cosas más simples de la vida familiar, constatando al hilo de cada mes los progresos del niño que «crecía y se fortalecía» (Lc 2,40); y en este tiempo de Nazaret, debía pensar ya en el porvenir y preguntarse con José, como todos los padres, qué sería su hijo cuando fuera mayor.

133. Si los evangelistas señalan el gozo de María, insisten también en sus pruebas y sus sufrimientos. Mateo, al señalar que María «estaba encinta» antes de haber convivido con José, muestra bien que podía incurrir en la sospecha de infidelidad (cf. Mt 1,8-2,5). Tras el nacimiento de Jesús, da cuenta de la violencia que va a desencadenarse contra el niño y su familia (cf. Mt 2).

Por su parte Lucas recuerda y subraya las condiciones humildes y precarias del nacimiento de Jesús: la falta de lugar en la posada, el nacimiento en un establo (Lc 2,7), el anuncio hecho por Simeón: «una espada te traspasará» (Lc 2,35) y más tarde, en el momento de la peregrinación anual a Jerusalén, la angustia de una madre que cree a su hijo perdido y que, habiéndolo encontrado, expresa un reproche: ¿por qué nos has tratado así?» (Lc 2,48).

Si ningún evangelista dice que María ha sufrido con la partida de su hijo, los tres sinópticos refieren que con los suyos María intentaba «ver a Jesús». Marcos añade que era para «llevarse, porque decían: ha perdido la cabeza» (Mc 3,22). Al hacer esto, Marcos quiere expresar la inquietud de una madre que con su familia se veía humillada al oír las palabras incrédulas o de desprecio que se decían de él (cf. Mc 3,20-21; 6,1-6). Según la tradición unánime de los evangelios, María conoció finalmente la prueba más terrible que pueda suceder a una madre, la de asistir impotente a la pasión y a la muerte de su propio hijo.

134. No se respetaría, pues, a María si no se reconociera en ella a una verdadera criatura de Dios, una hija de Israel plenamente insertada en la historia de su pueblo, una madre

que ha compartido las alegrías y las penas de la maternidad —en la vida cotidiana y en las circunstancias excepcionales de la existencia. A través de su itinerario humano esta mujer se ha abierto a la Palabra de Dios. En este mismo camino ella ha sido llamada a la fe y ha aprendido a ser discípula de etapa en etapa, a veces bajo la luz y muchas veces en la noche, desde el *fiat* de la anunciación y la exultación del *Magnificat* hasta la desgracia silenciosa del Calvario.

135. *Esta es la profunda humanidad de María. Si ella exalta al Altísimo «porque ha mirado la humillación de su esclava» (Lc 1,48), su Magnificat no es su propia glorificación, sino la alabanza del Señor por las maravillas que ha hecho. Si María, mujer entre las mujeres, ocupa, no obstante, un lugar único en la creación, este lugar le viene de hecho porque fue escogida por Dios para ser la Madre de su propio Hijo y porque asintió sin reservas a esta elección.*

Así, pues, respetar a María es volverse ahora hacia el misterio que confiesa el segundo artículo del Símbolo: el misterio de Jesucristo que «se encarnó de María, la Virgen, y se hizo hombre».

II. SEGUNDO ARTÍCULO

MARÍA, MADRE DE JESÚS, CRISTO, SEÑOR E HIJO DE DIOS

136. El segundo artículo confiesa en Jesús a Cristo Señor: nombra a María como su madre. Al hacerlo reasume en su centro la enseñanza del Nuevo Testamento sobre María. El segundo artículo declara así el lugar de María en el designio de Dios y la historia de la salvación.

137. Con esta referencia es como nosotros debemos ver de nuevo los textos principales del Nuevo Testamento sobre María, en una perspectiva ecuménica, expresando lo que a nuestros ojos pertenece a la unanimidad de la fe.

138. Nuestra intención no es, pues, directamente exegética, aunque pretende apoyarse en los resultados más logrados de la investigación contemporánea. No pretendemos remontarnos a los elementos de orden biográfico e histórico. Tomamos los textos tal como se presentan en la narración evangélica. El género literario de esta relectura será doctrinal y meditativo.

139. Comenzaremos con los relatos de Mateo y Lucas sobre el nacimiento y la infancia de Jesús, que no se presentan como un informe más o menos fiel de los recuerdos de María y José, sino más bien como una relectura del misterio de la venida al mundo del Hijo de Dios, a partir de la fe pascual. Tomaremos a continuación los relatos de Juan. Terminaremos evocando los textos de los sinópticos, de Juan y de Hechos que conciernen a la madre y a los hermanos de Jesús¹⁰².

1. EL EVANGELIO DE LA INFANCIA SEGÚN MATEO (C.1)

140. En estos capítulos, María tiene un lugar muy discreto y queda como un personaje pasivo. Aunque el relato no insiste ni en la fe ni en el itinerario personal de María, inscribe, en cambio, a Jesús en la historia de Israel, y muestra al mismo tiempo cómo, en esta venida original al mundo, se cumple el designio de Dios.

141. Plenamente inserto en la condición humana, en el tiempo y en el espacio, por su arraigo en el pueblo judío, Jesús de Nazaret tiene una genealogía. Mateo le da una lista de antepasados, que se instala en el número y la duración simbólica de tres veces catorce generaciones: de Abrahán a David, de David a la deportación de Babilonia y de ésta al Mesías. Pero la repetición uniforme de generaciones masculinas se interrumpe para mencionar mujeres: Raab y Rut, dos extranjeras, están ahí para mostrar que con Israel el resto de la humanidad está también invitado a participar de la salvación; Tamar, nuera de Judá, y Betsabé, que fue esposa de Urías antes de serlo de David, están ahí para recordar que la promesa va más allá de las debilidades de un patriarca (cf. Gn 38) y de un rey (cf. 2 Sam 11,12) y se apoya paradójicamente en ellas. Estas cuatro mujeres y los cuatro nacimientos fuera de las normas que han tenido lugar por ellas, preparan al lector para la mención de María y el nacimiento de Jesús, cuyo carácter extraordinario va a ser explicitado más adelante en la narración.

¹⁰² Señalaremos también el texto de Hech 1,14, única mención de María en este libro, aunque esta escena eclesial está vinculada más bien al tercer artículo de la confesión de fe.

142. Indicando así claramente que Jesús, como cualquier niño, no llega al mundo sin padre ni madre —siendo el papel simbólico de uno complementario de la función igualmente simbólica de la segunda—, Mateo nombra juntos, sin separarlos a los padres de Jesús: José, el esposo de María (1,16) y María, la esposa de José (1,24).

Al atribuir a José lo que en Lucas es dicho de María (don del nombre a Jesús; revelación por un ángel), Mateo no podría oponerse al tercer evangelio, pues insiste en la ascendencia davídica de Jesús y en el papel de José, su plena responsabilidad de jefe de familia y su fe en la palabra divina.

De la misma manera que Jesús no nace sin padres identificados, María no tiene existencia sin José, de quien es la esposa, y sin Jesús de quien es la madre. En el capítulo 2 (11,13,20,21), el niño es citado siempre antes que su madre.

143. María es a la vez engendradora y madre, mientras que José es sólo el padre legal. Pero esto no disminuye en nada su papel, pues, sin ser el engendrador, es auténticamente padre, a cargo de la identidad humana y religiosa de Jesús. El cumplimiento de las promesas hechas a los antepasados de dar el Mesías a Israel se produce pues, a partir de una virgen madre y de un padre adoptivo. Tal es, en relación a los relatos mitológicos, la gran novedad de este nacimiento.

144. Mateo se preocupa de vincular su relato del «anuncio hecho a José» a las profecías mesiánicas para indicar el alcance de este nacimiento: de la virgen¹⁰³ nacerá Enmanuel, es decir, «Dios con nosotros» (1,23, cf. 28,20): este acontecimiento tendrá lugar en Belén, tierra davídica y real (2,6); con su familia, el niño conocerá una especie de vida errante, a ejemplo del patriarca José y de sus hermanos, después de Moisés y de su pueblo, entre una huida a Egipto y un nuevo éxodo cumplido (2,15).

145. Preocupado de la humanidad del Mesías inserto en la historia de la alianza y habitando una tierra «santa», Mateo no responde a las cuestiones, antiguas o modernas, de religiosidades curiosas y de racionalismos sospechosos. Que María haya sido virgen cuando nació su primogénito, es un indicio del alcance teológico que concierne a la identidad del Hijo y no una declaración de pureza moral relativa a la

¹⁰³ Mt cita el texto de Is 7,14 según la Septuaginta, que ha traducido *almah* por *virgen*.

madre; es para respetar un misterio subrayando mediante un signo un nacimiento en verdad único.

146. Este primer capítulo de Mateo conoce numerosas variantes textuales que podrían conducir a debates contradictorios, por ejemplo a propósito de la virginidad perpetua en el versículo 25. En cambio, no se permite ninguna duda sobre la afirmación central que coincide con la de Lucas: la concepción de Jesús se produjo sin intervención masculina.

147. *Confesamos todos en la fe lo que el evangelio de la infancia de Mateo nos enseña sobre Jesús, Mesías-Cristo, Emmanuel y Salvador, y sobre José su padre legal y sobre María su madre virgen.*

2. EL EVANGELIO DE LA INFANCIA SEGÚN LUCAS (CAP. 1-2)

148. Como Mateo, Lucas inscribe a Jesús en la historia del pueblo judío y subraya la novedad que inaugura. María es la garante de su arraigamiento y el signo de esta novedad. Ella es la primera figura de la fe en Cristo. Al mismo tiempo, como madre de Jesús, debe renunciar a poseer al que es el Hijo de Dios. La fe que acoge a Cristo en su seno no puede poseer al que la supera en todo. Toda la historia del nacimiento de Jesús es finalmente una invitación a la alabanza del Dios fiel que opera la salvación del mundo por medio de este niño.

La Anunciación

149. Los ángeles en la Biblia personifican los mensajes de Dios. El ángel Gabriel es ya en el Antiguo Testamento, el mensajero de la buena nueva del Hijo del hombre (Dn 8,16). Tras haber sido enviado a Zacarías, viene a anunciar a María la noticia que será su gozo.

150. María es llamada *parthenos* siempre según el texto griego de Is 7,14. El término designa en primer lugar una joven no casada. Pero aquí es reproducido y será confirmado por la objeción de María para significar que ésta no «conoce» varón, es decir, que no ha tenido relaciones conyugales y que el nacimiento anunciado será efectivamente virginal. Se dice que María está desposada con José, lo que la vincula con la posteridad del rey David.

151. María, como virgen y madre, no se inserta sólo en la línea de ciertas mujeres evocadas por el Antiguo Testamento. Se separa de ellas por el acontecimiento de la concepción virginal, que transforma a la vez el sentido de su virginidad y el de su maternidad. Por una parte, la virginidad de María no es la simple condición de su matrimonio con José: María permanece virgen incluso después de que ha concebido. Por otra parte, la maternidad de María no puede ser asimilada a la experiencia milagrosa de la estéril que da a luz; la maravilla viene aquí de que María da a luz sin haber conocido varón¹⁰⁴. Así la virginidad de María no le impide ser madre, como tampoco el hecho de ser madre de Jesús pone en tela de juicio su virginidad. Esta situación única reside en el designio mismo de Dios, quien, por medio de María, quiso encarnarse en nuestra historia humana. El hecho de que la mujer sobre la que ha venido el Espíritu creador sea virgen es el signo de esto. Desde el momento en que ella ha sido tocada por la sombra del Altísimo, se ha convertido en el templo del que por ella iba a venir al mundo. Virgen y madre: esta novedad designa el misterio que Dios realiza haciendo de María, mujer entre las mujeres, la madre de su propio Hijo.

152. El ángel saluda a María como aquella a quien la gracia *ha sido* dada: el Señor está con ella. La expresión pasiva «llena de gracia» subraya que la gracia en María es el hecho de un don recibido y gratuito¹⁰⁵. Esta gracia no es una cosa, es una cualidad de su relación con Dios ante quien María ha «encontrado gracia» (1,30).

153. El mensaje del ángel da al niño su nombre: Jesús. Es el nombre de Josué que hizo entrar al pueblo elegido en la tierra prometida. Después describe al niño prometido como Mesías. Lo adorna con títulos magníficos. Paradójicamente, esta declaración solemne se dirige a una joven simple en la desconocida Nazaret, pueblo sin fama.

¹⁰⁴ La literatura paratestamentaria comporta un texto que permite establecer el vínculo entre las tradiciones judías y el nacimiento virginal de Jesús: *El libro eslavo de Henoch* cuenta en efecto que Sofonim, madre de Melquisedec, había concebido a su hijo sin conocer varón (II *Henoch* leslavol LXXX-LXXI; en *Ecrits intertestamentaires* [París 1987] 1218-1223).

¹⁰⁵ María es *kecharithomene*, «colmada de gracia» y no «llena de gracia», lo que sera el privilegio del Verbo hecho carne «lleno de gracia y de verdad» (*plerés charitos kai aletheias*, Jn 1,14).

154. Pero no todo es fácil y María intenta comprender. Su pregunta hace repetir el mensaje del ángel. En un nuevo y solemne anuncio, Gabriel revela que este niño será el Hijo de Dios. El Espíritu santo ejercerá en María su papel creador y vivificante, el que tenía desde el origen del mundo (Gn 1,2). No hay ninguna palabra que exprese contacto carnal.

155. Habiendo creído en la palabra del ángel que la con-cernía, María puede creerlo también cuando éste le anuncia todo lo que Dios ha realizado en su prima. La alusión a Isabel muestra que nada es imposible para Dios. Es suficiente creer en la promesa para que Dios dé la vida.

156. Al llamarse la *esclava* del Señor, María que no es tal por *status* social, expresa su disponibilidad al Señor, de modo libre y responsable. Como «los ojos de la esclava» se vuelven «hacia la mano de su señora» (Sal 123,2), ella se pone al servicio del que tomará la condición de siervo (Fil 2,7).

157. *Cuando el Símbolo de los Apóstoles nos hace confesar que Jesús, el Cristo y el Hijo de Dios, ha sido «concebido del Espíritu Santo y nació de la Virgen María», recoge el centro del mensaje de la anunciación. María es nombrada en razón del papel que ha representado en el misterio de la salvación para el que fue elegida. María, virgen, madre, y esclava, nos precede en la fe en el Verbo encarnado.*

La Visitación

158. La visitación es la escena del contagio del gozo y del don del Espíritu Santo. Apenas ha recibido el mensaje del ángel, María se apresura a visitar a su pariente y vivir con ella una efusión inaugural del Espíritu profético. Su marcha es también una respuesta de su fe a la gracia.

159. Cuando Isabel recibe el saludo de María, el movimiento de su hijo, Juan el Bautista, es un salto de alegría, un estremecimiento de felicidad (cf. Lc 6,23), mientras que su madre es llenada por el Espíritu Santo y se hace profetisa. La primera voz humana en profetizar en el Nuevo Testamento es una voz de mujer, al igual que las mujeres serán las primeras mensajeras de la resurrección.

160. La palabra profética de Isabel es en primer lugar una bendición. Entre todas las mujeres, María es objeto de una bendición especial, la que hace de ella la Madre del Mesías, el Bendito por excelencia. Isabel hace también un

acto de fe, porque ve ya en la madre de Jesús la madre de su Señor. Pronuncia después la primera bienaventuranza, la de la fe: María es bienaventurada porque ha creído que iba a ser la madre del Mesías.

161. María entona entonces su *Magnificat*: retomando el cántico de Ana (1 Sam 2,1-10) y varias declaraciones de los profetas y de los salmos, dice primero algo que le concierne, pero en una alabanza y una acción de gracias que la descen-tran de sí misma, porque lo que le sucede es para el mundo y tendrá valor de generación en generación. Por eso ella pro-clama que todas las generaciones la llamarán bienaventu-rada. Ahí se encuentra fundamentada la alabanza maravillada de Dios que la Iglesia de todos los tiempos ha invitado a can-tar por el don recibido por María.

162. La madre de Jesús celebra entonces la justicia de Dios para la humanidad herida y la fidelidad que él guarda a su pueblo. Relee la historia de la salvación y la vincula a lo que le sucede. Admira el designio paradójico de Dios, que viene a visitar a los humildes, los pobres y los hambrientos, para llevar a cumplimiento, en ellos y por medio de ellos, la promesa hecha a Abrahán.

163. *La escena de la Visitación invita a la Iglesia a entrar en el círculo de la alabanza de Dios, con y como María e Isabel, por la manera humana con la que Dios viene hacia nosotros e inaugura con los humildes la renovación de la historia.*

El Nacimiento

164. Dios hasta ahora ha conducido los acontecimientos directamente. En adelante, Lucas subraya las intervenciones humanas que van a marcar la realización del misterio y someter a María y José a la prueba de la fe. Primero es el edicto de César Augusto el que les obliga a desplazarse. Pero se nos advierte con ello que este nacimiento no es mito, por-que se inscribe en un momento y en un lugar de la historia universal, al igual que la muerte de Jesús tendrá lugar bajo Poncio Pilato.

165. Es en Belén donde María da a luz a su Hijo «primogénito». Esta expresión sitúa a Jesús en el marco de la ley judía (Ex 12,15) y anuncia su presentación en el Templo. Pues

el niño participa de los privilegios y exigencias que afectan a todos los primogénitos. Esto no prejuzga en nada el hecho de que siga siendo o no hijo único¹⁰⁶.

166. Observemos la oposición entre los dos tiempos de la escena: es en primer lugar una narración, lo más sobria posible, de las difíciles condiciones del nacimiento de Jesús, tan sobria que se podría creer en un hecho diferente. Después, es una explosión luminosa de la gloria de Dios (teofanía) y una nueva revelación hecha por los ángeles. El lector no puede evitar notar el contraste entre el mensaje transmitido por los ángeles y la pobreza de aquellos a quienes se dirigen, los pastores, de quienes por otra parte, María, llamada a progresar en la fe, aprenderá que su hijo es el salvador de Israel. Los pastores se convierten en los primeros evangelistas de la proclamación de la salvación traída por Cristo el Señor.

167. El primer signo dado a la fe en Cristo es el de un recién nacido en la pobreza, envuelto en pañales y acostado en un pesebre, el signo distintivo de Jesús. María y José son los que rodean y presentan al niño a la fe de los pastores y más tarde a toda la Iglesia.

168. María, se nos dice, guardaba estos acontecimientos y los meditaba en su corazón. Ante la distancia que queda entre la fragilidad del signo y la grandeza de los títulos dados a su hijo, ella necesita guardar e interiorizar todo lo que sucede, todo lo que se dice de extraordinario sobre este pequeño que es su hijo. Ella avanza en su perigración de la fe.

169. Ocho días más tarde, el niño es circuncidado según la ley judía. Se le da el nombre de Jesús, indicado desde antes de su concepción. El ciclo del nacimiento de Jesús termina.

170. *Este recién nacido envuelto en pañales y acostado en un pesebre es adorado por las Iglesias. En la fragilidad, la pobreza y el abajamiento del pesebre, le confieren toda la magnificencia de los títulos divinos: él es Señor para gloria de Dios Padre. Cuando los concilios ecuménicos del siglo V llamen Theotókos, Madre de Dios, a la esclava del Señor que lo trajo al mundo, no será para glorificarla sino, sobre todo, para confesar que aquél que según la carne nació de ella es su Señor y su Dios.*

¹⁰⁶ El contencioso doctrinal sobre los hermanos de Jesús se estudiará en la 2.ª parte, en el capítulo III.

La Presentación de Jesús en el Templo

171. Al subir por primera vez a Jerusalén para la presentación en el Templo (Lc 2,22ss), María y José dan testimonio a la vez del arraigo de Jesús en la historia judía y su pertenencia al Señor. Se someten fielmente a los ritos prescritos por la ley mosaica: la purificación de la madre es la consagración del hijo primogénito.

172. Esta presentación en el Templo es la ocasión de una revelación profética: junto al niño están dos ancianos, Simeón que toma a Jesús en sus brazos y contempla en él la salvación de Dios, Ana que celebra al Señor y anuncia al niño a su alrededor. En este niño se desvela la luz de las naciones y se cumple por eso mismo la vocación de Israel.

173. Simeón profetiza además que Jesús será signo de contradicción y que el alma de María será desgarrada por una espada (Lc 2,34-35). La madre de Jesús no está llamada sólo a conocer la separación de toda madre con relación a su hijo; en ella resonará dolorosamente el dramático destino de su hijo. La fe de María no le impedirá conocer la incompreensión y la angustia: esta fe deberá construirse hasta en la prueba suscitada por la revelación de Jesús como Hijo de Dios y el cumplimiento paradójico de la Cruz que se perfila ya en el horizonte.

174. *En Jesús contemplado en su Presentación en el Templo, la Iglesia confiesa no sólo la «gloria de Israel su pueblo» y la «luz de las naciones», sino al que es ya portador de la vocación que lo conducirá a la cruz. Su madre está proféticamente sometida a esta prueba decisiva.*

Jesús perdido y hallado en el Templo

175. Lo que había sido anunciado proféticamente por Simeón comienza a realizarse cuando los padres de Jesús suben de nuevo a Jerusalén (Lc 2,41 ss). Esta peregrinación con ocasión de la fiesta de la Pascua judía da lugar a un giro imprevisto. Los padres buscan a su hijo que se les ha escapado y, en boca de María, dan testimonio de su angustia e incompreensión. Pero el niño, hallado entre los maestros, se revela a María, su madre, y a José, su padre adoptivo, como el Hijo mismo de Dios su Padre. Llama a sus padres a un cami-

no de «conversión»: reconocer la verdadera identidad del que debe ocuparse de los asuntos de su Padre. Como en el momento del nacimiento, María «guarda¹⁰⁷» estos acontecimientos en su corazón —aun sin comprenderlos—, pero este corazón está ya tocado por el desgarrón de la espada.

176. *María es la que debe aceptar que su hijo se le escapa para poder acogerlo tal como es. Progresa en la fe a través de la oscuridad de la prueba. A su vez la fe de la Iglesia reconoce que él es ante todo el Hijo del Padre.*

3. EL EVANGELIO DE JUAN

177. Si el evangelista Juan califica a María de «madre de Jesús», es este último el que le revela su vocación, nombrándola «mujer» y haciendo de ella la madre del discípulo amado, cuando está al pie de la cruz.

178. Los dos textos joánicos (2,1-5 y 19,25-27) sitúan de manera primordial a María como madre, al principio y al final del episodio de Caná, después al pie de la Cruz. Sin embargo subrayan la distancia puesta por Jesús entre su madre y él mismo en la medida en que, en los dos casos, se dirige a ella llamándola «mujer» y no «madre». ¿No quiere ver en María a la que le trajo al mundo? El contexto indica que Jesús quiere más bien sacar a María del papel único de la maternidad física.

179. En Caná, María no pide nada a su hijo, expone un hecho y se dirige a los sirvientes. Ahora bien esta constatación señala la carencia que afecta a esta fiesta. Es María la que pone de relieve lo que no va. Así ella intercede ante su hijo. Ilustra ya con su intervención la condición de un creyente a la escucha de los hombres y sabiendo presentar sus carencias para que Jesús venga en su ayuda.

180. Frente a esta carencia señalada por María, está Jesús, cuya misión en este momento sigue oculta: «todavía no ha llegado su hora». La presencia de Jesús en una fiesta humana no tiene como fin colmar las necesidades, sino manifestar su gloria y provocar la fe. Novedad que ilustra por anticipación, cumpliendo el signo.

¹⁰⁷ El verbo «guardar» (*tereo*) en Lc 2,51, es el mismo que en Lc 2,19, pero el prefijo ha cambiado (*diatero* en lugar de *suntereo*)

Así se abre la perspectiva teológica del evangelio. María está presente en esta apertura sin ser primero consciente de ello.

181. Como pregunta que molesta, el «¿qué nos va a ti y a mí?» no subraya sólo los límites de María que no comprende enseguida cómo y cuándo se manifestará la gloria de Jesús; invita también a entrar en las perspectivas de su hijo, a abandonar su propia iniciativa para seguir la suya. En este sentido, se puede decir que el episodio de Caná es un jalón en el camino de conversión de María, que comprende que su papel es en adelante llevar los sirvientes hacia su hijo, escuchar su palabra obedeciéndolo plenamente.

182. María va a experimentar por sí misma que la obediencia a una palabra y a una llamada de renuncia son fuente de bendición. Animada por la confianza, antes incluso de saber lo que Jesús va a hacer, puede decir a los sirvientes: «Haced lo que él os diga», llamándolos así a un comportamiento de fe tan inaudito como el suyo.

183. Esta realidad de «discípulo» ya presente en los sirvientes de la fiesta de Caná, se encuentra de nuevo en el personaje del discípulo amado. María acepta y asume su relación con los sirvientes-discípulos. Está a la vez presente en el clan familiar y en la comunidad de los discípulos. Se somete a esta doble relación, acepta pasar de la primera a la segunda, pero no entrará plenamente en esta última hasta después de la Cruz: de madre de Jesús pasará a ser madre del discípulo. Su maternidad natural está llamada por Jesús el Crucificado a convertirse en maternidad de los discípulos, a través del «bien amado», el íntimo de Jesús en su pasión y resurrección.

184. *El evangelio de Juan articula los tres elementos, María-madre de Jesús, María-mujer y María-madre de los discípulos, según una gradación teológica: partiendo de María «madre de Jesús», pasa por María «mujer», para llegar a María «madre de los discípulos», a una maternidad nueva, de orden diferente de la primera y que la Iglesia confiesa con él.*

4. MARÍA Y LA FAMILIA DE JESUS

185. Sin negar los vínculos de sangre ni la maternidad física de María, Jesús los relativiza y rechaza incluso ver en

ellos ningún privilegio: su madre y sus hermanos son los que hacen la voluntad de Dios (Lc 8,19-21 y paralelos; Lc 11,27). Como creyente y como sierva de Dios es como Jesús ve en adelante a su madre.

186. Aquellos que los evangelios sinópticos designan «hermanos de Jesús» son a su vez llamados a superar la comprensión inmediata y familiar que tienen de él para convertirse a la revelación de su identidad profunda. Cuando anuncian a Jesús que su madre y sus hermanos están fuera y lo buscan, Jesús responde que su madre y sus hermanos son los que «escuchan la palabra de Dios y la ponen en práctica» (Lc 8,19-21 y paralelos). Hay ahí un momento de ruptura entre Jesús y el clan familiar al que está vinculado, incluso de desgarramiento con su madre que puede hacer pensar en la espada anunciada por Simeón (Lc 2,35) y que debe atravesar su alma. De este mismo clan Juan nos dice que «ni siquiera sus hermanos creían en él» (7,5).

187. Pero tras la ascensión, María y los hermanos de Jesús se reunirán con los apóstoles en una adhesión común al Cristo resucitado (Hech 1,14). Se convierten en hermanos y hermanas por la fe y están entonces entre los primeros de la multitud de hermanos que Jesús se adquirió por su misterio pascual.

188. El camino recorrido por María en la fe y el de los hermanos y hermanas de Jesús en su conversión a la fe son ejemplares para los creyentes: su vinculación a Cristo no puede darse sin desgarro en el corazón de su vida hasta que puedan con toda verdad confesar al hombre Jesús como el Hijo único de Dios.

189. *María, tan próxima al Jesús humano por su maternidad, ha debido vivir la pasión y la resurrección de su Hijo para ser discípulo en la Iglesia. Por ello, la figura de María advierte al cristiano de que no puede ahorrarse la Cruz y la Pascua para entrar en la comunidad de su Señor.*

III. TERCER ARTÍCULO

MARÍA EN LA COMUNIÓN DE LOS SANTOS

190. El tercer artículo del Símbolo está dedicado al Espíritu Santo y a la Iglesia. La Iglesia nace de Dios en Pentecostés por el don del Espíritu que le es dado. Cuando

los discípulos reunidos en el cenáculo esperan en oración este momento inaugural, María está presente en medio de esta pequeña comunidad de Jerusalén compuesta de alrededor de 120 hermanos (Hech 1,14-15).

1. LA COMUNIÓN DE LOS SANTOS

191. La comunión de los santos se arraiga en su centro que es Jesucristo, bajo cuya autoridad reagrupa a los creyentes de todos los tiempos justificados por su gracia. Realiza la unidad de su cuerpo sobre la tierra y en los cielos. Iglesia militante e Iglesia triunfante misteriosamente unidas a pesar de la separación de los tiempos y de los lugares y la ruptura de la muerte: pues el que cree ya ha «pasado de la muerte a la vida» (cf. Jn 5,24; 1 Jn 3,14), o, en términos paulinos, «nada puede separarlo del amor de Dios, ni la vida ni la muerte» (Rom 8,38-39).

192. Esta comunión de los santos se vive en la liturgia¹⁰⁸ que trasciende espacio y tiempo y une la celebración de la comunidad terrestre a la alabanza eterna de la comunidad celeste¹⁰⁹. Especialmente en torno al memorial eucarístico de Cristo, por el que la Iglesia da gracias y gloria al Padre en el Espíritu, es como la comunidad en oración asocia la memoria de los santos de todos los tiempos y de todos los lugares, de Abel, de Abrahán, y de Melquisedec¹¹⁰ a todos aquellos que también hoy son testigos y mártires de su fe. En la alabanza más que en la pena, la conformación de éstos «a los sufrimientos de Cristo» (Fil 3,10-11) es celebrada en la espera de su resurrección al igual que el «primogénito» de entre ellos (Rom 8,29).

193. La atención que prestamos a la dimensión litúrgica de la comunión de los santos nos permite acercarnos a la Ortodoxia, para quien la liturgia es la cuna de la piedad mariana; es, en efecto, a través de los iconos y textos litúrgicos, más que de los sermones, tratados o dogmas como se capta mejor el espíritu de la teología mariana ortodoxa.

¹⁰⁸ Bajo el término de liturgia, sin excluir las otras formas de culto, se contempla ante todo el desarrollo de la misa o del culto (Palabra y Sacramento), casi idéntico en la diversidad de ritos y confesiones.

¹⁰⁹ Cf. la gran liturgia celeste de Ap 4-5.

¹¹⁰ Cf. en la liturgia romana o canon I.

194. La comunión de los santos hace memoria también, en el seno de la multitud anónima que «nadie puede contar» (Ap 7,9), de los «atletas» (cf. 1 Col 9,26) de la fe, que son para nosotros precursores y modelos a seguir: los testigos de los dos Testamentos, los mártires y los confesores¹¹¹, y entre ellos la que estuvo por su carne más próxima a Jesús, la Virgen María.

2. DE LA IGLESIA INDIVISA A LAS IGLESIAS CONFESIONALES

195. El primer lugar de María en la comunión de los santos es el fruto de una larga evolución. Este lugar de honor no es el de la Iglesia primitiva que, confesando a Cristo como fuente de todo martirio y cabeza de todos los mártires, honra en primer lugar a Esteban, el primero que «ha restituido a Cristo la sangre que Cristo derramó por nosotros».

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 de la Misa evocado por san Ambrosio, que pone a la cabeza de todos los santos de los que hace memoria a la «gloriosa María, Madre de nuestro Dios y Señor Jesucristo»¹¹². Este canon se encuentra en el origen de lo que llegará a ser el canon occidental de la Misa.

197. Antes de honrar a María como primera en la comunión de los santos, fue necesario que la veneración del pueblo de Dios hacia siervos y siervas ejemplares de este Dios se dirija a cristianos no mártires, «muertos en sus lechos», tales como Atanasio, Martín, Ambrosio, Basilio, Mónica, Agustín, Gregorio Magno.

198. María, pues, ocupó primero el lugar de Virgen, prototipo de las vírgenes consagradas y esto gracias al celo de las monjas con relación a ella, animado por los obispos, especialmente por Atanasio y Ambrosio. A partir de este cortejo, que ella conduce hacia Cristo, María se ha convertido en la primera de los santos y santas.

¹¹¹ La imagen de la carrera evocada en Hb 12,1-2 nos habla de un sostén de los que ya han muerto: ellos vuelven marcando así su interés y su sostén en los combates que otros deben aún afrontar. Estos testigos no constituyen ninguna competencia para el lugar único ocupado por Cristo, que constituye a la vez el punto de partida y la meta de la carrera que hay que hacer.

¹¹² Ambrosio de Milán, *De sacramentis* IV, 21-29: SC 25 bis, 1961, 114-119.

199. Esta evolución histórica sólo tiene sentido si esta precedencia no es exclusión. Otras oraciones tan auténticas como las de la Iglesia romana pueden tener hoy otras precedencias perfectamente legítimas.

200. Igualmente conviene notar que fuera de la liturgia hay entre los católicos toda una serie de devociones que privilegian a otros santos y santas tanto como a María. Su popularidad, excesiva quizá o demasiado a menudo legendaria, es asimismo un signo importante de que María no eclipsa la inmensa «nube de testigos», como muestran los Martín, Bonifacio, Patricio, Yván, Francisco de Asís, etc.

201. Esta popularidad de santos y santas, mantenidos por la devoción católica, no debe ignorar las grandes figuras correspondientes, que participan de la misma gran nube de testigos tales —sin término—, en las Iglesias surgidas de la Reforma: Juan Hus y María Durand, Dietrich Bonhoeffer y Martín Lutero King, etc.

202. Las Iglesias ortodoxas, por su parte, veneran a santos tales como María Scobtsova, el *staret* Serafín de Sarov, Silouane, etc. y practican su canonización. Pero afirman también claramente el lugar preeminente de María en la comunión de los santos. Este lugar le corresponde sin contestación por la simple razón de que María es el icono de la Iglesia y madre de los creyentes. Es aquella que por definición, se encuentra a la cabeza de aquellos de quienes Cristo dice que son «dichosos porque escuchan la palabra de Dios y la ponen en práctica» (Lc 11,28; cf. 8,21). Esta preeminencia aparece en el hecho de que María es la única entre los humanos que es llamada *Panagia*, «la totalmente santa» o la «*santísima*».

203. Recorriendo los artículos del símbolo de la fe, hemos caminado con María. La hemos acompañado, desde la humilde joven judía de Nazaret hasta aquella que nos precede en la comunión de los santos, porque fue la elegida de Dios para ser la madre del Mesías.

María ha cantado en el *Magnificat* su destino único: es la humilde sierva del Señor, por quien Dios —santo es su nombre— ha hecho grandes cosas; se ve llamada bienaventurada por todas las generaciones por haber creído en las promesas hechas a Abrahán. Por su sí al anuncio evangélico. María se verá convertida en la madre de su Señor. Madre y bienaventurada, María no olvidará ni su origen ni el alcance de aquél que por ella va a tomar cuerpo y superar todos los límites del tiempo y del espacio en el que será la «luz de las naciones» y la «gloria de Israel».

POSFTACIO

A título indicativo y provisional, he aquí el esbozo del contenido de la IIª parte del documento dedicado al debate doctrinal entre católicos y protestantes:

Cap. III: Estudio de las cuestiones controvertidas

Primer dossier: La cooperación de María en la salvación y la relación de la gracia con la libertad

Este es el punto más importante, parece, del contencioso y ha sido reconocido como tal por ambas partes. Se recordarán las posiciones respectivas y se propondrán clarificaciones sobre la problemática.

Segundo dossier: La virginidad perpetua de María y la mención de los hermanos y hermanas de Jesús en los evangelios

El punto será abordado a la vez a partir de la historia y de la fe.

Tercer dossier: Los dogmas católicos de la Inmaculada Concepción y de la Asunción

Se presentará en primer lugar la problemática común a los dos dogmas con algunas referencias históricas. A continuación se propondrá una reflexión teológica sobre cada uno de ellos.

Cuarto dossier: La invocación de María y de los santos

Se propondrá un punto doctrinal sobre los principales términos en cuestión: culto, alabanza, invocación, intercesión.

En cada *dossier* se pasará revista a las principales dificultades, los posibles elementos de consenso y las divergencias que subsisten.

Cap. IV: Para la conversión de las Iglesias

Como en el pasado, el documento propondrá cierto número de sugerencias a favor de una conversión católica y de una conversión protestante a propósito de la Virgen María.

Han participado en la elaboración de este texto en el curso de encuentros de 1991 a 1996:

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

ABREVIATURAS UTILIZADAS EN LAS NOTAS

- BA Bibliothèque augustinienne (París: DDB).
- CO *Calvini opera quae supersunt omnia*, ed. Baum, Cunitz, Reuss, Corpus Reformatorum (Brunswick: Schwetske, 1863-1900).
- DC *La Documentation catholique* (París).
- DSp *Dictionnaire de spiritualité* (París: Beauchesne.)
- DTC *Dictionnaire de théologie catholique* (París: Letouzey).
- DS Denzinger-Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum, definitio-num et declarationum de rebus fidei et morum* (Friburgo: ³⁶Herder).
- FC *La foi catholique*, par G. Dumeige (París: Orante, ³1993).
- IC Calvin, *Institution de la religion chrétienne*, ed. crítica por J.-D. Benoit (París: Vrin 1957-1963).
Mansi, Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio, Florencia y Venecia 1759-1798, reproducción y continuación por J.-B. Martin y L. Petit, 53 tomos (París: Welter 1901-1927).
- PG *Patrología Graeca* (J.-P. Migne) (París).

- PL* *Patrologia latina* (J.-P. Migne) (París).
RAM *Revue d'ascétique et de mystique* (Toulouse).
SC Collection « Sources chrétiennes » (Lyón y París: Le Cerf).
TRE *Theologische Realenzyklopädie* (Berlín-Nueva York: W. de Gruyter).
WA *Weimarer Ausgabe*. Edición crítica de las obras de Lutero por H. Bohlaus (1883ss.).
ZW *Huldreich Zwinglis Sämtliche Werke*, en *Corpus Reformatorum* vol. LXXXVIII ss., ed. E. Egli, G. Finsler *et alii* (Berlín: Schwetschke / Zurich: Theologischer Verlag 1905).