

MARÍA: GRACIA Y ESPERANZA EN CRISTO DECLARACIÓN DE SEATTLE*

Relación de la Comisión Internacional
Anglicano-Católica Romana (ARCIC II) 2004

PREFACIO POR LOS COPRESIDENTES

En el camino permanente hacia la comunión plena, la Iglesia católica y las Iglesias de la Comunión anglicana durante muchos años han considerado insistentemente un número de cuestiones relativas a la fe que compartimos y el modo en que la articulamos en la vida y el culto de nuestras dos familias de fe. Hemos enviado Declaraciones de Acuerdo a la Santa Sede y a la Comunión Anglicana para su comentario, una mayor clarificación si fuera necesaria, y la aceptación conjunta como congruente con la fe de Anglicanos y Católicos.

En la formulación de esta Declaración de Acuerdo, nos hemos inspirado en las Escrituras y en la tradición común anterior a la Reforma y la Contrarreforma. Como en los documentos anteriores de la Comisión Mixta Anglicano-Católica, hemos intentado utilizar un lenguaje que refleje lo que sostenemos en común y trascienda las controversias del pasado. Al mismo

* Texto original inglés: *Mary: Grace and Hope in Christ. The Seattle Statement*. Traducción al español de la Prof. Dra. Rosa Herrera García. Revisión técnica y teológica del Prof. Dr. Fernando Rodríguez Garrapicho.

tiempo en esta declaración hemos tenido que afrontar definiciones dogmáticas que forman parte de la fe de los católicos pero son muy ajenas a la fe de los anglicanos. Los miembros de ARCIC han buscado sobre todo acoger cada uno los modos del otro de hacer teología y han considerado juntos el contexto histórico en el que se desarrollaron algunas doctrinas. Al hacerlo hemos aprendido a recibir de nuevo nuestras propias tradiciones, iluminadas y profundizadas por la comprensión y apreciación por parte de cada una de la tradición de la otra.

Nuestra Declaración de acuerdo relativa a la Bienaventurada Virgen María como modelo de gracia y esperanza es un poderoso reflejo de nuestros esfuerzos por buscar lo que tenemos en común y celebra importantes aspectos de nuestra herencia común. María la madre de nuestro Señor Jesucristo, está ante nosotros como un ejemplo de obediencia fiel y su “hágase en mí según tu palabra” es la respuesta llena de gracia que cada uno de nosotros está llamado a dar a Dios, tanto personal como comunitariamente, como la Iglesia, el Cuerpo de Cristo. Como figura de la Iglesia, sus brazos unidos en oración y alabanza, sus manos abiertas en actitud receptiva y disponibilidad a la efusión del Espíritu Santo, es como nosotros somos uno con María cuando ella glorifica al Señor. “En verdad” María declara en su cántico registrado en el Evangelio de Lucas, “desde ahora me felicitarán todas las generaciones”.

Nuestras dos tradiciones comparten muchas de las mismas fiestas asociadas a María. A la luz de nuestra experiencia hemos encontrado que nuestra más profunda convergencia la realizamos en el terreno del culto, cuando damos gracias a Dios por la Madre del Señor que es una con nosotros en esta amplia comunidad de amor y oración que llamamos la comunión de los santos.

Alexander J. Brunett
Peter F. Carnley
Seattle
Fiesta de la Presentación
2 de Febrero de 2004

EL ESTATUS DEL DOCUMENTO

El documento publicado aquí es el trabajo de la Comisión Internacional Anglicano-Católica (ARCIC). Es una decla-

ración conjunta de la Comisión. Las autoridades que nombraron a la Comisión han permitido que la declaración se publique con el fin de que pueda ser ampliamente discutida. No es una declaración autorizada por la Iglesia católica o por la Comunión anglicana, que estudiarán y evaluarán el documento a su debido tiempo.

Las citas de la Escrituras han sido tomadas normalmente de la Nueva Versión Standard revisada¹. En algunos casos la Comisión ofrece su propia traducción.

INTRODUCCIÓN

1. Al honrar a María, como Madre del Señor, todas las generaciones de Anglicanos y Católicos se han hecho eco de la felicitación de Isabel: “Bendita tú entre las mujeres y bendito el fruto de tu vientre” (Lc 1.42). la Comisión Internacional Anglicano-Católica ofrece ahora su declaración de acuerdo sobre el lugar de María en la vida y doctrina de la Iglesia, en la esperanza de que ésta exprese nuestra fe común sobre aquella que, de todos los creyentes, estuvo más estrechamente unida a Nuestro Salvador Jesucristo. Hacemos esto a requerimiento de nuestras dos Comuniones, en respuesta a las cuestiones planteadas ante nosotros. Una consulta especial de los obispos anglicanos y católicos, reunidos bajo la dirección del arzobispo de Canterbury, Dr. George Carey, y el cardenal Edward Cassidy, Presidente del Pontificio Consejo para la Promoción de la unidad de los Cristianos en Missisauga, Canadá, en 2000, le pidió específicamente a ARCIC “un estudio de María en la vida y la doctrina de la Iglesia”. Esta petición recoge la observación de la Relación de Malta (1968) de que “las diferencias aparentes o reales entre nosotros salen a la superficie en materias tales como ... las definiciones mariológicas promulgadas en 1854 y 1950. Más recientemente, en *Ut Unum Sint* (1995), el papa Juan Pablo II identificó como un área necesitada de un estudio más exhaustivo por todas las tradiciones cristianas antes de que se pueda llevar a cabo un verdadero consenso de fe, “la Vir-

¹ En la traducción castellana, tomamos las citas de la Nueva Biblia Española.

gen María, como Madre de Dios e Icono de la Iglesia, la Madre espiritual que intercede por los discípulos de Cristo y por toda la humanidad” (n. 79).

2. ARCIC ha tratado este tema una vez anteriormente. *La Autoridad en la Iglesia II* (1981) registra ya un significativo grado de acuerdo:

“Convenimos en que sólo puede existir un mediador entre Dios y los hombres, Jesucristo, y rechazamos cualquier interpretación de la función de María que oscurezca esta afirmación. Convenimos en reconocer que la comprensión cristiana de lo que María es, está inseparablemente unida a las doctrinas de Cristo y de la Iglesia. Estamos de acuerdo en reconocer la gracia y la vocación exclusiva de María, Madre de Dios encarnado (*Theotókos*), en celebrar sus festividades y tributarle el honor debido en la comunión de los santos. Convenimos en que fue preservada por la gracia divina para ser Madre de nuestro Redentor por quien ella misma fue redimida y recibida en la Gloria. Estamos de acuerdo incluso en reconocer a María un modelo de santidad, obediencia y fe para todos los cristianos. Aceptamos que es posible considerarla como figura profética de la Iglesia, lo mismo antes que después de la Encarnación” (n. 30).

El mismo documento señala, no obstante las diferencias que aún subsisten:

“Sin embargo, los dogmas de la Inmaculada Concepción y de la Asunción suscitan un problema especial para aquellos Anglicanos que no piensan que las definiciones precisas establecidas por estos dogmas se hallen suficientemente justificadas en la Escritura. Para muchos Anglicanos la autoridad doctrinal del obispo de Roma, al margen de un concilio, no es aceptable por el hecho de que en virtud de ella fueron proclamadas estas doctrinas marianas, como dogmas obligatorios para todos los fieles. Los Anglicanos preguntarían también si en una futura unión entre ambas Iglesias se les exigiría aceptar tales proposiciones dogmáticas” (n. 30).

Estas reservas en particular fueron señaladas en la *Respuesta oficial de la Santa Sede a la Relación Final* (1991, n.13). Teniendo en cuenta estas creencias compartidas y estas cuestiones como punto de partida de nuestra reflexión, estamos

ahora en condiciones de afirmar un acuerdo más significativo sobre el lugar de María en la vida y doctrina de la Iglesia.

3. El presente documento propone una más amplia declaración de nuestra fe común con relación a la Bienaventurada Virgen María y proporciona el contexto para una apreciación común del contenido de los dogmas marianos. Hemos tenido también en cuenta las diferencias de práctica, incluida la invocación explícita a María. Este Nuevo estudio se ha beneficiado de nuestro estudio previo sobre la recepción en *El don de la autoridad* (1999). Hemos concluido que cuando la Iglesia recibe y reconoce lo que asume como una expresión verdadera de la Tradición entregada una vez para siempre a los Apóstoles, esta recepción es un acto de fidelidad y de libertad. La libertad para responder de modos nuevos frente a los nuevos desafíos es lo que le permite a la Iglesia ser fiel a la tradición que encierra. En ocasiones algún elemento de la tradición apostólica puede ser olvidado, descuidado o mal utilizado. En esas situaciones, recurrir de nuevo a la Escritura y la tradición recuerda la revelación de Dios en Cristo: llamamos a este proceso re-recepción (cf. *El Don* 24-25). El progreso en el diálogo y la comprensión ecuménicas sugiere que tenemos ahora una oportunidad para recibir de nuevo juntos la tradición del lugar de María en la revelación de Dios.

4. Desde sus inicios ARCIC ha pretendido ir más allá de las posiciones opuestas o cerradas para descubrir y desarrollar nuestra común herencia de fe (cf. *Autoridad* I, 25). Siguiendo la declaración común en 1966 del papa Pablo VI y el arzobispo de Cantorbery, el Dr. Michael Ramsey, hemos seguido con nuestro “diálogo serio... fundado en los evangelios y las antiguas tradiciones comunes”. Hemos buscado hasta qué punto la doctrina o devoción relativa a María pertenece a una legítima “recepción” de la Tradición apostólica, de acuerdo con las Escrituras. Esta Tradición tiene en su núcleo la proclamación de la ‘economía trinitaria de la salvación’, que funda la vida y la fe de la Iglesia en la comunión divina de Padre, Hijo y Espíritu. Hemos buscado comprender la persona de María y el papel en la historia de la salvación y la vida de la Iglesia a la luz de una teología de la gracia divina y la esperanza. Esta teología está profundamente arraigada en la experiencia permanente del culto y la devoción cristianos.

5. La gracia de Dios nos llama y hace posible la respuesta humana (cf. *La Salvación y la Iglesia* [1987] 9). Esto se ve en el relato evangélico de la Anunciación, donde el mensaje del ángel provoca la respuesta de María. La encarnación y todo lo que ella entraña, incluyendo la pasión, muerte y resurrección de Cristo y el nacimiento de la Iglesia, vino por medio del *fiat* libremente pronunciado de María –“hágase en mí según tu palabra” (Lc 1, 38). Reconocemos en el acontecimiento de la encarnación el “Sí” gratuito de Dios a la humanidad como un todo. Esto nos recuerda una vez más las palabras de los apóstoles en 2 Cor 1, 18-20 (*Don* 8ss): todas las promesas de Dios encuentran su Sí en el Hijo de Dios, Jesucristo. En este contexto el *fiat* de María puede ser visto como la instancia suprema de un “Amen” de un creyente en respuesta al “Sí” de Dios. Los discípulos de Cristo responden al mismo “Sí” con su propio “Amén”. Ellos se reconocen a sí mismos como hijos de un único Padre celestial, nacidos del Espíritu como hermanos y hermanas de Jesucristo, introducidos en la comunión de amor de la santísima Trinidad. María representa esta participación en la vida de Dios. Su respuesta no se produjo sin un profundo cuestionamiento, y tuvo como resultado una vida de alegría entretendida con pena, que culmina a los pies de la cruz de su Hijo. Cuando los cristianos se unen en el Amén de María al Sí de Dios en Cristo, se comprometen a una respuesta obediente a la Palabra de Dios, que conduce a una vida de oración y servicio. Como María, ellos no sólo engrandecen al Señor con sus labios: se comprometen a servir la justicia de Dios con sus vidas (cf. Lc 1, 46-55).

A. *Acuerdo sobre María según las escrituras*

6. Seguimos convencidos de que las Sagradas Escrituras, como Palabra de Dios escrita, contienen el testimonio normativo del plan de salvación de Dios, de modo que es a ellas a las que esta declaración se vuelve en primer lugar. Sin duda, es imposible ser fiel a la Escritura y no tomar en serio a María. Reconocemos, no obstante, que durante algunos siglos Anglicanos y Católicos han interpretado las Escrituras estando separados unos de otros. Al reflexionar juntos sobre el testimonio de las Escrituras relativo a María, hemos descubierto una más que justificada percepción de la vida de un gran

santo. Nos hemos encontrado meditando con asombro y gratitud sobre la totalidad de la historia de la salvación: creación, elección, la encarnación, pasión, y resurrección de Cristo, el don del Espíritu en la Iglesia y la visión final de la vida eterna para todo el pueblo de Dios en la nueva creación.

7. En los párrafos siguientes, nuestro uso de la Escritura pretende sacar a la luz la totalidad de la Tradición de la Iglesia, en la que se han empleado ricas y variadas lecturas. En el Nuevo Testamento, el Antiguo Testamento es interpretado generalmente de modo tipológico²: acontecimientos e imágenes son entendidas con una referencia específica a Cristo. Esta aproximación fue ampliamente desarrollada por los Padres y por los predicadores y autores medievales. Los Reformadores subrayaron la claridad y suficiencia de la Escrituras, y reclamaron una vuelta a la centralidad del mensaje evangélico. Las aproximaciones histórico-críticas intentaron discernir el significado pretendido por los autores bíblicos y dar cuenta de los orígenes de los textos. Cada una de estas lecturas tiene sus limitaciones, y puede dar lugar a exageraciones o desequilibrios: la tipología puede llegar a ser extravagante, la Reforma reduccionista y los métodos críticos excesivamente historicistas. Las aproximaciones más recientes a la Escritura apuntan a una gama de posibles lecturas de un texto, especialmente sus dimensiones narrativa, retórica y sociológica. En esta declaración pretendemos integrar lo que es valioso de cada una de estas aproximaciones, tanto para corregir como para contribuir a nuestro uso de la Escritura. Más aún, reconocemos que ninguna lectura de un texto es neutral, sino que está modelada por el contexto e interés de sus lectores. Nuestra lectura se ha llevado a cabo dentro del contexto de nuestro diálogo en Cristo, por el bien de esta comunión que es su voluntad. Es por tanto una lectura ecle-

2 Por tipología entendemos una lectura que acepta que ciertas cosas en la Escritura (personas, lugares y acontecimientos) ocultan o iluminan otras cosas, o reflejan modelos de fe de modos imaginativos (p.e. Adán es tipo de Cristo: Romanos 5, 14; Isaías 7, 14 apunta hacia el nacimiento virginal de Jesús: Mateo 1, 23). Este sentido tipológico se consideraba como un significado que va más allá del sentido literal. Esta aproximación asume la unidad y consistencia de la divina revelación.

sial y ecuménica, que pretende considerar cada pasaje sobre María en el contexto del Nuevo Testamento como un todo, con el fondo del Antiguo, y a la luz de la Tradición.

El Testimonio de la Escritura: Una trayectoria de gracia y esperanza

8. El Antiguo Testamento da testimonio de la creación de Dios de hombres y mujeres a imagen de Dios y de la llamada amorosa de Dios a entrar en relación con él. Aun cuando desobedecieron, Dios no abandonó a los seres humanos al pecado y el poder de la muerte. Una y otra vez Dios ofreció un pacto de gracia. Dios hizo un pacto con Noé de que nunca más sería destruida “toda carne” por las aguas de un diluvio. El Señor hizo un pacto con Abrahán de que por medio de él, todas las familias de la tierra serían bendecidas. Por medio de Moisés hizo un pacto con Israel de que si obedecía a su palabra, ellos serían una nación santa y un pueblo sacerdotal. Los profetas aconsejaron repetidamente al pueblo que se convirtiera de su desobediencia al Dios clemente de la alianza, a recibir la palabra de Dios y a permitir que diera fruto en sus vidas. Buscaban una renovación de la alianza en la que habría una obediencia perfecta y una perfecta entrega: “Esta será la alianza que yo pacte con la casa de Israel, después de aquellos días –oráculo de Yahvé- pondré mi ley en su interior y sobre sus corazones la escribiré y yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo” (Jer 31, 33). En la profecía de Ezequiel esta esperanza es expresada no sólo en términos de limpieza y purificación, sino también de don del Espíritu (Ez 36, 25-28).

9. La alianza entre el Señor y su pueblo es varias veces descrita como un asunto de amor entre Dios e Israel, la virgen de Sión, hermana, esposa y madre: “me comprometí con juramento, hice alianza contigo –oráculo del Señor Yahvé- y tú fuiste mía” (Ez 16, 8; cf. Is 54, 1 y Gal 4, 27). Incluso al castigar su infidelidad, Dios permanece siempre fiel, prometiendo restaurar la relación de alianza y reunir al pueblo disperso (Os 1-2; Jer 2, 2, 31, 3; Is 62, 4-5). La simbología nupcial es utilizada también en el Nuevo Testamento para describir la relación entre Cristo y la Iglesia (Ef 5, 21-33; Apoc 21, 9). En paralelo con la imagen profética de Israel como esposa del Señor, la literatura salomónica del Antiguo Testamento caracteriza

la Sabiduría divina como la sierva del Señor (Prov 8, 22ss; cf. Sab 7, 22-26) subrayando de modo similar el tema de la sensibilidad y actividad creadoras. En el Nuevo Testamento estos motivos proféticos y de sabiduría se combinan y llegan a su plenitud en la llegada de Cristo.

10. Las Escrituras hablan también de la llamada del Señor a personas particulares, como David, Elías, Jeremías e Isaías, de modo que puedan llevarse a cabo dentro del pueblo de Dios algunas tareas especiales. Estos dan testimonio del don del Espíritu o la presencia de Dios que les permite cumplir la voluntad y el plan de Dios. Existen también profundas reflexiones sobre lo que es ser conocido y llamado por Dios desde el comienzo mismo de la propia existencia (Sal 139, 13-16; Jer 1, 1-5). Este sentimiento de asombro ante la gracia procedente de Dios es similarmente atestiguado en el Nuevo Testamento, especialmente en los escritos de Pablo cuando habla de aquellos que son “llamados según el designio de Dios”, afirmando que aquellos a quienes Dios “de antemano conoció, también los predestinó a reproducir la imagen de su Hijo... y a los que predestinó, a esos también los llamó, y a los que llamó a éstos también los justificó, y a los que justificó, a éstos también los glorificó” (Rom 8, 28-30; cf. 2 Tim 1, 9). La preparación de Dios para una tarea profética es ejemplificada en las palabras dichas por el ángel a Zacarías antes del nacimiento de Juan el Bautista: “estará lleno del Espíritu Santo ya desde el seno de su madre” (Lc 1, 15; cf. Jc 13, 3-5).

11. Siguiendo con la trayectoria de la gracia de Dios y la esperanza de una respuesta humana perfecta que hemos trazado en los párrafos precedentes, los cristianos, en conformidad con los escritores del Nuevo Testamento, han visto su culminación en la obediencia de Cristo. En este contexto cristológico, han discernido un modelo similar en el que la que recibió la Palabra en su corazón y en su cuerpo, fue cubierta por la sombra del Espíritu y dio a luz al Hijo de Dios. El Nuevo Testamento habla no sólo de la preparación del nacimiento del Hijo, sino también de la elección, llamada y santificación de Dios de una mujer judía en la línea de aquellas santas mujeres, como Sara y Ana, cuyos hijos cumplieron los planes de Dios para su pueblo. Pablo habla del Hijo de Dios nacido “en la plenitud de los tiempos” y “nacido de una mujer, nacido bajo la ley” (Gal 4, 4). El nacimiento del Hijo de

María es el cumplimiento de la voluntad de Dios para con Israel, y el papel de María en este cumplimiento es el de un consentimiento libre e incondicional en entrega total y confianza: “He aquí la esclava del Señor, hágase en mí según tu palabra” (Lc 1, 38; cf. Sal 123, 2).

María en la narración del nacimiento de Mateo

12. Aunque en diferentes lugares del Nuevo Testamento se encuentran referencias al nacimiento de Cristo, sólo dos Evangelios, Mateo y Lucas, cada uno desde su perspectiva, narran la historia de su nacimiento y se refieren de modo específico a María. Mateo titula su obra “El origen de Jesucristo” (1, 1) haciéndose eco del comienzo de la Biblia (Gn 1, 1). En la genealogía (1, 1-18) traza el origen de Jesús a través del exilio, hasta David, y Abrahán. Señala el papel inigualable representado en el orden providencial de la historia de la salvación de Israel por cuatro mujeres, cada una de ellas fortalece los vínculos de la Alianza. Este énfasis sobre la continuidad con lo antiguo es contrabalanceado en la narración siguiente del nacimiento de Jesús por el énfasis sobre lo nuevo (cf. 9, 17), un tipo de recreación por el Espíritu Santo, que revela nuevas posibilidades de salvación del pecado (1, 21) y de la presencia de “Dios con nosotros” (1, 23). Mateo fortalece los vínculos al unir la procedencia davídica de Jesús mediante la paternidad legal de José, y su nacimiento de una virgen de acuerdo con la profecía de Isaías –“una doncella concebirá y dará a luz un hijo” (Is 7, 14 LXX).

13. En la narración de Mateo, María es mencionada juntamente con su hijo en expresiones tales como: “María su madre” o “el niño y su madre” (Mt 2, 11. 13. 20. 21). Entre todas las intrigas políticas, asesinato y destierro, de este relato, un tranquilo momento de reverencia ha capturado la imaginación cristiana: los Magos, cuya profesión es conocer cuándo ha llegado el momento, se arrodillan en homenaje al rey niño con su real madre (2, 2. 11). Mateo subraya la continuidad de Jesucristo con la expectación mesiánica de Israel y la novedad que llega con el nacimiento del Salvador. La procedencia de David por no importa qué camino, y el nacimiento en la

ancestral ciudad real revela el primero. La concepción virginal revela el segundo.

María en la narración del nacimiento de Lucas

14. En la narración de la infancia de Lucas, María destaca desde el principio. Es el vínculo entre Juan el Bautista y Jesús, cuyos nacimientos milagrosos se sitúan en un paralelismo deliberado. Recibe el mensaje del ángel y responde con humilde obediencia (1,38). Viaja por su propia iniciativa desde Galilea a Judea para visitar a Isabel (1, 40) y en su canto proclama el cambio escatológico que estará en el corazón de la proclamación de su hijo del Reino de Dios. María es la que en su meditación mira más allá de la superficie de los acontecimientos (2, 19. 51) y representa la interiorización de la fe y el sufrimiento (2, 35). Habla en nombre de José en la escena en el Templo y, aunque reprendida por su inicial incomprensión, sigue creciendo en entendimiento (2, 48-51).

15. En la narración de Lucas, dos escenas particulares invitan a la reflexión sobre el lugar de María en la vida de la Iglesia: la anunciación y la visita a Isabel. Estos pasajes subrayan que María es de un modo único la receptora de la elección y gracia de Dios. La historia de la anunciación recoge algunos incidentes del Antiguo Testamento, especialmente los nacimientos de Isaac (Gn 18, 10-14), Sansón (Jc 13, 2-5) y Samuel (1Sam 1, 1-20). La felicitación del ángel evoca también los pasajes de Isaías (66, 7-11), Zacarías (9, 9) y Sofonías (3, 14-17) que hablan de la “Hija de Sión”, es decir, Israel que espera con gozo la llegada de su Señor. La elección de la expresión “cubrirá con su sombra” (Lc 1, 35) (*episkiasei*) para describir la acción del Espíritu Santo en la concepción virginal evoca los querubines que cubren con su sombra el Arca de la Alianza (Ex 25, 20), la presencia de Dios que cubre con su sombra el tabernáculo (Ex 40, 35), y la presencia del Espíritu sobre las aguas en la creación (Gn 1, 2). En la Visitación, el cántico de María (*magnificat*) refleja el cántico de Ana (1 Sam 2, 1-10), extendiendo su alcance de tal modo que María llega a ser la que habla por todos los pobres y oprimidos que esperan que se restablezca el reino de justicia de Dios. Justamente en el saludo de Isabel la madre recibe una bendición propia, distinta de la de su hijo (1, 42), también en el *Magnificat* María

predice que “me llamarán bienaventurada todas las generaciones” (1, 48). Este texto proporciona la base escriturística para una adecuada devoción a María, aunque nunca separada de su papel de madre del Mesías.

16. En la historia de la anunciación el ángel llama a María “llena de gracia” (en griego *kecharitomene*, un participio de perfecto que significa “la que ha sido y permanece dotada de gracia) de un modo que implica una santificación anterior por la gracia divina con vistas a su llamada. El anuncio del ángel conecta el ser de Jesús “santo” e “Hijo de Dios” con su concepción por el Espíritu Santo (1, 35). La concepción virginal apunta entonces a la filiación divina del Salvador que nacerá de María. El niño aún no nacido es descrito por Isabel como el Señor: “¿de dónde a mí que venga a verme la madre de mi Señor” (1, 43). El modelo trinitario de acción divina en estas escenas es impresionante: la encarnación del hijo es iniciada por la elección del Padre de la Santísima Virgen y es mediada por el Espíritu Santo. Igualmente impresionante es el *fiat* de María, su ‘Amén’ dado en fe y libertad a la Palabra poderosa de Dios comunicada por el ángel (1, 38).

17. En la narración de Lucas del nacimiento de Jesús, la alabanza ofrecida a Dios por los pastores es el paralelo de la adoración de los Magos del niño en el relato de Mateo. De nuevo, es ésta la escena que constituye el centro tranquilo en el corazón de la historia del nacimiento: “encontraron a María y a José y al niño acostado en el pesebre” (Lc 2, 16). De acuerdo con la ley de Moisés el niño es circuncidado y presentado en el Templo. En esta ocasión, Simeón tiene una palabra especial de profecía para la madre del Cristo-niño, la de que “una espada te atravesará el alma” (Lc 2, 34-35). A partir de este punto el peregrinaje de fe de María lleva a los pies de la cruz.

La Concepción virginal

18. La iniciativa divina en la historia humana es proclamada en la buena nueva de la concepción virginal por medio de la acción del Espíritu Santo (Mt 1, 20-23; Lc 1, 34-35). La concepción virginal puede aparecer en primer lugar como una ausencia, es decir, la ausencia de un padre humano. Esto

es en realidad, no obstante, un signo de la presencia y acción del Espíritu. La fe en la concepción virginal es una primera tradición cristiana adoptada y desarrollada independientemente por Mateo y Lucas³. Para los creyentes cristianos, es un signo elocuente de la filiación divina de Cristo y de una nueva vida por el Espíritu. La concepción virginal apunta también al nuevo nacimiento de cada cristiano como hijo adoptivo de Dios. Cada uno “nace de nuevo de agua y de Espíritu” (Jn 3, 3-5). Vista a esta luz, la concepción virginal, lejos de ser un milagro aislado, es una expresión poderosa de lo que la Iglesia cree sobre su Señor, y sobre nuestra salvación.

María y la verdadera familia de Jesús

19. Tras estas historias de nacimiento, produce una cierta sorpresa leer el episodio narrado en los tres evangelios sinópticos, que plantea la cuestión de la verdadera familia de Jesús. Marcos nos dice que “la madre y los hermanos de Jesús” (Mc 3, 31) han llegado y están fuera esperando hablar con Él⁴. Jesús, en su respuesta, se distancia de su familia natural; habla de los que están reunidos en torno a él, su ‘familia escatológica’, “el que cumple la voluntad de Dios” (3,

3 Dada su fuerte matriz judía en las versiones de Lucas y Mateo, no es plausible una apelación a las analogías con la mitología pagana o con la exaltación de la virginidad sobre el matrimonio para explicar el origen de las tradiciones. Ni tampoco es la idea de una concepción virginal tal como deriva de una lectura muy literal del texto griego de Isaías 7, 14 (LXX), porque no es ésta la manera en que la idea es introducida en la narración de Lucas. Más aún, la sugerencia que dio origen a ésta como respuesta a la acusación de ilegitimidad dirigida a Jesús es inverosímil, así como la de que esta acusación podría igualmente haber surgido porque se sabía que había algo inusual en torno al nacimiento de Jesús (cf. Mc 6, 3; Jn 8, 41) y a causa de la reclamación de la Iglesia sobre su concepción virginal.

4 Aunque la palabra hermano normalmente denota un hermano de sangre, el griego *adelphos*, como el hebreo *‘ah*, pueden tener un significado más amplio de pariente, o familiar (p.e. Gn 29, 12 LXX) o hermanastro (p.e. Mc 6, 17ss). Los familiares que no son hermanos pueden estar incluidos en este uso del término en Marcos. María no tuvo una familia extensa: se menciona a su hermana en Juan 19, 25 y su pariente Isabel en Lucas 1, 36. En la Iglesia primitiva se dieron diferentes explicaciones a las referencias a los ‘hermanos’ de Jesús, bien como hermanastros o primos.

35). Para Marcos, la familia natural de Jesús, incluyendo a su propia madre, parece, en este pasaje, que no ha comprendido la verdadera naturaleza de su misión. Pero está será también el caso con sus discípulos (p.e. 8, 33-35; 9, 30-33; 10, 35-40). Marcos indica que el crecimiento en comprensión es inevitablemente lento y penoso, y que la fe genuina en Cristo no se consigue hasta el encuentro con la cruz y el sepulcro vacío.

20. En Lucas, se elude el fuerte contraste entre la actitud hacia Jesús de su familia natural y escatológica (Lc 8, 19-21). En una escena posterior (11, 27-28) la mujer que en el camino lanza una bendición sobre su madre, “Dichoso el seno que te llevó y los pechos que te criaron”, es corregida: “Dichosos mas bien los que oyen la palabra de Dios y la guardan”. Sin embargo esta forma de bendición, como la ve Lucas, incluye en definitiva a María que desde el comienzo de su narración, se lee que dejó que todo en su vida sucediera según la palabra de Dios (1, 38).

21. En su segundo libro, los Hechos de los Apóstoles, Lucas señala que entre la ascensión del Señor resucitado y la fiesta de Pentecostés los apóstoles estaban reunidos en Jerusalén “en compañía de algunas mujeres, y de María, la madre de Jesús y de sus hermanos” (Hech 1, 14). María que fue receptiva a la acción del Espíritu de Dios en el nacimiento del Mesías (Lc 1, 35-38) es aquí parte de la comunidad de discípulos que esperan en oración la efusión del Espíritu en el nacimiento de la Iglesia.

María en el Evangelio de Juan

22. María no es mencionada explícitamente en el Prólogo del Evangelio de Juan. No obstante, algo del significado de su papel en la historia de la salvación puede discernirse por su colocación en el contexto de las verdades consideradas teológicas que el evangelista articula en la exposición de la buena nueva de la encarnación. El énfasis teológico sobre la iniciativa divina, que en las narraciones de Mateo y Lucas es expresado en la historia del nacimiento de Jesús, encuentra un paralelo en el Prólogo de Juan en el énfasis de la voluntad predestinadora y la gracia de Dios por la que todos aquellos que han llegado a un nuevo nacimiento se dice que

han nacido “no de sangre, ni de deseo de carne, ni de deseo de hombre, sino que nacieron de Dios” (1, 13). Estas son palabras que podrían aplicarse al nacimiento de Jesús.

23. En dos momentos importantes de la vida pública de Jesús, el comienzo (las bodas de Caná) y el fin (la Cruz), Juan señala la presencia de la madre de Jesús. Los dos son momentos de necesidad: el primero aparentemente más trivial, pero de un profundo nivel de anticipación simbólica del segundo. Juan da una posición preeminente en su Evangelio a las bodas de Caná (2, 1-12) colocándolo al comienzo (*arché*) de los signos de Jesús. La narración subraya el nuevo vino que Jesús trae, simbolizando la fiesta del matrimonio escatológico de Dios con su pueblo y el banquete mesiánico del Reino. La historia comporta principalmente un mensaje escatológico: Jesús revela su gloria mesiánica a los discípulos y ellos creen en él (2, 11).

24. La presencia de la ‘madre de Jesús’ es mencionada al comienzo de la historia: tiene un papel distintivo en el desarrollo de la narración. María parece haber sido invitada y está presente por derecho propio, no con “Jesús y sus discípulos” (2, 1-2). Jesús está inicialmente presente como parte de la familia de su madre. En el diálogo entre ellos cuando el vino se acaba, Jesús parece en un primer momento negarse al requerimiento de María, pero al final accede a él. Esta lectura de la narración, no obstante, permite una profunda lectura simbólica del acontecimiento. En las palabras de María: “no tienen vino”, Juan le atribuye la expresión no tanto de una deficiencia en la preparación de la boda, como del anhelo de salvación de todo el pueblo de la alianza, que tiene agua para la purificación pero le falta el vino gozoso del reino mesiánico. En su respuesta, Jesús comienza poniendo en cuestión su anterior relación con su madre (“¿Qué tengo yo contigo, mujer?”) que implica que ha tenido lugar un cambio. No se dirige a María como ‘madre’ sino como ‘mujer’ (cf. Jn 19, 26). Jesús no ve ya su relación con María como una relación terrenal.

25. La respuesta de María, dar instrucciones a los criados para “haced lo que él os diga” (2, 5), es sorprendente; ella no es la encargada de la fiesta (cf. 2, 8). Su papel inicial como madre de Jesús ha cambiado radicalmente. Ella se ve a sí misma ahora como un creyente dentro de la comunidad

mesiánica. A partir de este momento, se compromete totalmente con el Mesías y su palabra. Una nueva relación resulta, indicada por el cambio en el orden de los personajes principales al final de la historia: “Después bajó a Cafarnaún con su madre y sus hermanos y sus discípulos” (2, 12). El relato de Caná comienza situando a Jesús dentro de la familia de María, su madre; a partir de ahora, María es parte de “la compañía de Jesús”, su discípula. Nuestra lectura de este pasaje refleja la comprensión de la Iglesia del papel de María: ayudar a los discípulos a llegar a su hijo, Jesucristo, y a “haced lo que él os diga”.

26. La segunda mención de Jesús de la presencia de María tiene lugar en la hora decisiva de la misión mesiánica de Jesús, su crucifixión (19, 25-27). Permaneciendo con otros discípulos junto a la cruz, María participa en el sufrimiento de Jesús, quien en su último momento le dirige una palabra especial, “Mujer, ahí tienes a tu hijo”, y al discípulo amado, “ahí tienes a tu madre”. No puede menos de conmovernos que, aún en el momento de su muerte, Jesús se interese por el bienestar de su madre, mostrando su afecto filial. Esta lectura superficial de nuevo nos invita a una lectura simbólica y eclesial de la rica narración de Juan. Estos últimos mandatos de Jesús antes de su muerte revelan una comprensión más allá de su referencia primaria a María y al “discípulo amado” como individuos. Los papeles recíprocos de la mujer y el discípulo están referidos a la identidad de la Iglesia. En otro lugar en Juan, el discípulo amado es presentado como el discípulo modelo de Jesús, el que está más cerca de él, el que nunca lo abandona, el objeto del amor de Jesús, y el testigo siempre fiel (13, 25; 19, 26; 20, 1-10; 21, 20-25). Entendidas en términos de discipulado, las palabras de Jesús al morir dan a María un papel maternal en la Iglesia y anima a la comunidad de discípulos a abrazarla como su madre espiritual.

27. Una comprensión colectiva de ‘mujer’ llama constantemente a la Iglesia a contemplar a Cristo crucificado y llama a cada cristiano a cuidar a la Iglesia como madre. Quizá aquí se encuentra implícita una tipología María-Eva; del mismo modo que la primera ‘mujer’ fue sacada de la costilla de Adán (Génesis 2, 22; *pleura* en los LXX) y llegó a ser la madre de todos los vivientes (Gn 3, 20), así la ‘mujer’ María es, a nivel espiritual, la madre de todos los que obtienen la verdadera

vida del agua y la sangre que brotan del costado (*pleura* en los LXX, literalmente ‘costilla’) de Cristo (19, 34) y del Espíritu que exhaló de su sacrificio triunfante (19, 20; cf. 1 Jn 5, 8). En estas lecturas simbólica y colectiva, imágenes para la Iglesia, María y el discipulado interactúan uno con otro. María es vista como la personificación de Israel, dando ahora a luz a la comunidad cristiana (cf. Is 54, 1; 66, 7-8) como antes había dado a luz al Mesías (cf. Is 7, 14). Cuando el relato de Juan sobre María al comienzo y al final del ministerio de Jesús es visto a esta luz, es difícil hablar de la Iglesia sin pensar en María, la Madre del Señor, como su arquetipo y su primera realización.

La mujer en Apocalipsis 12

28. En un lenguaje altamente simbólico, lleno de las imágenes de la Escritura, el vidente del Apocalipsis describe la visión de un signo en el cielo que incluye una mujer, un dragón, y el hijo de la mujer. La narración de Apocalipsis 12 sirve para asegurar al lector la victoria última de todos los fieles de Dios en tiempos de persecución y lucha escatológica. En el curso de la historia, el símbolo de la mujer ha llevado a una gran variedad de interpretaciones. Muchos estudiosos aceptan que el significado primero de la mujer es colectivo: el pueblo de Dios, esto es Israel, la Iglesia de Cristo, o ambos. Además el estilo narrativo del autor sugiere que ‘la pintura plena’ de la mujer se alcanza sólo al final del libro, cuando la Iglesia de Cristo se convierte en la Nueva Jerusalén (Apoc 21, 1-3). Las perturbaciones actuales de la comunidad del autor se sitúan en el marco de la historia como un todo, que es la escena de la lucha permanente entre el fiel y sus enemigos, entre el bien y el mal, entre Dios y Satán. La imagen del vástago nos recuerda la lucha en Génesis 3, 15 entre la serpiente y la mujer, entre la descendencia de la serpiente y la de la mujer⁵.

5 El texto hebreo de Génesis 3, 15 habla de enemistad entre la serpiente y la mujer, y entre la descendencia de ambas. El pronombre personal (hu’) en las palabras dirigidas a la serpiente, “aplastará tu cabeza” es masculino. En la traducción griega usada por la Iglesia primitiva (LXX), no obstante, el pronombre personal *autos* no puede referirse a la descenden-

29. Dada esta primera interpretación eclesial de Apocalipsis 12, ¿es todavía posible encontrar en ella una referencia secundaria a María? El texto no identifica explícitamente a la mujer con María. Se refiere a la mujer como madre del “hijo varón que “gobernará todas las naciones con cetro de hierro”, cita del Salmo 2 aplicada en el Nuevo Testamento tanto al Mesías como al pueblo fiel de Dios (cf. Hb 1, 5; 5, 5; Hech 13, 33 con Apoc 2, 27). En vista de esto, algunos escritores patristicos llegaron a pensar en la madre de Jesús cuando leían este capítulo⁶. Dado el lugar del libro del Apocalipsis dentro del canon de la Escritura, en el que las diferentes imágenes bíblicas se entrelazan, surge la posibilidad de una interpretación más explícita, tanto individual como colectiva, de Apocalipsis 12, iluminando el lugar de María y la Iglesia en la victoria escatológica del Mesías.

Reflexión escriturística

30. El testimonio escriturístico emplaza a todos los creyentes de cada generación a llamar a María ‘bienaventurada’; esta mujer judía de estatus humilde, esta hija de Israel que vive en la esperanza de justicia para los pobres, a la que Dios ha concedido su gracia y elegido para llegar a ser la madre virgen de su Hijo por la acción del Espíritu Santo. Tenemos que bendecirla como la ‘sierva del Señor’ que dio su asentimiento incondicional al cumplimiento del plan salvador de Dios, como la Madre que sopesaba todas las cosas en su corazón, como la refugiada que busca asilo en una tierra extranjera, como la madre traspasada por el sufrimiento inocente de su propio hijo, y como la mujer que Jesús confió a sus ami-

cia (neutro: *to sperma*), sino que debe referirse a un individuo masculino que podría ser el Mesías, nacido de una mujer. La vulgata traduce mal la clausula como *ipsa conteret caput tuum* (“ella aplastará tu cabeza”). Este pronombre femenino apoya una lectura de este pasaje como referido a María, que llegó a ser tradicional en la Iglesia latina. La Neo-Vulgata (1986) vuelve al neutro *ipsum*, que remite a *semen illius*: “*Inimicitias ponam inter te et mulierem et semen tuum et semen illius; ipsum conteret caput tuum et tu conteres calcaneum eius*”.

6 Cf. Epifanio de Salamina († 402), *Panarion* 78,11; Quodvultdeus (†454) *Sermones de Symbolo* III, 1.4-6; Oecumenius († c.550) *Commentarius in Apocalypsin* 6.

gos. Somos uno con ella y los apóstoles, cuando oran por la efusión del Espíritu sobre la Iglesia naciente, la familia escatológica de Cristo. Y podemos incluso vislumbrar en ella el destino final del pueblo de Dios de participar en la victoria de su hijo sobre los poderes del mal y la muerte.

B. *María en la tradición cristiana*

Cristo y María en la tradición antigua común

31. En la Iglesia primitiva, la reflexión sobre María sirvió para interpretar y salvaguardar la Tradición apostólica centrada en Jesucristo. El testimonio patristico de María como 'portadora de Dios' (*Theotókos*) surgió de la reflexión sobre la Escritura y la celebración de las fiestas cristianas, pero su desarrollo se debía principalmente a las primeras controversias cristológicas. En el crisol de estas controversias de los cinco primeros siglos, y su resolución en sucesivos Concilios ecuménicos, la reflexión sobre el papel de María en la encarnación forma parte integral de la articulación de la fe ortodoxa en Jesucristo, verdadero Dios y verdadero hombre.

32. En la defensa de la humanidad verdadera de Cristo, y contra el Docetismo, la Iglesia primitiva subrayó el nacimiento de Jesús de María. Éste no 'parece' que sea humano; no descendió del cielo en un 'cuerpo celestial', ni cuando nació 'pasó simplemente a través' de su madre. Al contrario, María dio a luz a su hijo de su propia sustancia. Para Ignacio de Antioquía († c. 110) y Tertuliano († c.225), Jesús es plenamente humano, porque 'nació verdaderamente' de María. En palabras del Credo Niceno-constantinopolitano (381), "se encarnó del Espíritu Santo y la Virgen María y se hizo hombre". La definición de Calcedonia (451) reafirmando este credo, atestigua que Cristo es "consustancial con el Padre en cuanto a su divinidad y consustancial con nosotros en cuanto a su humanidad". El Credo de s. Atanasio confiesa aún más concretamente que él es "hombre, de la sustancia de su Madre". Esto lo afirman juntos Anglicanos y Católicos.

33. En la defensa de su verdadera divinidad, la Iglesia primitiva subrayó la concepción virginal de Jesucristo. Según los Padres, esta concepción por el Espíritu Santo da testimo-

nio del origen divino de Cristo y la identidad divina. El Único nacido de María es el Hijo eterno de Dios. Los Padres Occidentales y Orientales –como Justino († c.150), Ireneo († c.202), Atanasio (†373), y Ambrosio († 397) comentaron esta enseñanza del Nuevo Testamento en términos del Génesis 3 (María es el antitipo de ‘la virgen Eva’) e Isaías 7, 14 (ella cumple la visión del profeta y da a luz al “Dios con nosotros”). Apelaban a la concepción virginal para defender tanto la divinidad del Señor como el honor de María. Como confiesa el Credo de los Apóstoles: Jesucristo fue “concebido por el Espíritu Santo y nacido de la Virgen María”. Esto lo afirman juntos Anglicanos y Católicos.

34. El título de María *Theotókos* era formalmente invocado para salvaguardar la doctrina ortodoxa de la unidad de la persona de Cristo. Este título ha sido utilizado en las Iglesias bajo la influencia de Alejandría al menos desde los tiempos de la controversia arriana. Dado que Jesús es “Dios verdadero de Dios verdadero”, como declaró el Concilio de Nicea (325), estas Iglesias concluyeron que su madre, María, puede ser justamente llamada la ‘portadora de Dios’. No obstante, las Iglesias bajo la influencia de Antioquía, conscientes de la amenaza que el Apolinarismo suponía para la fe en la plena humanidad de Cristo, no adoptaron inmediatamente este título. El debate entre Cirilo de Alejandría († 444) y Nestorio († 455), patriarca de Constantinopla, que se había formado en la escuela Antioquena, revelaron que el problema real en la cuestión del título de María era la unidad de la persona de Cristo. El subsiguiente Concilio de Efeso (431) utilizó *Theotókos* (literalmente ‘portadora de Dios’, en latín *Deipara*) para afirmar la unicidad de la persona de Cristo al identificar a María como la Madre de Dios, el Verbo encarnado⁷. La norma de fe en esta materia encuentra expresión más precisa en la definición de Calcedonia: “El Único y mismo Hijo...engendrado del Padre antes de los siglos en cuanto a la divinidad, y el mismo, en los últimos días, por nosotros y por

7 El Concilio aprobó solemnemente el contenido de la segunda Carta de Cirilo a Nestorio: “No es que un hombre corriente haya nacido primero de la santa Virgen y sobre él haya descendido a continuación la Palabra; lo que decimos es esto: estando unida con la carne desde el vientre, la Palabra ha nacido en la carne... por eso los Santos Padres se atrevieron a llamar a la Virgen *Theotokos*”.

nuestra salvación, engendrado de María Virgen, *Theotókos*, en cuanto a la humanidad”. Al recibir el Concilio de Efeso y la definición de Calcedonia, Anglicanos y Católicos confiesan juntos a María como *Theotókos*.

La celebración de María en las antiguas tradiciones comunes

35. En los primeros siglos, la comunión en Cristo incluía un fuerte sentido de la presencia viva de los santos como una parte integrante de la experiencia espiritual de las Iglesias (Hb 12, 1, 22-24; Apoc 6, 9-11; 7; 8, 3-4). Dentro de la ‘nube de testigos’, la Madre del Señor puede ser vista como ocupando un lugar especial. Los temas desarrollados a partir de la Escritura y en la reflexión devota revelan una profunda conciencia del papel de María en la redención de la humanidad. Estos temas incluyen a María como contrapartida de Eva y como tipo de la Iglesia. La respuesta del pueblo cristiano, al reflexionar sobre estos temas, encuentra expresión de devoción tanto en la oración pública como en la privada.

36. Los exegetas se han complacido en trazar la imagen-femenina de las Escrituras para contemplar el significado de la Iglesia y de María. Padres tan tempranos como el mártir Justino († c. 150) e Ireneo († c. 202), al reflexionar sobre textos como Génesis 3 y Lucas 1, 26-38, desarrollaron, junto a la antítesis de Adán/Nuevo Adán, la de Eva/Nueva Eva. Del mismo modo que Eva es asociada a Adán como causante de nuestra derrota, María es asociada a su Hijo en la victoria sobre el antiguo enemigo (cf. Gn 3, 15, vide supra nota 4); la desobediencia de la ‘virgen’ Eva tiene como resultado la muerte; la obediencia de la virgen María abre el camino hacia la salvación. La nueva Eva participa en la victoria del Nuevo Adán sobre el pecado y la muerte.

37. Los Padres presentaron a María la Virgen Madre como un modelo de santidad para las vírgenes consagradas, y enseñaron insistentemente que ella permaneció ‘siempre Virgen’⁸. En su reflexión, la virginidad era entendida no sólo

8 El Libro de León, que fue decisivo para el resultado del Concilio de Calcedonia (451), afirma que Cristo “fue concebido por el Espíritu

como integridad física, sino como una disposición interior de apertura, obediencia, y fidelidad firme a Cristo que es modelo de discípulo cristiano y lleva a la plenitud espiritual.

38. En esta comprensión patristica, la virginidad de María estaba estrechamente relacionada con su santidad. Aunque algunos exegetas primitivos pensaron que María no estuvo totalmente libre de pecado⁹, Agustín (†430) es un testimonio de la resistencia de hablar de algún pecado en ella en ese mismo tiempo.

“Debemos exceptuar a la santísima Virgen María, en relación con la cual deseo que no surja la cuestión cuando se plantea el tema de los pecados, por honor del Señor; porque por Él nosotros conocemos que la abundancia de gracia que supera todo pecado fue conferida de modo particular sobre aquella que tuvo el mérito de concebirlo y llevarlo, quien sin duda no tuvo pecado” (*De natura et gratia* 36. 42).

Otros Padres de Oriente y Occidente, apelando al saludo evangélico (Lc 1, 28) y la respuesta de María (Lc 1, 38), sostienen el punto de vista de que María fue llena de gracia desde su origen como anticipación de su vocación única como Madre del Señor. Durante el siglo V la aclamaron como una nueva creación: intachable, inmaculada, “santa en cuerpo y alma” (Teodoto de Ancira, *Homilía* 6, 11: † antes de 446). En el

Santo en el vientre de la Virgen María, que lo dio a luz sin perder su virginidad, del mismo modo que lo concibió sin perder su virginidad” DS 291). De modo similar Atanasio habla en *De Virginitate* (Le Muséon 42: 244. 248) de María, que... permaneció virgen hasta el final [como modelo para todos los que vienen después de ella]. Cf. Juan Crisóstomo (†470) *Homilía sobre Mateo* 5, 3. El primer Concilio Ecuménico en usar el término *Aeiparthenos* (*semper virgo*) fue el segundo Concilio de Constantinopla (553). Esta designación está ya implícita en la clásica formulación occidental de la *virginitas* de María *ante partum, in partu, post partum*. Esta tradición aparece permanentemente en la Iglesia occidental desde Ambrosio en adelante. Como escribió Agustín, “lo concibió virgen, dio a luz virgen, permaneció virgen” (*Sermo* 51, 18; cf. *Sermo* 196, 1).

9 Así Ireneo la critica por su excesiva precipitación en Caná, “pretendiendo empujar a su hijo a realizar el milagro antes de que hubiera llegado la hora” (*Adversus Haereses* III. 16.7); Orígenes habla de su vacilación en la fe ante la cruz, “así también ella podría tener algún pecado por el que Cristo murió” (*Homilía in Lucam* 17, 6). Sugerencias como éstas se encuentran en los escritos de Tertuliano, Ambrosio y Juan Crisóstomo.

siglo VI, se puede encontrar en Oriente el título *panagia* ('toda santa').

39. Tras el debate cristológico en los concilios de Efeso y Calcedonia, floreció la devoción a María. Cuando el Patriarca de Antioquía negó a María el título de *Theotókos*, el emperador León I (457-474) ordenó al patriarca de Constantinopla insertar este título en la plegaria eucarística en Oriente. Durante el siglo VI, la conmemoración de María como 'portadora de Dios' se hizo universal en las plegarias eucarísticas de Oriente y Occidente (con la excepción de la Iglesia Asiria de Oriente). Textos e imágenes que celebran la santidad de María se multiplicaron en la poesía y los cantos litúrgicos, tales como el *Acacistos*, un himno escrito probablemente inmediatamente después de Calcedonia y todavía cantado en la Iglesia oriental. Una tradición de oración con María y de alabanza a ésta se estableció así gradualmente. Ésta ha sido asociada desde el siglo IV, especialmente en Oriente, con la súplica de su protección¹⁰.

40. Tras el Concilio de Efeso, las Iglesias comienzan a ser dedicadas a María y las fiestas en su honor comienzan a celebrarse en días particulares en esas Iglesias. Promovidas por la piedad popular y gradualmente adoptadas por las Iglesias locales, las fiestas que celebran la concepción de María (8/9 diciembre), el nacimiento (8 septiembre), presentación (21 noviembre), y dormición (15 agosto) reflejaban las conmemoraciones de acontecimientos en la vida del Señor. Se inspiraban en las escrituras canónicas y también en narraciones apócrifas de la vida de María y su dormición. Una fiesta de la concepción de María puede datarse en Oriente a finales del

10 Un testimonio de la invocación de María es el primitivo texto conocido tradicionalmente como *Sub tuum praesidium*: "Sub tuum praesidium confugimus, sancta Dei genitrix: nostras deprecationes ne despicias in necessitatibus: sed a periculis cunctis libera nos semper. Virgo gloriosa et benedicta". (Cf. O. Stegemüller, *Sub tuum praesidium. Bemerkungen zur ältesten Überlieferung*, en: ZKTh 74 [1952], pp. 76-82 [77]. Este texto con dos cambios es utilizado hasta el día de hoy en la tradición litúrgica griega; versiones de esta oración aparecen también en las liturgias ambrosiana, romana, bizantina y copta. Una versión inglesa familiar es: "We fly to the protection, O holy Mother of God; despise not our petitions in our necessities but deliver us from all dangers, O ever glorious and blessed Virgin".

siglo VII, y fue introducida en la Iglesia occidental a través del sur de Inglaterra a principios del siglo XI. Se inspiraba en la devoción popular expresada en el Protoevangelio de Santiago del siglo II, y era un paralelo de la fiesta dominical de la anunciación y de la fiesta de la concepción de Juan el Bautista. La fiesta de la dormición de María data de finales del siglo VI, pero estaba influida por las narraciones legendarias del final de la vida de María que circulaban ya ampliamente. En Occidente, las más influyentes son el *Transitus Mariae*. En Oriente la fiesta era conocida como 'la dormición', que implicaba su muerte pero no excluía el hecho de haber sido llevada al cielo. En Occidente el término usado era 'asunción', que subrayaba el hecho de haber sido llevada al cielo pero no excluía la posibilidad de su muerte. La fe en su ascensión se fundaba en la promesa de la resurrección de la muerte y el reconocimiento de la dignidad de María como *Theotókos* y 'siempre virgen', unida a la convicción de que quien había dado a luz la Vida debería estar asociada a la victoria de su hijo sobre la muerte y la glorificación de su Cuerpo, la Iglesia.

El crecimiento de la doctrina y devoción marianas en la Edad Media

41. La difusión de estas fiestas de María dio origen a homilías en las que los predicadores ahondaban en las Escrituras, buscando tipos y motivos para iluminar el lugar de la Virgen en la economía de la salvación. Durante la alta Edad Media un énfasis creciente en la humanidad de Cristo armonizaba con la atención a las virtudes ejemplares de María. Bernardo, por ejemplo, articula este énfasis en sus homilías. La meditación sobre la vida de Cristo y María se hace cada vez más popular y da origen al desarrollo de prácticas de devoción tales como el rosario. Las pinturas, esculturas y vidrieras de la alta y tardía Edad Media proporcionaron a esta devoción inmediatez y color.

42. Durante estos siglos se produjo un cambio de énfasis en la reflexión teológica sobre María. Los Teólogos de la alta Edad Media desarrollaron la reflexión patristica sobre María como un 'tipo' de la Iglesia, y también como la Nueva Eva, de modo que la asociaron más estrechamente con Cristo en la obra permanente de la redención. El centro de atención de

los creyentes giró de María como representante de la Iglesia fiel, y también de la humanidad redimida, a María como dispensadora de las gracias de Cristo al creyente. Los teólogos escolásticos desarrollaron en Occidente un cuerpo cada vez más elaborado de doctrina sobre María por derecho propio. Gran parte de esta doctrina nacía de la especulación sobre la santidad y santificación de María. Las cuestiones sobre esto estaban influidas no sólo por la teología escolástica de la gracia y el pecado original, sino también por presupuestos relativos a la procreación y a la relación entre alma y cuerpo. Por ejemplo, si había sido santificada en el vientre de su madre, más perfectamente que Juan el Bautista y Jeremías, algunos teólogos pensaron que el momento preciso de su santificación tenía que estar determinado por la comprensión corriente de cuando el 'alma racional' era infundida en el cuerpo. Los desarrollos teológicos en la doctrina occidental de la gracia y el pecado suscitaron otras cuestiones: ¿cómo podría María estar libre de todo pecado, incluido el original, sin poner en peligro el papel de Cristo como salvador universal? La reflexión especulativa llevó a intensas discusiones sobre cómo la gracia redentora de Cristo puede haber preservado a María del pecado original. La mesurada teología de la santificación de María que se encuentra en la *Summa Theologiae* de Tomás de Aquino, y el sutil razonamiento de Duns Scoto sobre María, fueron desplegados en extensas controversias sobre si María era inmaculada desde el primer momento de su concepción.

43. En la tardía Edad Media, la teología escolástica se desarrolló cada vez más separada de la espiritualidad. Cada vez menos arraigados en la exégesis escriturística, los teólogos se apoyaron en la probabilidad lógica para establecer sus posiciones, y los Nominalistas especularon sobre lo que podría haber sido hecho por el poder y la voluntad absolutos de Dios. La espiritualidad, en tensión creativa con la teología, enfatizó la afectividad y experiencia personal. En la religión popular, María llegó a ser vista en general como una intermediaria entre Dios y la humanidad, e incluso como una hacedora de milagros con poderes que se acercaban a los divinos. Esta piedad popular en su momento influyó en las opiniones teológicas de aquellos que han crecido con ella y que por consiguiente han elaborado una razón teológica para la florida devoción mariana de la tardía Edad Media.

De la Reforma hasta hoy

44. Un poderoso impulso para la Reforma a comienzos del siglo XVI fue una amplia reacción contra las prácticas de devoción que se acercaban a María como una mediadora junto con Cristo, o a veces incluso en su lugar. Estas devociones exageradas, en parte inspiradas por presentaciones de Cristo como juez inaccesible tanto como Redentor, fueron agudamente criticadas por Erasmo y Tomás Moro y decisivamente rechazadas por los Reformadores. Junto con una radical re-recepción de la Escritura como la piedra de toque fundamental de la revelación divina, hubo una re-recepción por parte de los Reformadores de la creencia de que Jesucristo es el único mediador entre Dios y la humanidad. Esto entrañaba un rechazo de los abusos reales y percibidos en torno a la devoción a María. Esto llevó también a una pérdida de algunos aspectos positivos de devoción y la disminución de su lugar en la vida de la Iglesia.

45. En este contexto, los Reformadores ingleses siguieron recibiendo la doctrina de la Iglesia antigua con relación a María. Su enseñanza positiva sobre María se concentró en su papel en la Encarnación: se resume en su aceptación de ella como la *Theotókos*, porque esto aparecía en la Escritura y de acuerdo con la Tradición antigua común. Siguiendo las tradiciones de la Iglesia primitiva y otros Reformadores como Martín Lutero, los reformadores ingleses tales como Latimer (*Works* 2, 105), Cranmer (*Works* 2, 60; 2, 88), y Jewel (*Works* 3, 440-441.), aceptaban que María era 'siempre Virgen'. Siguiendo a Agustín, mostraban una reticencia a afirmar que María era 'pecadora'. Su principal preocupación era subrayar la condición única de 'sin pecado' de Cristo y la necesidad de toda la humanidad, incluida María, de un Salvador (cf. Lc 1, 47). Los Artículos de fe IX y XV afirmaban la universalidad de la condición pecadora humana. No afirmaban ni negaban la posibilidad de que María haya sido preservada por la gracia de la participación en esta condición humana general. Es de señalar que el *Libro de Plegaria común* en la colecta y el prefacio de Navidad se refiere a María como 'una virgen pura'.

46. Desde 1561, el calendario de la Iglesia de Inglaterra (que fue reproducido en 1662 en el *Libro de la Plegaria*

Común) contenía cinco fiestas asociadas a María: Concepción de María, Nacimiento de María, Anunciación, Visitación y Purificación/Presentación. No aparecía, sin embargo, ya la fiesta de la Asunción (15 de agosto): no sólo porque se entendía como carente de garantía escriturística, sino también porque se veía como una exaltación de María a expensas de Cristo. La liturgia anglicana, como está expresada en los sucesivos Libros de la Plegaria Común (1549, 1552, 1559, 1662) cuando menciona a María, da preferencia a su papel como la ‘virgen pura’ de cuya sustancia el Hijo tomó naturaleza humana (cf. Artículo II). A pesar de la disminución de la devoción a María en el siglo XVI la reverencia por ella perduró en el uso continuado del *Magnificat* en la Plegaria de la tarde, y la dedicación no cambiada de las antiguas Iglesias y Capillas marianas. En el siglo XVII escritores tales como Lancelot Andrewes, Jeremy Taylor y Thomas Ken recuperaron de la tradición patristica una mayor valoración del lugar de María en las oraciones del creyente y de la Iglesia. Por ejemplo, Andrewes en sus *Preces privatae* se apropió de las liturgias orientales cuando mostró una entusiasta devoción mariana “conmemorando la siempre santa, inmaculada, más que bendita madre de Dios y siempre virgen María”. Esta reapropiación puede rastrearse en el siglo siguiente, y en el Movimiento de Oxford del siglo XIX.

47. En la Iglesia católica, el crecimiento permanente de la doctrina y devoción marianas, aunque moderado por los decretos de reforma del Concilio de Trento (1545-63), sufrió también la influencia distorsionante de la polémica Protestante-Católica. Ser católico se identificó por un énfasis en la devoción a María. La profundidad y popularidad de la espiritualidad mariana en el siglo XIX y en la primera mitad del siglo XX contribuyó a la definición de los dogmas de la Inmaculada Concepción (1854) y de la Asunción (1950). Por otra parte, la omnipresencia de esta espiritualidad comenzó a producir críticas dentro y fuera de la Iglesia católica e inició un proceso de re-recepción. Esta re-recepción era evidente en el Concilio Vaticano II que, en consonancia con las renovaciones bíblica, patristica y litúrgica, y con la preocupación por las sensibilidades ecuménicas, optó por no redactar un documento específico sobre María, e integrar la doctrina sobre ella en la Constitución sobre la Iglesia, *Lumen Gentium* (1964) –más específicamente en su sección final que describe el

peregrinaje escatológico de la Iglesia (Capítulo VII). El Concilio pretendía “iluminar cuidadosamente la misión de la Bienaventurada Virgen en el misterio del Verbo encarnado y del Cuerpo místico, así como los deberes de los redimidos para con la Madre de Dios, Madre de Cristo y Madre de los hombres, especialmente de los creyentes” (art. 54). *Lumen Gentium* concluye llamando a María señal de esperanza y de alivio para el pueblo peregrino de Dios (art. 68-69). Los Padres del Concilio pretendían conscientemente resistir las exageraciones volviendo al énfasis patrístico y situando la doctrina y la devoción marianas en su propio contexto cristológico y eclesial.

48. Muy pronto, tras el Concilio, enfrentado a un inesperado declive en la devoción a María, el papa Pablo VI publicó una Exhortación Apostólica, *Marialis Cultus* (1974), para eliminar dudas sobre las intenciones del Concilio y fomentar una adecuada devoción mariana. Su revisión del lugar de María en el rito romano revisado mostró que no había sido ‘degradada’ por la renovación litúrgica, sino que la devoción a ésta se sitúa adecuadamente dentro del centro cristológico de la oración pública de la Iglesia. Reflexionó sobre María como “un modelo de las actitudes espirituales con que la Iglesia celebra y vive los misterios divinos” (art. 16). Ella es el modelo para la Iglesia entera, pero también una “maestra de vida espiritual para cada uno de los cristianos” (art. 21). Según Pablo VI, la auténtica renovación de la devoción mariana debe estar integrada en las doctrinas de Dios, de Cristo y de la Iglesia. La devoción a María debe estar en consonancia con las Escrituras y la liturgia de la Iglesia; debe ser sensible a los intereses de otros cristianos y debe afirmar la plena dignidad de la mujer en la vida pública y privada. El papa planteó también precauciones para aquellos que yerran ya sea por exageración o negligencia. Finalmente, recomendó el rezo del *Angelus* y el Rosario como devociones tradicionales que son compatibles con estas normas. En 2002 el papa Juan Pablo II reforzó el centro cristológico del Rosario proponiendo cinco “misterios de luz” partiendo de la narración de los evangelios del ministerio público de Cristo entre su Bautismo y su Pasión. “El Rosario, afirma, aunque claramente mariano en su carácter, está en el corazón de la oración cristocéntrica” (*Rosarium Virginis Mariae* 1).

49. María tiene una nueva preeminencia en el culto anglicano por medio de las renovaciones litúrgicas del siglo XX. En muchos libros de plegaria anglicanos, María es mencionada de nuevo en las plegarias eucarísticas. Más aún, el 15 de agosto ha llegado a ser ampliamente celebrado como una fiesta principal en honor de María, con lecturas de la Escritura, colecta y prefacio propios. Otras fiestas asociadas con María han sido también renovadas, y se han ofrecido recursos litúrgicos para su uso en estas fiestas. Dado el papel definitivo de los textos y prácticas litúrgicas autorizadas en formularios, estos desarrollos son altamente significativos.

50. Los desarrollos anteriores muestran que en las últimas décadas una re-recepción del lugar de María en el culto colectivo ha tenido lugar en la Comunión anglicana. Al mismo tiempo, en *Lumen Gentium* (Cap. VIII) y la Exhortación *Marialis Cultus* la Iglesia católica ha intentado situar la devoción a María dentro del contexto de la enseñanza de la Escritura y la Tradición antigua común. Esto constituye, para la Iglesia católica, una re-recepción de la enseñanza sobre María. La revisión de los calendarios y leccionarios utilizados en nuestras Comuniones, especialmente la provisión litúrgica asociada a las fiestas de María, pone de manifiesto el proceso compartido de re-recepción del testimonio escriturístico sobre su lugar en la fe y la vida de la Iglesia. El creciente intercambio ecuménico ha contribuido al proceso de re-recepción en ambas Comuniones.

51. Las Escrituras nos llevan a orar juntos y bendecir a María como la sierva del Señor; a la que providencialmente preparó, mediante la gracia divina, para que fuera la madre de nuestro Redentor. Su asentimiento incondicional al cumplimiento del plan salvador de Dios puede ser visto como la instancia suprema del 'Amén' de un creyente en respuesta al 'Sí' de Dios. Permanece como modelo de santidad, obediencia y fe para todos los cristianos. Como quien ha recibido la Palabra en su corazón y en su cuerpo, y la ha llevado al mundo, María pertenece a la tradición profética. Estamos de acuerdo en nuestra fe en la Bienaventurada Virgen María como *Theotókos*. Nuestras dos Comuniones son herederas de una rica tradición que reconoce a María como siempre Virgen, y la ve como la Nueva Eva y como un tipo de la Iglesia. Estamos unidos en la oración y la alabanza a María, a quien

todas las generaciones han llamado bienaventurada, en la observancia de sus fiestas y en concederle su honor en la comunión de los santos, y estamos de acuerdo en que María y los santos oran por la Iglesia entera (véase, más adelante, la sección D). En todo esto, vemos a María como inseparablemente vinculada a Cristo y a la Iglesia. Dentro de la amplia consideración del papel de María, nos centramos ahora en la teología de la esperanza y la gracia.

C. María dentro del modelo de gracia y esperanza

52. La participación en la gloria de Dios, a través de la mediación del Hijo, en el poder del Espíritu es el evangelio de la esperanza (cf. 2 Cor 3, 18; 4, 4-6). La Iglesia goza ya de esta esperanza y destino por el Espíritu Santo, que es el 'garante' de nuestra herencia en Cristo (Ef 1, 14, 2 Cor 5, 5). Especialmente para Pablo, lo que significa ser plenamente humano sólo puede ser comprendido rectamente cuando es visto a la luz de lo que tenemos que llegar a ser en Cristo, el 'último Adán', como opuesto a lo que hemos llegado a ser en el viejo Adán (1 Cor 15, 42-49, cf. Rm 5, 12-21). Esta perspectiva escatológica ve la vida cristiana en términos de la visión del Cristo exaltado que guía a los creyentes a abandonar el pecado que obstaculiza (Hb 12, 1-2) y a participar en su pureza y su amor, lo que es posible por su sacrificio expiatorio (1Jn 3, 3; 4, 10). Vemos así la economía de la gracia desde su cumplimiento en Cristo 'hacia atrás' en la historia, más que 'hacia adelante' desde su comienzo en la creación caída hacia el futuro en Cristo. Esta perspectiva ofrece una nueva luz con la que considerar el lugar de María.

53. La esperanza de la Iglesia está basada en el testimonio que ha recibido sobre la gloria presente de Cristo. La Iglesia proclama que Cristo no resucitó sólo corporalmente de la tumba, sino que fue exaltado a la derecha del Padre, para participar en la gloria del Padre (1 Tim 3, 16, 1 Pe 1, 21). Así como los creyentes están unidos a Cristo en el bautismo y participan en los sufrimientos de Cristo (Rm 6, 1-6), participan por el Espíritu en su gloria, y son elevados con él, en anticipación de la revelación final (cf. Rm 8, 7; Ef 2, 6; Col 3, 1). Es el destino de la Iglesia y de sus miembros, los 'santos' elegidos en Cristo "antes de la fundación del mundo", para ser

“santos e irreprochables” y para participar en la gloria de Cristo (Ef 1, 3-5; 5, 27). Pablo habla como si lo hiciera desde el futuro retrospectivamente, cuando dice, “a los que predeterminó, a esos también los llamó; y a los que llamó a esos también los justificó; a los que justificó, a esos también los glorificó” (Rm 8, 30). En los siguientes capítulos de Romanos, Pablo explica este polifacético drama de la elección de Dios en Cristo, teniendo a la vista su fin: la inclusión de los Gentiles, de modo que “todo Israel será salvado” (11, 26).

María en la economía de la gracia

54. En este marco bíblico, hemos considerado de nuevo el lugar distintivo de la Virgen María en la economía de la gracia, como la que llevó a Cristo, el elegido de Dios. La palabra de Dios transmitida por Gabriel se dirige a ella ya como ‘llena de gracia’, invitándola a responder en fe y libertad a la llamada de Dios (Lc 1, 28. 38. 45). El Espíritu obra dentro de ella en la concepción del Salvador, y esta ‘bienaventurada entre las mujeres’ es inspirada para cantar “todas las generaciones me felicitarán”. Visto escatológicamente, María encarna así el ‘Israel elegido’ del que Pablo dice –glorificado, justificado, llamado, predestinado. Éste es el modelo de gracia y esperanza que nosotros vemos presente en la vida de María, que tiene un lugar distintivo en el destino común de la Iglesia como la que llevó en su propia carne ‘al Señor de la gloria’. María es señalada desde el comienzo como la elegida, llamada y llena de gracia por Dios por medio del Espíritu Santo para la tarea que tenía ante ella.

55. Las Escrituras nos hablan de mujeres estériles a las que Dios les concedió hijos –Raquel, la esposa de Manóaj, Ana (Gn 30, 1-24; Jc 13, 1 Sam 1) y ancianas –Sara (Gn 18, 9-15; 21, 1-7) y especialmente la prima de María, Isabel (Lc 1, 7-24). Estas mujeres destacan el papel singular de María, que ni era estéril, ni anciana, sino una virgen fértil: en su vientre el Espíritu llevó a cabo la concepción de Jesús. Las Escrituras hablan también de la preocupación de Dios por todos los seres humanos, incluso antes de su nacimiento (Sal 139, 13-18), y cuentan la acción de la gracia de Dios que precede a la llamada específica de personas particulares, incluso desde su concepción (cf. Jr 1, 5, Lc 1, 15; Gal 1, 15). Con la Iglesia primi-

tiva, vemos en la aceptación de María de la voluntad divina el fruto de su anterior preparación, significada en la afirmación de Gabriel de ella como 'llena de gracia'. Podemos así ver que Dios actuaba en María desde sus primeros comienzos, preparándola para la vocación única de llevar en su propia carne al nuevo Adán, en quien todas las cosas en el cielo y la tierra tienen su consistencia (cf. Col 1, 16-17). De María, personalmente y como una figura representativa, podemos decir que es "hechura de Dios, creada en Cristo Jesús, en orden a las buenas obras que de antemano dispuso Dios que practicara" (Ef 2, 10).

56. María, una virgen pura, llevó a Dios encarnado en su vientre. Su intimidad corporal con su hijo fue un todo con su seguimiento fiel de él, y su participación maternal en su entrega victoriosa (Lc 2, 35). Todo esto está claramente atestiguado en la Escritura, tal como hemos visto. No hay ningún testimonio directo en la Escritura relativo al final de la vida de María. No obstante, ciertos pasajes proporcionan indicios de que los que siguen fielmente los planes de Dios son llevados a la presencia de Dios. Además estos pasajes ofrecen indicios o analogías parciales que pueden arrojar luz sobre el misterio de la entrada de María en la gloria. Por ejemplo, el modelo bíblico de escatología anticipada aparece en la narración de Esteban, el primer mártir (Hech 7, 54-60). En el momento de su muerte, que se ajusta a la de su Señor, ve "la gloria de Dios, y Jesús" el "Hijo del hombre" no sentado en el juicio, sino "a la derecha de Dios" para recibir a su fiel servidor. Del mismo modo al ladrón penitente que apela al Cristo crucificado se le concede la promesa especial de estar con Cristo inmediatamente en el Paraíso (Lc 23, 43). El siervo fiel de Dios Elías es arrebatado por un torbellino al cielo (2 Re 2, 11), y de Henoc se escribe, "recibió el testimonio de haber agradado a Dios" como un hombre de fe, y por tanto "fue trasladado sin ver la muerte y no se le halló porque le trasladó Dios" (Hb 11, 5, cf. Gn 5, 24). Dentro de este modelo de escatología anticipada, María puede ser vista también como el discípulo fiel plenamente presente con Dios en Cristo. De este modo, es un signo de esperanza para toda la humanidad.

57. El modelo de esperanza y gracia ya anticipado en María será plenamente cumplido en la nueva creación en Cristo cuando todos los redimidos participen en la gloria

plena del Señor (cf. 2 Cor 3, 18). La experiencia cristiana de comunión con Dios en esta vida presente es un signo y primicia de la gracia y gloria divinas, una esperanza compartida con la totalidad de la creación (Rm 8, 18-23). El creyente individual y la Iglesia encuentran su consumación en la nueva Jerusalén, la esposa santa de Cristo (cf. Ap 21, 2; Ef 5, 27). Cuando los cristianos de Oriente y Occidente a lo largo de las generaciones han ponderado la obra de Dios en María, han discernido, en la fe (cf. Don, 29), que es adecuado que el Señor recogiera la totalidad en sí mismo: en Cristo, ella es ya una nueva creación en la que “pasó lo viejo, todo es nuevo” (2 Cor 5, 17). Considerada desde una perspectiva escatológica, María puede ser vista como un tipo de la Iglesia, y como un discípulo con un lugar especial en la economía de la salvación.

Las definiciones papales

58. Hasta aquí hemos subrayado nuestra fe común en relación con el lugar de María en el plan divino. No obstante, los católicos están obligados a creer la enseñanza definida por el papa Pío XII en 1950: “que la Inmaculada Madre de Dios, la siempre virgen María, habiendo completado el curso de su vida terrena, fue llevada en cuerpo y alma a la gloria celestial”. Hemos observado que el dogma no adopta una posición particular sobre el modo en que terminó la vida de María¹¹, ni se usa en relación con ella el lenguaje de muerte y resurrección, sino que celebra la acción de Dios en ella. Así,

11 La referencia en el dogma a que María ha sido llevada ‘en cuerpo y alma’ ha causado dificultades para algunos, sobre los fundamentos históricos y filosóficos. El dogma deja abierta, no obstante, la cuestión sobre lo que la ausencia de sus restos morales significa en términos históricos. Asimismo ‘llevada en cuerpo y alma’ no pretende privilegiar una antropología particular. De modo más positivo, se puede ver que ‘asumida en cuerpo y alma’ tiene implicaciones cristológicas y eclesiológicas. María como ‘portadora de Dios’ está íntimamente, sin duda corporalmente, referida a Cristo: su propia glorificación corporal abarca ahora la de ella. Y, dado que María llevó su cuerpo de carne, está íntimamente referida a la Iglesia, cuerpo de Cristo. En resumen, la formulación del dogma responde a cuestiones teológicas más que históricas o filosóficas en relación con María.

dada la comprensión que hemos logrado en lo que concierne al lugar de María en la economía de esperanza y gracia, podemos afirmar juntos que la enseñanza de que Dios ha llevado a la Bienaventurada Virgen María en la plenitud de su persona a su gloria está en consonancia con la Escritura y que puede, sin duda, ser comprendida sólo a la luz de la Escritura. Los católicos pueden reconocer que esta enseñanza sobre María está contenida en el dogma. Mientras que la llamada y destino de todos los redimidos es su glorificación en Cristo, María, como *Theotókos* ocupa el lugar preeminente dentro de la comunión de los santos y encarna el destino de la Iglesia.

59. Los católicos están además obligados a creer que “la bienaventurada Virgen María fue, desde el primer momento de su concepción, por una gracia singular y privilegio del Dios todopoderoso y con vistas a los méritos de Cristo Jesús el Salvador del género humano, preservada inmune de toda mancha de pecado original” (Dogma de la Inmaculada Concepción de María, definido por el papa Pío IX, 1854)¹². La definición enseña que María, como todos los demás seres humanos, ha necesitado de Cristo como su Salvador y Redentor (cf. *Lumen Gentium* 53; *Catecismo de la Iglesia Católica* 491). La noción negativa de ‘sin pecado’ corre el riesgo de oscurecer la plenitud de la obra salvadora de Cristo. No significa que a María le falte algo que los demás seres humanos ‘tienen’, es decir, el pecado, sino que la gracia gloriosa de Dios llenó su vida desde el principio¹³. La santidad, que es nuestro fin en Cristo (cf. 1 Jn 3, 2-3), ha sido visible, por gracia inmerecida, en María, que es el prototipo de la esperanza de gra-

12 La definición se dirigía a una antigua controversia sobre el tiempo de la santificación de María, al afirmar que ésta tuvo lugar desde el primer momento de su concepción.

13 La afirmación de Pablo a los Romanos 3, 23: “todos pecaron y están privados de la gloria de Dios”- podría aparecer que no permite excepciones, ni siquiera para María. No obstante, es importante señalar el contexto retórico-apologético del argumento general de Romanos 1-3, que pretende mostrar la condición igualitaria de Judíos y Gentiles (3, 9). Romanos 3, 23 tiene un propósito bastante específico en el contexto que no está relacionado con el asunto del ‘sin pecado’ o cualquier otro de María.

cia para la humanidad entera. Según el Nuevo Testamento, estar 'llena de gracia' tiene la connotación de estar libre de pecado por la sangre de Cristo (Ef 1, 6-7). Las Escrituras apuntan a la eficacia del sacrificio expiatorio de Cristo para aquellos que le han precedido en el tiempo (cf. 1 Pe 3, 19; Jn 8, 56; 1 Cor 10, 4). Aquí de nuevo la perspectiva escatológica ilumina nuestra comprensión de la persona y la llamada de María. Con vistas a su vocación a ser madre del Único Santo (Lc 1, 35), podemos afirmar juntos que la obra redentora de Cristo alcanzó 'hacia atrás' a María hasta lo más profundo de su ser, y sus primeros comienzos. Esto no es contrario a la enseñanza de la Escritura y sólo puede ser entendido a la luz de la Escritura. Los Católicos pueden reconocer en esto lo que se afirma en el dogma –a saber, “preservada de toda mancha de pecado original” y “desde el primer momento de su concepción”.

60. Hemos acordado juntos que la enseñanza sobre María en las dos definiciones de 1854 y 1950, entendida dentro del modelo bíblico de la economía de gracia y esperanza subrayada aquí, se puede decir que está en consonancia con la enseñanza de las Escrituras y las antiguas tradiciones comunes. No obstante, en la comprensión Católica tal como está expresada en estas dos definiciones, la proclamación de una enseñanza como dogma implica que la enseñanza en cuestión es afirmada como “revelada por Dios” y por tanto tiene que ser creída “firme y permanentemente” por el creyente (es decir, es *de fide*). El problema que los dogmas pueden presentar para los Anglicanos puede plantearse en términos del Artículo de fe VI:

“La Sagrada Escritura contiene todo lo necesario para la salvación: de modo que todo lo que allí no se lee, ni puede ser probado allí, no debe exigirse a ningún hombre que lo crea como un artículo de la fe, o que piense que es un requisito o necesario para la salvación”.

Estamos de acuerdo en que no se puede exigir que sea creído nada como un artículo de fe si no ha sido revelado por Dios. No obstante, surge para los Anglicanos la cuestión de si estas doctrinas relativas a María han sido reveladas por Dios de algún modo que pueda ser sostenido por los creyentes como materia de fe.

61. Las circunstancias particulares y las formulaciones precisas de las definiciones de 1854 y 1950 han creado problemas no sólo para los Anglicanos sino también para los demás cristianos. Las formulaciones de estas doctrinas y algunas objeciones a ellas se sitúan en las formas de pensar de su tiempo. En particular, las expresiones ‘revelada por Dios’ y ‘divinamente revelado’ (1950) utilizadas en los dogmas reflejan la teología de revelación que era dominante en la Iglesia católica en el momento en que se hicieron las definiciones, y que encuentran expresión autorizada en la Constitución *Dei Filius* del Concilio Vaticano I. Tienen que ser comprendidas hoy a la luz del modo en que esta enseñanza fue redefinida por el Concilio Vaticano II en su Constitución *Dei Verbum*, especialmente con vistas al papel central de la Escritura en la recepción y transmisión de la Revelación. Cuando los Católicos afirman que una verdad es ‘revelada por Dios’, no se sugiere una nueva revelación. Más aún, se entiende que las definiciones dan testimonio de lo que ha sido revelado desde el comienzo. Las Escrituras dan testimonio normativo de esta revelación (cf. *Don* 19). Esta revelación es recibida por la comunidad de creyentes y transmitida en tiempo y lugar por las Escrituras y por la predicación, liturgia, espiritualidad, vida y enseñanza de la Iglesia, que procede de las Escrituras. En *El Don de la Autoridad* la Comisión pretende explicar un método por el que pueda surgir esta enseñanza autorizada, el punto clave es que necesita estar en conformidad con la Escritura, que sigue siendo una preocupación principal tanto para Anglicanos como para Católicos.

62. Los Anglicanos han cuestionado también si estas doctrinas pueden ser mantenidas por los creyentes como materia de fe en vista del hecho de que el obispo de Roma definió estas doctrinas “independientemente del Concilio” (cf. *Autoridad* II, 30). Como respuesta, los Católicos han apuntado al *sensus fidelium*, la tradición litúrgica en las Iglesias locales, y el apoyo activo de los obispos católicos (cf. *Don* 29-30): estos fueron los elementos por medio de los cuales estas doctrinas fueron reconocidas como pertenecientes a la fe de la Iglesia, y por tanto capaces de ser definidas (cf. *Don* 47). Para los católicos, corresponde al oficio del obispo de Roma la capacidad, bajo condiciones estrictamente limitadas, de hacer una definición semejante (cf. *Pastor aeternus* [1870], en *Denzinger-Schönmetzer, Enchiridion symbolorum*

[DS] 3069-3070). Las definiciones de 1854 y 1950 no fueron hechas para responder a una controversia, sino que daban expresión al consenso de fe entre los creyentes en comunión con el obispo de Roma. Fueron reafirmadas por el Concilio Vaticano II. Para los Anglicanos, debería ser el consentimiento de un concilio ecuménico el que, enseñando de acuerdo con las Escrituras, demuestre con más seguridad que se encuentran las condiciones necesarias para que una enseñanza sea *de fide*. Cuando éste es el caso, como con la definición de *Theotókos*, ambos, Anglicanos y Católicos estarían de acuerdo en que el testimonio de la Iglesia debe ser firme y permanentemente creído por todos los fieles (cf. 1 Jn 1, 1-3).

63. Los Anglicanos han preguntado si sería una condición de la futura restauración de la comunión plena el que se les exigiera aceptar las definiciones de 1854 y 1950. Los Católicos encuentran dificultades en contemplar una restauración de la comunión en la que la aceptación de ciertas doctrinas sería requerida para algunos y no para los demás. Al abordar estos temas, hemos sido conscientes de que “una consecuencia de nuestra separación ha sido la tendencia tanto por parte de los Anglicanos como de los Católicos, a exagerar la importancia de los dogmas marianos en sí mismos a expensas de otras verdades más estrechamente relacionadas con el fundamento de la fe cristiana (*Autoridad* II 30). Anglicanos y Católicos están de acuerdo en que las doctrinas de la Asunción y de la Inmaculada Concepción de María deben ser entendidas a la luz de la verdad más central de su identidad como *Theotókos*, que depende de la fe en la Encarnación. Reconocemos que, siguiendo el Concilio Vaticano II y la enseñanza de los últimos papas, el contexto cristológico y eclesiológico para la doctrina de la Iglesia relativa a María está siendo re-recibido en la Iglesia católica. Nosotros sugerimos ahora que la adopción de una perspectiva escatológica puede profundizar nuestra comprensión común del lugar de María en la economía de gracia, y la tradición de la Iglesia relativa a María que nuestras dos comuniones reciben. Nuestra esperanza es que la Iglesia Católica y la Comunión anglicana reconozcan una fe común en el acuerdo relativo a María que nosotros ofrecemos aquí. Esta re-recepción significaría que la enseñanza y devoción marianas en nuestras dos comuniones respectivas, incluidas las diferencias de énfasis, podrían ser

vistas como expresiones auténticas de fe cristiana¹⁴. Una re-recepción semejante debería tener lugar en el contexto de una re-recepción mutua de una autoridad efectiva de enseñanza en la Iglesia, tal como ha sido planteado en *El Don de la Autoridad*.

D. *María en la vida de la Iglesia*

64. “Todas las promesas hechas por Dios han tenido su *Sí* en él; y por eso decimos por él *Amén* a la gloria de Dios” (2 Cor 1, 20). El ‘*Sí*’ en Cristo adquiere una forma distintiva y exigente cuando es dirigido a María. El profundo misterio de “Cristo en vosotros, la esperanza de gloria” (Col 1, 27) tiene un significado único para ella. Le hace posible decir el ‘*Amén*’ en el que, por la sombra del Espíritu Santo, se inaugura el ‘*Sí*’ de Dios de la nueva creación. Como hemos visto, el *fiat* de María fue distintivo, en su apertura a la Palabra de Dios, y en su camino hasta el pie de la cruz y más allá de donde el Espíritu la guió. Las Escrituras retratan a María como creciendo en su relación con Cristo; su participación en su familia natural (Lc 2, 39) fue transcendida por su participación en su familia escatológica, aquellos sobre los que fue derramado el Espíritu (Hech 1, 14; 2, 1-4). El ‘*Amén*’ de María al ‘*Sí*’ de Dios en Cristo a ella es así único y modelo para cada discípulo y para la vida de la Iglesia.

65. Un resultado de nuestro estudio ha sido el hacernos conscientes de los diferentes modos en que el ejemplo de

14 En tales circunstancias, la aceptación explícita de los términos precisos de las definiciones de 1854 y 1950 no deberían ser requeridos a los creyentes que no estaban en comunión con Roma cuando fueron definidos. Por el contrario los anglicanos tendrían que aceptar que las definiciones son una expresión legítima de la fe católica, y que deben ser respetados como tales, incluso si estas formulaciones no han sido empleadas por ellos. Hay instancias en el acuerdo ecuménico en que lo que un interlocutor ha definido como *de fide* pueden ser expresadas por el otro interlocutor de modo diferente, como por ejemplo, en la *Declaración cristológica común entre la Iglesia Católica y la Iglesia Asiria de Oriente* (1994) o la *Declaración conjunta sobre la Doctrina de la Justificación entre la Iglesia Católica y la Federación Luterana Mundial* (1999).

María viviendo la gracia de Dios ha sido apropiado en las vidas devocionales de nuestras tradiciones. Aunque ambas tradiciones han reconocido su lugar especial en la comunión de los santos, diferentes énfasis han marcado el modo en que nosotros hemos experimentado su ministerio. Los Anglicanos han tenido la tendencia a comenzar la reflexión sobre el ejemplo escriturístico de María como una inspiración y modelo para el discipulado. Los Católicos han dado preeminencia al ministerio permanente de María en la economía de gracia y la comunión de los santos. María muestra a las gentes a Cristo, encomendándolas a él y ayudándolas a compartir su vida. Ninguna de estas caracterizaciones generales hace plenamente justicia a la riqueza y diversidad de cada una de las tradiciones, y el siglo XX atestigua un crecimiento particular en la convergencia cuando numerosos Anglicanos han llegado a una devoción más activa a María, y los Católicos han descubierto de nuevo las raíces escriturísticas de esta devoción. Estamos de acuerdo juntos en que en la comprensión de María como el ejemplo humano más pleno de la vida de gracia, estamos llamados a reflexionar sobre las lecciones de su vida registradas en la Escrituras y unirnos a ella como la que no ha muerto sino que vive verdaderamente en Cristo. Al hacer esto caminamos juntos como peregrinos en comunión con María, la primer discípula de Cristo, y con todos aquellos cuya participación en la nueva creación nos anima a ser fieles a nuestra vocación (cf. 2 Cor 5, 17. 19).

66. Conscientes del lugar distintivo de María en la historia de la salvación, los cristianos le han dado un lugar especial en su oración litúrgica y privada, alabando a Dios por lo que Él hizo en y por medio de ella, cantando el *Magnificat*, alaban a Dios con ella, en la Eucaristía, oran con ella como lo hacen con todo el pueblo de Dios, integrando sus oraciones en la gran comunión de los santos. Reconocen el lugar de María en “la oración de todos los santos” que es pronunciada ante el trono de Dios en la liturgia celestial (Ap 8, 3-4). Todos estos modos de incluir a María en la alabanza y la oración pertenecen a nuestra herencia común, así como nuestro reconocimiento de su status único como *Theotókos*, que le da su lugar distintivo dentro de la comunión de los santos.

Intercesión y mediación en la Comunión de los Santos

67. La práctica de los creyentes de pedir a María que interceda por ellos ante su hijo creció rápidamente a partir de que fuera declarada *Theotókos* en el Concilio de Efeso. La forma más común hoy de esta intercesión es el 'Ave María'. Esta forma une las felicitaciones de Gabriel e Isabel a María (Lc 1, 28; 42). Fue ampliamente utilizada desde el siglo V, sin la expresión final "ruega por nosotros pecadores ahora y en la hora de nuestra muerte" que fue añadida por primera vez en el siglo XV e incluida en el Breviario romano por Pío V en 1568. Los Reformadores ingleses criticaron esta invocación y formas similares de oración, porque creían que amenazaba la única mediación de Jesucristo. Enfrentados a la devoción exagerada, procedente de la excesiva exaltación del papel de María y sus poderes junto a los de Cristo, rechazaron la "doctrina romana de... la invocación de los Santos" como "no fundada sobre la garantía de la Escritura sino que repugna a la Palabra de Dios" (Artículo XXII). El Concilio de Trento afirmó que buscar la asistencia de los santos para obtener favores de Dios es "bueno y útil": estos requerimientos se hacen "por medio de su Hijo nuestro Señor Jesucristo, que es nuestro único redentor y salvador" (DS 1821). El Concilio Vaticano II asumió la práctica permanente de los creyentes que piden a María que ore por ellos, subrayando que "la misión maternal de María para con los hombres de ninguna manera disminuye o hace sombra a la mediación única de Cristo, sino que manifiesta su eficacia... favorece y de ninguna manera impide la unión inmediata de los creyentes con Cristo" (*Lumen Gentium* 60). Por lo tanto, la Iglesia católica sigue promoviendo la devoción a María, aunque reprueba a aquellos que exageran o minimizan el papel de María (*Marialis Cultus* 31). Con esto en la mente, buscamos un modo teológicamente fundamentado para avanzar más estrechamente unidos en la vida de oración en comunión con Cristo y sus santos.

68. Las Escrituras enseñan que "hay un solo mediador entre Dios y los hombres, Cristo Jesús, hombre también que se entregó a sí mismo como rescate por todos" (1 Tim 2, 5-6) (*Autoridad* II, 30). Es también cierto, no obstante, que todos los ministerios de la Iglesia, especialmente los de la Palabra y sacramento, median la gracia de Dios a través de seres humanos. Estos ministerios no son complementarios con la

única mediación de Cristo, sino que la sirven y tienen su fuente en él. En particular, la oración de la Iglesia no se encuentra 'junto a' o 'en lugar de' la intercesión de Cristo, sino que se hace por él, nuestro Abogado y Mediador (cf. Rm 8, 34; Hb 7, 25; 12, 24; 1 Jn 2, 1). Encuentra su posibilidad y su práctica en y por el Espíritu Santo, el otro abogado enviado según la promesa de Cristo (cf. Jn 14, 16-17). De ahí que pedir a nuestros hermanos y hermanas, sobre la tierra o en el cielo, que oren por nosotros, no pone en tela de juicio a la única obra mediadora de Cristo, sino que es un medio por el cual, en y a través del Espíritu, puede desplegarse su poder.

69. En nuestra oración como cristianos dirigimos nuestras peticiones a Dios nuestro Padre celestial, en y por Jesucristo, como el Espíritu nos mueve y nos capacita para ello. Toda invocación semejante tiene lugar dentro de la comunión que es ser y don de Dios. En la vida de oración invocamos el nombre de Cristo en solidaridad con la Iglesia entera, asistidos por las oraciones de los hermanos y hermanas de todo tiempo y lugar. Como ARCIC ha expresado previamente, "La peregrinación de fe de los creyentes es vivida con el apoyo mutuo de todo el pueblo de Dios. En Cristo todos los creyentes, vivos y muertos, están vinculados en una comunión de oración" (*Salvación y la Iglesia* 22). En la experiencia de esta comunión de oración los creyentes son conscientes de su permanente comunidad con sus hermanas y hermanos que ya 'han dormido', la 'gran nube de testigos' que nos rodea cuando recorremos la carrera de la fe. Para algunos, esta intuición significa sentir la presencia de sus amigos; para otros puede significar meditar los problemas de la vida con los que los han precedido en la fe. Esta experiencia intuitiva afirma nuestra solidaridad en Cristo con los cristianos de todo tiempo y lugar, así como con la mujer por medio de la cual él llegó a ser "como nosotros en todo menos en el pecado" (Hb 4, 15).

70. Las Escrituras invitan a los Cristianos a pedir a sus hermanos y hermanas que oren por ellos, en y por Cristo (cf. Sant 5, 13-15). Aquellos que están ahora 'con Cristo', no sujetos ya por el pecado, participan de la oración y alabanza ininterrumpida que caracteriza la vida del cielo (p.e. Ap 5, 9-14; 7, 9-12; 8, 3-4). A la luz de estos testimonios, muchos cristianos han encontrado que estos requerimientos de asistencia en

oración pueden justa y efectivamente ser hechos a aquellos miembros de la comunión de los santos distinguidos por su vida santa (cf. Sant 5, 16-18). En este sentido es en el que afirmamos que pedir a los santos que oren por nosotros no debe ser excluido como no perteneciente a la Escritura, aunque no es directamente enseñado por las Escrituras que sea un elemento requerido de vida en Cristo. Además, estamos de acuerdo en que el modo en que esta asistencia es buscada no debe oscurecer el acceso directo de los creyentes a Dios, nuestro Padre celestial, que se complace en dar sus cosas buenas a sus hijos (Mt 7, 11). Cuando, en el Espíritu y por Cristo, los creyentes dirigen sus plegarias a Dios, están asistidos por las oraciones de otros creyentes, especialmente de aquellos que están ciertamente vivos en Cristo y libres de pecado. Señalamos que las formas litúrgicas de oración van dirigidas a Dios; no dirigen la oración 'a' los santos, sino que les piden que 'oren por nosotros'. Sin embargo, en ésta y en otras instancias, todo concepto de invocación que empañe la economía trinitaria de gracia y esperanza, debe ser rechazado, como en desacuerdo con la Escritura o las tradiciones comunes antiguas.

El ministerio distintivo de María

71. Entre todos los santos, María tiene su lugar como *Theotókos*: viva en Cristo, mora con aquel a quien llevó, 'altamente favorecida' en la comunión de gracia y esperanza, el modelo de humanidad redimida, un icono de la Iglesia. Por consiguiente, se cree que ella ejerce un ministerio distintivo de asistencia a los otros por medio de su plegaria activa. Muchos cristianos al leer el relato de Caná siguen escuchando a María que los instruye, "haced lo que él os diga", y confían en que ella llame la atención de su hijo sobre sus necesidades: "no tienen vino" (Jn 2, 1-12). Muchos experimentan un sentimiento de empatía y solidaridad con María, especialmente en puntos clave, cuando la narración de su vida encuentra eco en las suyas, por ejemplo la aceptación de la vocación, el escándalo de su embarazo, las circunstancias imprevistas de su trabajo, dando a luz y huyendo como refugiada. Las representaciones de María de pie junto a la cruz y las representaciones tradicionales de ésta recibiendo el

cuerpo crucificado de Jesús (las *Pietà*) evocan el sufrimiento particular de una madre ante la muerte de su hijo. Anglicanos y Católicos son atraídos hacia la madre de Cristo como una figura de ternura y compasión.

72. El papel maternal de María, afirmado primero en las narraciones evangélicas de su relación con Jesús, ha sido desarrollado en una gran variedad de modos. Los creyentes cristianos reconocen que María es la madre de Dios encarnado. Cuando meditan las palabras de nuestro Salvador muriendo al discípulo amado “ahí tienes a tu madre” (Jn 19, 27) pueden escuchar una invitación a querer a María como ‘madre de los creyentes’; ella se preocupará por ellos como se preocupó por su hijo en su hora de necesidad. Al escuchar llamar a Eva “madre de todos los vivientes” (Gn 3, 20), pueden llegar a ver a María como madre de la nueva humanidad, activa en su ministerio de señalar a todo el pueblo a Cristo, buscando el bienestar de todos los vivientes. Estamos de acuerdo en que, aunque es necesaria alguna precaución en estas imágenes, es adecuado aplicarlas a María, como un modo de honrar su relación distintiva con su hijo y la eficacia en ella de su obra redentora.

73. Muchos cristianos encuentran que dar expresión devocional a su apreciación por este ministerio de María enriquece su culto a Dios. Una devoción popular auténtica a María, que por su naturaleza despliega una amplia diversidad individual, regional y cultural, debe ser respetada. Las multitudes, que se reúnen en algunos lugares donde se cree que María se ha aparecido, sugieren que estas apariciones son una parte importante de esta devoción y proporcionan consuelo espiritual. Es necesario un cuidadoso discernimiento en la valoración del valor espiritual de cualquier supuesta aparición. Esto ha sido subrayado en un reciente comentario católico.

La revelación privada puede ser una ayuda válida para comprender y vivir mejor el Evangelio en el momento presente; por eso no se debe descartar. Es una ayuda que se ofrece, pero no es obligatorio hacer uso de la misma. El criterio de verdad y de valor de una revelación privada es, pues, su orientación a Cristo mismo. Cuando ella nos aleja de Él, cuando se hace autónoma o, más aún, cuando se hace pasar como otro y mejor designio de salvación, más importante que

el Evangelio, entonces no viene ciertamente del Espíritu Santo (Congregación para la Doctrina de la Fe, *Comentario teológico al Mensaje de Fátima*, 26 de junio 2000).

Estamos de acuerdo en que, dentro de las limitaciones planteadas en esta enseñanza para asegurar que el honor concedido a Cristo siga siendo preeminente, esta devoción privada es aceptable si bien no exigible de los creyentes.

74. Cuando María fue reconocida en primer lugar como madre del Señor por Isabel, ella respondió alabando a Dios y proclamando su justicia para los pobres en su *Magnificat* (Lc 1, 46-55). En la respuesta de María nosotros podemos ver una actitud de pobreza ante Dios que refleja el compromiso divino y la preferencia por los pobres. En su impotencia es exaltada por el favor de Dios. Aunque el testimonio de su obediencia y aceptación de la voluntad de Dios ha sido a veces utilizado para fomentar la pasividad e imponer la servidumbre a las mujeres, ha sido justamente visto como un compromiso radical con Dios que ha tenido misericordia con su sierva, ha exaltado al humilde y ha derribado al poderoso. Los temas de la justicia para las mujeres y la liberación de los oprimidos han surgido de la reflexión diaria sobre el admirable canto de María. Inspiradas por sus palabras, comunidades de hombres y mujeres en diferentes culturas se han comprometido a trabajar con los pobres y excluidos. Sólo cuando el gozo se une con la justicia y la paz podemos participar justamente en la economía de esperanza y gracia que María proclama y encarna.

75. Al afirmar juntos sin ninguna ambigüedad la única mediación de Cristo, que da fruto en la vida de la Iglesia, no consideramos la práctica de pedir a María y a los santos que oren por nosotros como algo que divida la comunión. Dado que los obstáculos del pasado han sido removidos por la clarificación de la doctrina, la reforma litúrgica y las normas prácticas en armonía con ella, creemos que no existe ya una razón teológica para la división eclesial sobre estas materias.

CONCLUSIÓN

76. Nuestro estudio, que comienza con una cuidadosa lectura eclesial y ecuménica de las Escrituras a la luz de las

antiguas tradiciones comunes, ha iluminado de un modo nuevo el lugar de María en la economía de esperanza y gracia. Juntos reafirmamos el acuerdo logrado previamente por ARCIC, en *La Autoridad en la Iglesia II* 30:

- que cualquier interpretación del papel de María no debe ensombrecer la única mediación de Cristo;
- que cualquier consideración de María debe estar vinculada a las doctrinas de Cristo y de la Iglesia;
- que reconocemos a la Bienaventurada Virgen María como la *Theotókos*, la madre de Dios encarnado, y por lo tanto observamos sus fiestas y le concedemos su lugar de honor entre los santos;
- que María fue preparada por la gracia para ser la madre de nuestro Redentor, por quien ella misma fue redimida y recibida en la gloria;
- reconocemos a María como modelo de santidad, fe y obediencia para todos los cristianos y;
- que María puede ser vista como una figura profética de la Iglesia.

Creemos que esta declaración profundiza significativamente y extiende estos acuerdos, situándolos en un estudio de conjunto de la doctrina y devoción asociadas con María.

77. Estamos convencidos de que cualquier intento de llegar a una comprensión reconciliada sobre estos temas debe comenzar por la escucha de la Palabra de Dios en las Escrituras. Por tanto nuestra declaración común comienza con una cuidadosa exploración del rico testimonio del Nuevo Testamento sobre María, a la luz de todos los temas y modelos en la Escritura como un todo.

- Este estudio nos ha llevado a la conclusión de que es imposible ser fiel a la Escritura sin conceder la debida atención a la persona de María (parágrafos 6-30).
- Al recordar juntos las tradiciones comunes antiguas hemos discernido de nuevo la importancia central de la *Theotókos* en las controversias cristológicas, y el uso de los Padres de imágenes bíblicas para interpretar y celebrar el lugar de María en el plan de salvación (parágrafos 31-40).

- Hemos revisado el crecimiento de la devoción a María en los siglos medievales, y las controversias teológicas asociadas a ellos. Hemos visto cómo algunos excesos en la devoción tardía medieval, y las reacciones contra ellos por parte de los Reformadores, han contribuido a la ruptura de la comunión entre nosotros, con el resultado de que las actitudes hacia María tomaron sendas divergentes (parágrafos 41-46).
- Hemos señalado también la evidencia de los subsiguientes desarrollos en nuestras dos Comuniones que han abierto el camino para una re-recepción del lugar de María en la fe y la vida de la Iglesia (parágrafos 47-51).
- Esta creciente convergencia nos ha permitido aproximarnos de un modo nuevo a las cuestiones sobre María que nuestras dos Comuniones nos han planteado. Al hacerlo, hemos enmarcado nuestro trabajo dentro del modelo de gracia y esperanza que descubrimos en la Escritura –“predestinados... llamados... justificados... glorificados” (Rm 8, 30) (parágrafos 52-57).

Avances en el Acuerdo

78. Como resultado de nuestro estudio, la Comisión ofrece los siguientes acuerdos, que pensamos que son un avance significativo en nuestro consenso con relación a María. Afirmamos juntos

- la enseñanza de que Dios ha tomado a la Bienaventurada Virgen María en la plenitud de su persona a su gloria como acorde con la Escritura, y sólo tiene que ser entendida a la luz de la Escritura (parágrafo 58);
- que con vistas a su vocación a ser la madre del Único Santo, la acción redentora de Cristo alcanzó ‘hacia atrás’ a María hasta lo más profundo de su ser y sus primeros comienzos (parágrafo 59);
- que la enseñanza sobre María en las dos definiciones de la Asunción y la Inmaculada Concepción, comprendidas dentro del modelo bíblico de la economía de esperanza y de gracia, puede decirse que está en consonancia con la enseñanza de las Escrituras y las antiguas tradiciones comunes (parágrafo 60);

- que este acuerdo, cuando sea aceptado por nuestras dos Comuniones, situaría las cuestiones sobre la autoridad que surgen de las dos definiciones de 1854 y 1950 en un nuevo contexto ecuménico (parágrafos 61-63);
- que María tiene un ministerio permanente que sirve al ministerio de Cristo, nuestro único Mediador; que María y los santos oran por la Iglesia entera y que la práctica de pedir a María y a los santos que oren por nosotros no divide la comunión (parágrafos 64-74).

79. Estamos de acuerdo en que las doctrinas y devociones que son contrarias a la Escritura no puede decirse que han sido reveladas por Dios ni pertenecen a la enseñanza de la Iglesia. Estamos de acuerdo en que la doctrina y devoción que se centran sobre María, incluidas las apelaciones a ‘revelaciones privadas’, deben ser moderadas por normas cuidadosamente expresadas que aseguren el lugar único y central de Jesucristo en la vida de la Iglesia, y que sólo Cristo, junto con el Padre y el Espíritu Santo debe ser adorado en la Iglesia.

80. Nuestra declaración no ha pretendido aclarar todos los problemas posibles, sino profundizar en nuestra comprensión común para señalar dónde las diversidades subsistentes de práctica devocional pueden ser recibidas como una acción variada del Espíritu en medio de todo el pueblo de Dios. Creemos que este acuerdo que hemos subrayado aquí es él mismo producto de una re-recepción por parte de Anglicanos y Católicos de la doctrina sobre María y que señala la posibilidad de una mayor reconciliación, en la que es necesario que los temas relativos a la doctrina y devoción a María no sean vistos más como divisores de la comunión, o un obstáculo en una nueva etapa de nuestro crecimiento hacia la *koinonia* visible. Esta declaración de acuerdo es ofrecida ahora a nuestras autoridades respectivas. Puede también en sí mismo confirmar un estudio valioso de la enseñanza de las Escrituras y las antiguas tradiciones comunes sobre la Bienaventurada Virgen María, la Madre de Dios encarnado. Nuestra esperanza es que, así como participamos en el único Espíritu por el que María fue preparada y santificada para su única vocación, podamos juntos participar con ella y con todos los santos en la alabanza ininterrumpida a Dios.

MIEMBROS DE LA COMISIÓN

Miembros Anglicanos

Rvdmo. Frank Griswold, obispo presidente de la Iglesia Episcopal (USA)
(Copresidente hasta 2003)

Rvdmo. Peter Carnley, arzobispo de Perth y Primado de la Iglesia Anglicana de Australia
(Copresidente desde 2003)

Rvdo. John Baycroft, obispo retirado de Ottawa, Canada

Dr. E. Rozanne Elder, profesor de Historia, Western Michigan University, USA

Rvdo. profesor Jaci Maraschin, profesor de Teología, Ecumenical Institute, Sao Paulo, Brasil

Rvdo. Dr. John Muddiman, University Lecturer en Nuevo Testamento en la Universidad de Oxford, Mansfield College, Oxford, Reino Unido

Rvdo. Dr. Michael Nazir-Ali, obispo de Rochester, Reino Unido

Rvdo. Canon. Dr. Nicholas Sagovsky, teólogo de la Abadía de Westminster, Londres, Reino Unido

Rvdo. Canon. Dr. Charles Sherlock, Registrar and Director of Ministry Studies of the Melbourne College of Divinity, Australia

Secretarios

Rvdo. Canon. David Hamid, Director of Ecumenical Affairs and Studies, Anglican Communion Office, Londres, Reino Unido
(hasta 2002)

Rvdo. Canon. Gregory K. Cameron, Director of Ecumenical Affairs and Studies, Anglican Communion Office, Londres, Reino Unido
(desde 2002)

Observador del Arzobispo de Canterbury

Rvdo. Canon. Dr. Richard Marsh, secretario del arzobispo de Canterbury para Asuntos Ecuménicos, Londres, Reino Unido

(hasta 1999)

Rvdo. Dr. Herman Browne, secretario asistente del arzobispo de Canterbury para Asuntos Ecuménicos

(desde 2000-2001)

Rvdo. Canon. Jonathan Gough, secretario del arzobispo de Canterbury para Asuntos Ecuménicos, *(desde 2002)*

Miembros católicos

Rvdmo. Cormac Murphy-O'Connor, obispo de Arundel y Brighton, Reino Unido

(Copresidente hasta 2000)

Rvdo. Alexander Brunett, arzobispo de Seattle, USA

(Copresidente desde 2000)

Hermana Sara Butler, MSBT, profesora de teología dogmática, St Joseph's Seminary, Yonkers, New York, USA

Rvdo. Dr. Peter Cross, Lecturer teología sistemática, Catholic Theological College, Clayton, Australia

Rvdo. Dr. Adelbert Denaux, profesor, facultad de teología, Universidad católica, Leuven, Bélgica

Rvdo. Brian Farrell, LC, secretario, Pontificio Consejo para la Unidad de los cristianos, Ciudad del Vaticano

(desde 2003)

Rvdmo. Walter Kasper, secretario, Pontificio Consejo para la Unidad de los cristianos, Ciudad del Vaticano

(desde 1999-2000)

Rvdmo. Malcolm McMahon, OP, obispo de Nottingham, Reino Unido

(desde 2001)

Rvdo. Profesor Charles Morerod, OP, decano de la facultad de filosofía, Universidad Pontificia Santo Tomás de Aquino, Roma, Italia
(desde 2002)

Rvdm. Marc Ouellet, PSS, secretario, Pontificio Consejo para la Unidad de los cristianos, Ciudad del Vaticano
(desde 2001-2002)

Rvdo. Jean Tillard, OP, profesor, facultad dominica de teología, Ottawa, Canada
(hasta 2000 fallecido)

Rvdo. Profesor Liam Walsh, OP, profesor emérito, facultad de teología, Universidad de Friburgo, Suiza

Secretaría

Mons. Timothy Galligan, Pontificio Consejo para la Unidad de los cristianos, Ciudad del Vaticano *(hasta 2001)*

Rvdo. Canon. Donald Bolen, Pontificio Consejo para la Unidad de los cristianos, Ciudad del Vaticano *(desde 2001)*

Consultor

Dom. Emmanuel Lanne, OSB, Monasterio de Chevetogne, Bélgica
(desde 2001)

Observador del Consejo Ecuménico de las Iglesias

Rvdo. Dr. Michael Kinnamon, Dean, Lexington Theological Seminary, Kentucky, USA
(hasta 2001)

Doña Christine Codner, Anglican Communion Office, Londres, Reino Unido

Doña Giovanna Ramon, Pontificio Consejo para la Unidad de los cristianos, Ciudad del Vaticano