

ARCIC. Acuerdo de SEATTLE



MARÍA, GRACIA Y ESPERANZA EN CRISTO

ВУСІКА-ІС ПІРЦАЗІ

„EU SUNT ÎNVIEREA ȘI VIAȚA, CEE CE CREDE ÎN MINE, CHIAȚ DACĂ VA MURI, VA TRĂI.”

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 imaginaria 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 patrística, 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 nació 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

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

Rvdm. 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

María:

Gracia y Esperanza en Cristo.

El Acuerdo de Seattle

Comisión Internacional Anglicana / Católica Romanav(ARCIC II)

1. Una Introducción al Documento
2. Texto del Acuerdo de Seattle
3. Una Presentación Anglicana
4. Una Presentación Católico-romana
5. Una Respuesta Anglo-evangélica
6. Una Respuesta Anglo-católica
7. Desarrollos recientes en el dialogo anglicano-católico-romano
8. Carta de Walter Kasper a Rowan Williams

1- Una Introducción al documento

Servicio de Noticias de la Comunión Anglicana, Mayo 16, 2005

¿Quiénes son los autores de este documento?

El texto *María: Gracia y Esperanza en Cristo*, también conocido como *Acuerdo de Seattle*, es obra de la Comisión Internacional Anglicana-Católica Romana (ARCIC), que es el instrumento oficial de diálogo teológico entre la Iglesia Católica Romana y las Iglesias de la Comunión Anglicana. El diálogo, convocado por primera vez durante una reunión de los entonces Papa Pablo VI y Arzobispo de Canterbury, Michael Ramsey, en 1966, fue formalmente establecido en 1970. La primera fase del trabajo de ARCIC (1970-1981) resultó en declaraciones conjuntas sobre la Eucaristía, el ministerio, y dos declaraciones sobre la autoridad en la Iglesia. La segunda fase de ARCIC (1983 al presente) incluyó la consideración conjunta de la salvación, la justificación, la naturaleza de la Iglesia, la moral, una profundización de las reflexiones previas sobre la autoridad en la Iglesia y, en esta ocasión, sobre el rol de la Bienaventurada Virgen María en la doctrina y vida de la Iglesia. La Comisión que preparó el

documento sobre María estaba formada por 18 miembros, y sus trabajos se extendieron de 1999 al 2004.

Los miembros anglicanos de ARCIC son nombrados por el Arzobispo de Canterbury, en consulta con la Oficina de la Comunión Anglicana, en Londres, mientras que los miembros católico-romanos son nombrados por el Consejo Pontificio para la Promoción de la Unidad Cristiana del Vaticano. Los co-presidentes de ARCIC son Su Gracia Alexander J. Brunett, Arzobispo Católico-romano de Seattle, y Su Gracia Peter F. Carnley, Arzobispo de Perth y Primado de la Iglesia Anglicana de Australia.

Este documento sobre la Virgen María completa la segunda fase del trabajo de la ARCIC, y se anticipa que pronto se pondrá en curso una tercera fase de trabajo.

¿Qué autoridad tiene el texto?

María: Gracia y Esperanza en Cristo es obra de ARCIC, y se publica bajo la autoridad de la Comisión,

con el permiso de la Oficina de la Comunión Anglicana y el Consejo Pontificio para la Promoción de la Unidad Cristiana.

No se trata de una declaración autoritativa de la Iglesia Católica ni de la Comunión Anglicana, las que estudiarán y evaluarán el documento. Las autoridades que nombraron la Comisión han permitido la publicación de la declaración, de manera que pueda ser considerada y discutida más ampliamente.

¿Por qué discutir sobre la Virgen María?

El *Acuerdo de Seattle* es producto del primer diálogo bilateral a nivel global que asume el tema del rol de María en la Iglesia. El primer párrafo del documento indica que a ARCIC se le pidió que preparara un estudio sobre María por líderes anglicanos y católico-romanos. Si bien María ha tenido un lugar importante en la vida y liturgia tanto de anglicanos como de católico-romanos, las devociones y los dos dogmas sobre María dentro de la Iglesia Católica Romana han sido considerados como puntos que han separado iglesias anglicanas y católico-romanas.

¿Qué precedentes tiene este tema en el diálogo entre nuestras dos iglesias?

ARCIC había considerado brevemente el tema de María en la declaración *Autoridad en la Iglesia II*. El párrafo 2 del *Acuerdo de Seattle* delinea los puntos de acuerdo significativo señalados en 1981, y luego cita ese texto al señalar las diferencias que permanecían, que el documento actual busca considerar, enfocándose particularmente en los dogmas sobre María: “los dogmas de la Inmaculada Concepción y la Asunción de la Virgen María representa un problema especial para aquellos anglicanos que no creen que las definiciones precisas que ofrecen estos dogmas estén suficientemente apoyados en las Escrituras”.

¿Cómo este documento sienta los fundamentos para considerar estos dos dogmas marianos?

Desde su creación, ARCIC ha buscado un diálogo “fundado en los Evangelios y las antiguas tradiciones comunes”, buscando así “describir y desarrollar nuestra herencia común de fe”. Esta atención a nuestros fundamentos comunes también define las primeras dos secciones del documento.

La primera sección del documento recuenta el lugar de María en la Biblia, la cual “tiene autoridad normativa para el plan divino de salvación”, y es con ello el punto de partida natural para las reflexiones de ARCIC. El texto concluye notando que “es imposible ser fieles a las Escrituras, sin prestar la debida atención a María”. El testimonio escritural “llama a todos los creyentes, en toda generación, a llamar “bendita” a María; esta mujer judía de origen humilde, una hija de Israel que vivía la

esperanza de justicia para los pobres, a quien Dios ha bendecido y escogido para ser la madre virgen de Su Hijo, abrazada en el Espíritu Santo. Hemos de bendecirla como “doncella del Señor”, la que dio su consentimiento confiado a la plenitud del plan salvífico de Dios, como la madre que guarda todas las cosas en su corazón, como la refugiada que busca asilo en una tierra extraña, como la madre desgarrada por el sufrimiento de su propio hijo, y como la mujer cuyo cuidado Jesús confió a sus amigos. Estamos unidos con ella y con los apóstoles en su oración por el derramamiento del Espíritu sobre la iglesia naciente, la familia escatológica de Cristo. Y aún podríamos vislumbrar en ella el destino final del Pueblo de Dios en compartir la victoria de su hijo sobre los poderes del mal y de la muerte”.

La segunda sección del texto considera el lugar de María en las “tradiciones antiguas comunes”, o sea, en los primeros Concilios de la Iglesia, que son autoritativos para ambas iglesias, y en los escritos de los “Padres de la Iglesia”, teólogos de los primeros siglos del Cristianismo. El texto enfatiza la importancia central de la comprensión de la Iglesia de los primeros años sobre María como *Theotókos* (la Madre de Dios la Palabra encarnada, la “portadora de Dios”). El texto luego procede a revisar “el crecimiento de las devociones a María durante la Edad Media y las controversias teológicas de la época”, mostrando “cómo algunos excesos en devociones del final de la Edad Media, y las reacciones de los Reformadores en su contra, contribuyó a la ruptura de la comunión entre nuestras iglesias”. Finalmente, la sección concluye trazando los desarrollos posteriores en ambas iglesias, y nota la importancia de ver a María como inseparablemente vinculada a Cristo y la Iglesia.

¿Qué dice el documento sobre los dogmas de la Inmaculada Concepción (definido en 1854) y la Asunción de María (definido en 1950)? ¿Qué acuerdo consiguió ARCIC a este respecto? ¿Qué pueden afirmar las dos iglesias en común?

La convergencia apuntada en las dos primeras secciones del texto provee fundamentos para abordar ambos dogmas. La primera sección comienza por la consideración de María y su rol en la historia de la salvación dentro de una “teología de gracia y esperanza”. El texto apela a la Epístola de San Pablo a los Romanos (8.30), donde articula un patrón de gracia y esperanza, operativo en la relación entre Dios y la humanidad: “aquellos a quienes Dios predestinó, también llamó; aquellos a quienes llamó, también justificó; y a quienes justificó, también glorificó”.

Este patrón se hace evidente en la vida de María. Ella “fue señalada desde el comienzo como la que habría de

albergar la promesa, llamada y agraciada por Dios en el Espíritu Santo, para la tarea que le esperaba”. En el sometimiento libremente expresado por María –“que sea conmigo según tu voluntad” (Lucas 1.38)- vemos “el fruto de su preparación previa, signada por la afirmación de Gabriel como “llena de gracia”. Más adelante, el texto vincula esta afirmación con lo que se profesa en el dogma de la Inmaculada Concepción de María:

“En vista de su vocación a ser la madre del Santo (Lucas 1.35), podemos entonces afirmar en común que la obra redentora de Cristo “llegó a lo más profundo del ser de María, y a sus comienzos más remontados. Esto no es algo contrario a la enseñanza de la Escritura, y sólo puede entenderse a la luz de las Escrituras. Los católico-romanos pueden reconocer en esto lo que se afirma por el dogma –es decir, “preservada de toda huella del pecado original” y “desde el primer momento de su concepción”.

A su vez, el documento propone que, justo como la gracia era operativa en los comienzos de la vida de María, así mismo ofrece la Escritura fundamentos para confiar en que, quienes siguen fielmente los propósitos de Dios, serán llevados a la presencia de Dios. Si bien “no hay un testimonio directo en la Escritura alrededor del final de la vida de María, cuando las generaciones de cristianos de Oriente y Occidente han considerado la obra de Dios en María, han discernido en fe... que es legítimo que el Señor la haya sumido en Sí mismo: en Cristo, María ya es una nueva criatura”. Haciendo otra conexión aún entre la gracia y la esperanza operativas en la vida de María, y el dogma de la Asunción de María, el texto apunta que:

“podemos afirmar en común la enseñanza de que Dios ha tomado a la Bienaventurada Virgen María -en la plenitud de su persona- en Su gloria, y podemos

considerarla como consistente con las Escrituras y que, efectiva-mente, sólo puede ser completamente entendida a la luz de las Escrituras. Los católico-romanos pueden reconocer que esta enseñanza sobre María está contenida en el dogma”.

¿Qué dice el texto sobre las devociones marianas?

La última sección del documento considera el lugar de María en la vida de la Iglesia, abordando cuestiones de las devociones marianas. La sección comienza con una fuerte afirmación: “Estamos de acuerdo en que, al comprender a María como el ejemplo humano más pleno de la vida de gracia, estamos llamados a reflexionar sobre las lecciones de su vida recogidas en las Escrituras, y a unirnos con ella, como alguien que, sin dudas, no ha muerto, sino que realmente vive en Cristo”. El texto enfatiza que las devociones marianas y la invocación de la Virgen no son, en modo alguno, formas de oscurecer o disminuir la mediación única de Cristo, y concluye:

“Juntos afirmamos sin ambigüedad alguna la mediación única de Cristo, que fructifica en la vida de la Iglesia, y no consideramos como amenazas a la comunión la práctica de pedir las oraciones de María y los santos en nuestro favor... creemos que no hay razones teológicas continuas para la división eclesial en estos temas”.

La conclusión del documento resume aquello que la Comisión está convencida que ha sido logrado en María: Gracia y Esperanza en Cristo. Tras reafirmar los acuerdos expresados en el documento de 1981 que ya hemos mencionado, el texto concluye expresando la convicción de los miembros de ARCIC de que “esta declaración profundiza y extiende significativamente estos acuerdos, colocándoles dentro de un estudio abarcador de las doctrinas y devociones asociadas con la Virgen María”.

2- María: Gracia y Esperanza en Cristo

E l A c u e r d o d e S e a t t l e

Prefacio por los Co-Presidentes de ARCIC II

Durante muchos años, y en su peregrinar hacia la plena comunión, la Iglesia Católica-romana y las Iglesias de la Comunión Anglicanas han considerado en plegaria y escucha un número de cuestiones sobre la fe que compartimos y el modo en que la articulamos en la vida y culto de nuestras dos comuniones. Hemos sometido nuestros Acuerdos Conjuntos a la Santa Sede

y a la Comunión Anglicana para sus co-comentarios, mayor clarificación y la aceptación conjunta del documento en cuestión como congruente con la fe de Anglicanos y Católico-romanos.

Al conformar esta Declaración Conjunta, nos hemos fundamentado en las Escrituras y la tradición común que precede a la Reforma y la Contrarreforma. Como en documentos anteriores de la ARCIC, hemos tratado

de emplear el lenguaje que refleja lo que tenemos en común, y trasciende las controversias del pasado. Al mismo tiempo, en esta declaración hemos tenido que enfrentar definiciones rígidamente dogmáticas que son integrales a la fe de los Católico-romanos pero, generalmente hablando, bastante extrañas para la fe de los Anglicanos. Con el tiempo, los miembros de ARCIC han buscado la comprensión mutua de las respectivas formas de hacer teología, y hemos considerado en común el contexto histórico en que se desarrollaron ciertas doctrinas. Con ello, hemos aprendido a recibir, de forma renovada, la enseñanza de nuestras propias tradiciones, iluminadas y profundizadas por la comprensión y apreciación mutuas de la tradición característica de cada comunión.

Nuestra Declaración Conjunta en cuanto a la Bendita Virgen María como patrón de gracia y esperanza es una poderosa reflexión sobre nuestros esfuerzos en la búsqueda de lo que tenemos en común y celebra aspectos importantes de nuestra herencia común. María, la madre de nuestro Señor Jesucristo, se nos revela como alguien de obediencia fiel y ejemplar, y que su “sea conmigo según tu palabra” es la respuesta, llena de gracia, a que cada uno de nosotros está llamado a dar a Dios, tanto personal como comunitariamente, como la Iglesia, el Cuerpo de Cristo. Es como prefiguración de la Iglesia, sus brazos levantados en plegaria y alabanza, sus manos abiertas en receptividad y disponibilidad al desbordamiento del Espíritu Santo, que nos unimos con María en su magnificación del Señor. “Ciertamente”, declara María en su cántico, recogido en el Evangelio de Lucas, “desde hoy todas las generaciones me llamarán bendita”.

Nuestras dos tradiciones comparten muchas de las mismas fiestas asociadas con María. Desde nuestra experiencia, hemos comprendido que es en el terreno de la adoración que podemos reconocer nuestras más profundas convergencias, mientras damos gracias a Dios por la Madre del Señor, que es Uno con nosotros en esa vasta comunidad de amor y plegaria que llamamos la comunión de los santos.

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

El status del documento

El documento aquí publicado es la obra de la Comisión Internacional Anglicana-Católica-romana (ARCIC). Es una declaración conjunta de la Comisión. Las autoridades que nombraron la Comisión han permitido

que la declaración sea publicada, para que así pueda ser discutida más ampliamente. No se trata de una declaración autoritativa de la Iglesia Católica-romana ni de la Comunión Anglicana, las cuales estudiarán y evaluarán el documento a su debido momento.

Las citas bíblicas son generalmente tomadas de la Nueva Versión Standard Revisada. En algunos casos la Comisión ha sugerido sus propias traducciones.

Introducción

1. Al honrar a María como Madre del Señor, todas las generaciones de anglicanos y católico-romanos se han hecho eco del saludo de Isabel (Lucas 1.42): “Bendita tú entre las mujeres, y bendito es el fruto de tu vientre”. La Comisión Internacional Anglicana-Católica-romana ahora ofrece esta Declaración Conjunta sobre el lugar de María en la vida y doctrina de la Iglesia, con la esperanza de que consiga expresar nuestra fe común sobre aquella quien, entre todos los creyentes, es más cercana a nuestro Señor y Salvador Jesucristo. Lo hacemos a solicitud de nuestras dos comuniones, en respuesta a interrogantes y puntos del debate que nos han sido presentados. Una consulta especial entre obispos anglicanos y católico-romanos, reunidos en el año 2000 bajo el liderazgo del entonces Arzobispo de Canterbury, Dr. George Carey, y el Cardenal Edward Cassidy, entonces Presidente del Consejo Pontificio para la Promoción de la Unidad Cristiana, en Mississauga, Canadá, solicitó específicamente que ARCIC estudiara “el lugar de María en la vida y doctrina de la Iglesia”. Esta solicitud recuerda la observación del *Informe de Malta* (1968) que “las diferencias entre nosotros, reales o aparentes, se manifiestan con particular energía en temas como ... las definiciones Mariológicas” promulgadas en 1854 y 1950. Más recientemente, en *Ut Unum Sint* (1995), el entonces Papa Juan Pablo II identificó “la Virgen María, como Madre de Dios, icono de la Iglesia, la Madre espiritual que intercede por los discípulos de Cristo y por toda la humanidad” (pár. 79) como un área en la que eran necesarios más estudios en todas las tradiciones cristianas, antes de que pudiera alcanzar algún acuerdo sustancial en cuanto a la fe común.

2. ARCIC ha considerado este tema ya una vez anterior. *Autoridad en la Iglesia II* (1981) ya recoge un grado significativo de acuerdos respecto a este tema:

Estamos de acuerdo en que no puede haber más de un mediador entre Dios y los hombres, Jesucristo, y rechazamos toda interpretación del rol de María que oscurezca esta afirmación. Estamos de acuerdo en reconocer que la comprensión cristiana de María está

inseparablemente vinculada con las doctrinas de Cristo y de la Iglesia. Estamos de acuerdo en reconocer la gracia y vocación única de María, Madre de Dios Encarnado (*Theotókos*), en la observación de sus fiestas y en prestarle honores en la comunión de los santos. Estamos de acuerdo en que María fue preparada por la gracia Divina para ser la madre de nuestro Redentor, por quien ella misma fue redimida y recibida en la gloria. También estamos de acuerdo en reconocer en María un modelo de santidad, obediencia y fe para todos los cristianos. Aceptamos que es posible considerarla como una figura profética de la Iglesia de Dios tanto antes como después de la Encarnación (pár. 30).

No obstante, el mismo documento apunta a diferencias aún existentes:

Los dogmas de la Inmaculada Concepción y la Asunción representan un problema especial para aquellos anglicanos que consideran que las definiciones precisan que ofrecen estos dogmas no están suficientemente apoyadas en las Escrituras. Para muchos anglicanos, la autoridad de la enseñanza del Obispo de Roma, fuera de un concilio, no es precisamente ensalzada por el hecho de que, a través la misma, estas doctrinas marianas, aunque fueron proclamadas como dogmas con autoridad sobre todos los fieles. Los anglicanos también cuestionarían si, en cualquier unión futura entre las dos comuniones, se les requeriría suscribir tales declaraciones doctrinales (pár. 30).

Estas reservas, en particular, fueron notadas en la *Respuesta Oficial de la Santa Sede al Informe Final* (1991, pár. 13). Habiendo asumido estas creencias compartidas y estas cuestiones como el punto de partida de nuestras reflexiones, ahora podemos afirmar un acuerdo aún mayor sobre el lugar de María en la vida y doctrina de la Iglesia.

3. El presente documento propone una declaración más amplia de nuestra fe común en cuanto a la Bendita Virgen María y, por ello, provee el contexto para una apreciación común del contenido de los dogmas marianos. También hemos abordado las diferencias en cuanto a prácticas devocionales, incluyendo la invocación implícita de María. Este nuevo estudio de María se ha beneficiado de nuestra recepción y estudio previos de *El Don de la Autoridad* (1999). En aquella ocasión, concluimos que, cuando la Iglesia recibe lo que reconoce como expresión verdadera de la tradición confiada a los Apóstoles, esta recepción es un acto tanto de fidelidad como de libertad. Lo que capacita a la iglesia para ser fiel la tradición que le ha sido confiada es, precisamente, su libertad para

responder de formas renovadas al ser confrontadas por nuevos retos. En algunas épocas, hay elementos de la tradición apostólica que pueden ser o han sido olvidados, descuidados o abusados. En tales situaciones, la recurrencia renovada a las Escrituras y la Tradición nos recuerda la revelación de Dios en Cristo: llamamos a este proceso re-recepción (véase *El Don de la Autoridad*, párs. 24-25). El progreso en el diálogo y el entendimiento ecuménicos demuestra que ahora tenemos una oportunidad para re-recibir juntos la tradición del lugar de María en la revelación de Dios.

4. Desde su creación, ARCIC ha buscado enfocar sus reflexiones en posiciones opuestas o “atascadas”, a fin de descubrir y desarrollar nuestra herencia común de la fe (véase *Don de Autoridad*, pár. 25). Tras la Declaración Común del entonces Papa Pablo VI y el Arzobispo de Canterbury Michael Ramsey, de 1966, hemos continuado nuestro “diálogo serio... fundado en los Evangelios y las antiguas tradiciones que nos son comunes”. Hemos preguntado hasta qué punto la doctrina o devociones alrededor de María pertenecen a una recepción “legítima” de la Tradición Apostólica, de acuerdo con las Escrituras. Esta Tradición tiene en su núcleo la proclamación de la “economía trinitaria de la salvación”, fundamentando la vida y fe de la Iglesia en la comunión divina del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Hemos tratado de entender la persona y el rol de María en la historia de la salvación y la vida de la Iglesia a la luz de una teología de gracia y esperanza divinas. Esa teología está profundamente enraizada en la experiencia persistente de la adoración y devoción cristianas.

5. La gracia de Dios convoca y habilita la respuesta humana (véase *Salvación y la Iglesia* [1987] pár. 9). Esto se puede ver en la crónica evangélica de la Anunciación, donde el mensaje del ángel evoca la respuesta de María. La Encarnación y todo lo que ésta implica, incluyendo la pasión, muerte y resurrección de Cristo y el nacimiento de la Iglesia, todo ello llegó a ser por la libre respuesta de María de entrega y confianza – “que se haga en mí según tu palabra” (Lucas 1.38). En el evento de la Encarnación, podemos reconocer la gracia del “sí” de Dios a la humanidad como un todo. Esto nos recuerda, una vez más, las palabras del Apóstol en 2 Corintios 1.18-20 (*Don* pár. 8ss): todas las promesas de Dios encuentran su “sí” en el Hijo de Dios, Jesucristo. En este contexto, el asentimiento de María puede ser visto como la instancia suprema del “Amén” de un creyente en respuesta al “sí” de Dios. Por ello, se saben hijos del mismo Padre celestial, nacidos del Espíritu como hermanos y hermanas de Jesucristo, reunidos en la comunión de amor de la santa Trinidad. María es epítome de esa participación en la vida de Dios. Su respuesta no vino a ser sin un

profundo cuestionamiento, y fue pronunciada en una vida de alegría mezclada con dolor, llevándola aún al pie de la cruz de su hijo. Cuando los cristianos se unen al “Amén” de María al “sí” de Dios en Cristo, se están comprometiendo a una respuesta obediente a la Palabra de Dios, que lleva a una vida de plegaria y servicio. Como María, no sólo magnifican al Señor con sus labios: se comprometen a servir la justicia de Dios con sus vidas.

A- MARÍA SEGÚN LAS ESCRITURAS

6. Seguimos convencidos de que las Sagradas Escrituras, como Palabra de Dios escrita, son un testimonio normativa del plan divino de salvación, y es a ellas que nos volvemos primero en esta declaración. Ciertamente, es imposible ser fiel a las Escrituras y no tomar seriamente a María. No obstante, reconocemos que por varios siglos los anglicanos y católico-romanos han interpretado las Escrituras mientras se hallaban notablemente divididos entre sí. En nuestra reflexión común sobre el testimonio de las Escrituras en cuanto a María, hemos descubierto más de una pista potencial en la vida de una gran santa. Nos hemos encontrado meditando con admiración y gratitud sobre todo el rango de la historia de la salvación: la creación, elección, la Encarnación, la 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 que siguen, nuestro empleo de las Escrituras busca recorrer toda la tradición de la Iglesia, en la que han sido empleadas lecturas por demás diversas y ricas en sentido. En el Nuevo Testamento, la interpretación más común del Antiguo Testamento es la llamada interpretación tipológica (1). Este abordaje fue particularmente desarrollado por los Padres de la Iglesia y los predicadores y autores medievales. Los Reformadores enfatizaron en la claridad y suficiencia de las Escrituras, y convocaron a un regreso a la centralidad el mensaje del Evangelio. Los abordajes histórico-críticos trataron de discernir el significado que intentaron los autores bíblicos, y ofrecer una explicación consistente sobre los orígenes del texto.

Cada una de estas lecturas tiene su propias limitaciones, y pueden dar lugar a exageraciones o desbalances: la tipología puede volverse extravagante, la Reforma enfatizó en el reduccionismo, y los métodos críticos pueden pecar de historicismo exagerado. Los abordajes más recientes de la Escritura apuntan al rango de lecturas posibles para un texto, específicamente sus dimensiones narrativas, retóricas y sociológicas. En esta Declaración, tratamos de integrar lo que es valioso en cada uno de estos abordajes, tanto en la corrección

como en las contribuciones a nuestro empleo de las Escrituras. Más aún, reconocemos que ninguna lectura de un texto es completamente neutral, sino que cada lectura está conformada por el contexto y los intereses de sus lectores. Nuestra lectura, específicamente, ha tenido lugar dentro del contexto de nuestro diálogo en Cristo, por el bien de la comunión que es Su voluntad. Es por ello una lectura eclesial y ecuménica, que busca la consideración de cada pasaje bíblico sobre María en el contexto del Nuevo Testamento como un todo, contra el trasfondo del Antiguo Testamento, y a la luz de la Tradición.

El Testimonio de las Escrituras: Una Trayectoria de Gracia y Esperanza

8. El Antiguo Testamento da testimonio de la creación divina del hombre y la mujer según la imagen divina, y el llamado amoroso de Dios a una relación de pacto con Él. Aún cuando fue desobedecido, 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 y nunca más sería destruida “toda carne” por las aguas de un diluvio. El Señor hizo un pacto con Abraham de que, a través suyo, todas las familias de la tierra serían benditas. A través de Moisés, Dios hizo un pacto con Israel para que, en obediencia Su palabra, pudiesen ser una nación santa y un pueblo sacerdotal. Los profetas, una y otra vez, llamaron al pueblo a volverse de la desobediencia al Dios de gracia en el pacto, a recibir la palabra de Dios y permitir que diera fruto en sus vidas. Miraron con esperanza hacia una renovación del pacto en la que habría una perfecta obediencia y auto-entrega. “Este es el pacto que haré con la casa de Israel después de esos días, dice el Señor: Pondré mi ley en sus mentes y las grabaré en sus corazones, y yo seré su Dios, y ellos serán mi pueblo” (Jeremías 31.33). En la profecía de Ezequiel, esta esperanza es expresada no sólo en términos de “lavar y purificar”, sino también del don del Espíritu (Ezequiel 36: 25-28).

9. El pacto entre el Señor y su pueblo es descrito en varias ocasiones como una relación amorosa entre Dios e Israel, la hija virgen de Sión, novia y madre: “Te hice mi juramento solemne y entré en un pacto contigo, así dice el Señor Soberano, y tú te volviste mía” (Ezequiel 16.8; Isaías 54.1, Gálatas 4.27). Aún al castigar la infidelidad, Dios sigue siendo fiel, prometiendo restaurar la relación del pacto y reunir al pueblo disperso (Oseas: 1-2; Jeremías 2.2; 31.3; Isaías 62.4-5). Las imágenes nupciales también aparecen en el Nuevo Testamento, describiendo la relación entre Cristo y la Iglesia (Efesios 5.21-33; Apocalipsis 21.9). En un paralelo a la imagen profética de Israel como la novia

del Señor, la literatura salomónica del Antiguo Testamento caracteriza a la Santa Sabiduría como la doncella del Señor (Proverbios 8.22s; Sabiduría 7.22-26), similarmente enfatizando el tema de nuestra respuesta y actividad creativa. En el Nuevo Testamento, se combinan estos motivos proféticos y de sabiduría (Lucas 11.49), realizados en la venida de Cristo.

10. Las Escrituras también hablan del llamado por Dios de personas específicas, como David, Elías, Jeremías e Isaías, de manera que puedan realizarse ciertas misiones dentro del pueblo de Dios. Estas personas son testigos del don del Espíritu o la presencia de Dios que les habilita a cumplir la voluntad y propósitos de Dios. También hay profundas reflexiones en lo que Dios conoce y ha llamado desde los mismos comienzos de la existencia (Salmo 139.13-16; Jeremías 1.1-5). Este sentido de admiración ante la gracia prevaleciente de Dios es similarmente manifestado en el Nuevo Testamento, especialmente en los escritos de Pablo, cuando habla de aquellos que son “llamados de acuerdo al propósito de Dios”, afirmando que aquellos a que Dios “conoció, también predestinó para ser conformados a la imagen de su Hijo... y aquellos a quienes predestinó, les llamó; y aquellos a quienes llamó, los justificó; y aquellos a quienes justificó, también los glorificó” (Romanos 8.28-30, 2 Timoteo 1.9). La preparación divina para una tarea profética es ejemplificada en las palabras habladas por el ángel a Zacarías ante el nacimiento de Juan el Bautista: “Será lleno del Espíritu Santo, aún en el vientre de su madre” (Lucas 1.15, Jueces 13.3-5).

11. Siguiendo 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 línea con los escritos del Nuevo Testamento, hemos visto su culminación en la obediencia de Cristo. Dentro de este contexto Cristológico, han discernido un patrón similar en aquella que habría de recibir la Palabra en su corazón y en su cuerpo, ser cubierta por el Espíritu - “como una sombra”- y dado a luz al Hijo de Dios. El Nuevo Testamento no sólo habla de una preparación divina para el nacimiento del Hijo, sino también de la elección divina, su llamado y santificación de una mujer judía en la descendencia de esas santas mujeres, como Sara y Ana, cuyos hijos cumplieron los propósitos de Dios para con su pueblo. Pablo habla del Hijo de Dios naciendo “en la plenitud de los tiempos” y “nacido de una mujer, nacido bajo la Ley” (Gálatas 4.4). El nacimiento del hijo de María es el cumplimiento de la voluntad de Dios para Israel, y el rol de María en ese cumplimiento es su consentimiento libre y confiado, de auto-entrega y fe últimas: “He aquí

que yo soy la doncella del Señor: cúmplase en mí según tu palabra” (Lucas 1.38, véase Salmo 123.2).

María en la crónica de la Natividad en San Mateo

12. Si bien varias partes del Nuevo Testamento se refieren al nacimiento de Cristo, solamente dos evangelios, Mateo y Lucas, cada uno desde su propia perspectiva, narran la historia de su nacimiento y se refieren, específicamente, a María. Mateo titula su libro “la Génesis de Jesucristo” (1.1) haciéndose eco del modo en que comienza la misma Biblia (Génesis 1.1). En la genealogía (1.1-18) Mateo remonta la génesis de Jesús hasta el Exilio de David y, eventualmente, a Abraham. También nota el rol inesperado que cuatro mujeres ocupan en el ordenamiento providencial de la historia de la salvación de Israel, cada una de las cuales cuestiona los límites aparentes del pacto. Este énfasis en la continuidad con lo antiguo es balanceada en el posterior recuento del nacimiento de Jesús mediante un énfasis en lo nuevo (véase 9.17), un tipo de re-creación por medio del Espíritu Santo, que revela nuevas posibilidades de salvación que brotan de lo considerado como pecado (1.21) y de la presencia de “Dios con nosotros” (1.23). Mateo cuestiona más aún los límites de lo “legal” al combinar la ascendencia davídica de Jesús con la paternidad legítima de José, y el nacimiento de Jesús de la Virgen, según la profecía de Isaías -“He aquí que una virgen concebirá y tendrá un hijo” (Isaías 7.14 en la Biblia *Septuaginta*).

13. En la crónica de Mateo, se menciona a María en conjunción con su hijo en tales frases como “María su madre” o “el niño y su madre” (2.11,13,20,21). Entre toda la intriga política, asesinatos y huidas en este relato, hay un momento tranquilo de reverencia que ha quedado capturado en la imaginación cristiana: los Sabios, cuya profesión es saber cuándo ha llegado el tiempo preciso, arrodillarse en honra al niño Rey con su madre real (2.2,11). Mateo enfatiza la continuidad de Jesucristo con la esperanza mesiánica de Israel y la novedad que viene con el nacimiento del Salvador. La descendencia de David, por cualquiera sea la ruta, y el nacimiento en la ciudad ancestral de la realeza revela la continuidad, y la concepción virginal, la novedad.

María en la crónica de la Natividad de San Lucas

14. En la crónica de Lucas sobre la infancia de Jesús, María es prominente desde el comienzo. Ella es el vínculo entre Juan el Bautista y Jesús, cuyos nacimientos milagrosos son presentados en un paralelo deliberado. Ella recibe el mensaje del ángel y responde

en obediencia humilde (1.38). Ella viaja por su cuenta de Galilea a Judea para visitar a Isabel (1.40) y en su cántico proclama la inversión escatológica que estará en el núcleo de la proclamación de su Hijo del Reino de Dios. María es la que mira más allá de la superficie de los eventos (2.19, 51) y representa lo íntimo de la fe y el sufrimiento (2.35). Ella habla en nombre de José, en la escena en el Templo y, aunque es criticada por su incompreensión inicial, continúa creciendo en entendimiento (2.48-51).

15. Dentro de la narrativa lucana, 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 enfatizan que María es, de forma única, un recipiente de la elección y gracia de Dios. La historia de la anunciación recapitula varios incidentes en el Antiguo Testamento, notablemente los nacimientos de Isaac (Génesis 18.10-14), Sansón (Jueces 13.2-5) y Samuel (1 Samuel 1.1-20). El saludo del ángel también evoca los pasajes en Isaías (66.7-11), Zacarías (9.9) y Sofonías (3.14-17) que evocan la “Hija de Sión”, es decir, a Israel que espera con gozo la llegada de su Señor. Que se hable de “cubrir como una sombra” (*episkiasei*) para describir la acción del Espíritu Santo en la concepción virginal (Lucas 1.35) se hace eco de los querubines cubriendo el Arca del Pacto (Éxodo 25.20), la presencia de Dios que cubre como una sombra el Tabernáculo (Éxodo 40.35) y el flotar el Espíritu sobre las aguas en la Creación (Génesis 1.2). En la Visitación, el cántico de María (*Magnificat*) refleja el Cántico de Ana (1 Samuel 2.1-10), ampliando su alcance, de manera que María se vuelve la que habla por todos los pobres y oprimidos que anhelan por el establecimiento del reinado justo de Dios.

Tal y como en el saludo de Isabel, la madre recibe su propia bendición, distinguible de la que ha recibido su hijo (1.42), de manera que en el *Magnificat*, María predice que “todas las generaciones me llamarán bendita” (1.48). Este texto provee el fundamento escritural para una devoción apropiada a María, aunque nunca separada de su rol como madre del Mesías.

16. En la historia de la Anunciación, el ángel llama a María como “la favorecida” del Señor (en Griego, *kecharitōmenē*, un participio perfecto que significa “aquella que ha sido y sigue estando dotada de gracia”) en un modo que implica una santificación previa por la gracia divina, en vistas de su llamado. El anuncio del ángel conecta a Jesús como “Santo” e “Hijo de Dios” con su concepción por el Espíritu Santo (1.35).

Por ello, la concepción virginal apunta a la misma descendencia divina del Salvador, que nacerá de María. El niño que aún no ha nacido, es descrito como el

Señor por Isabel: “¿Y por qué se me ha concedido que venga a mí la madre de mi Señor?” (1.43). Resulta notable el patrón trinitario de acción divina en estas escenas: la Encarnación del Hijo es iniciada por la elección del Padre de la Bendita Virgen y es mediada por el Espíritu Santo. Igualmente notable es el consentimiento de María, su “Amén”, en fe y libertad, a la poderosa Palabra de Dios comunicada por el ángel (1.38).

17. En la crónica de Lucas del nacimiento de Jesús, la alabanza ofrecida a Dios por los pastores se hace eco de la adoración de los Sabios del niño en la crónica de Mateo. Nuevamente, esta es la escena que constituye el “centro inmóvil” de la crónica de la Natividad: “encontraron a María y a José y al niño que yacía en un pesebre” (Lucas 2.16). Según la Ley de Moisés, el niño es circuncidado y presentado en el Templo. En esa ocasión, Simeón tiene una palabra profética especial para la madre del niño-Cristo, “una espada partirá tu alma” (Lucas 2.24-35). A partir de este punto, el peregrinar de fe de María lleva hacia el pie de la cruz.

La Concepción Virginal

18. La iniciativa divina en la historia humana es proclamada en las buenas nuevas y en la concepción virginal a través del actuar del Espíritu Santo (Mateo 1.20-23; Lucas 1.34-35). La concepción virginal pueda aparecer, en primera instancia, como una ausencia, es decir, la ausencia de un padre humano. No obstante, en realidad se trata de un signo de la presencia y obra del Espíritu. La creencia en la concepción virginal es una antigua tradición cristiana, adoptada y desarrollada independientemente por Mateo y Lucas (2) Para los creyentes cristianos, es un signo elocuente de la ascendencia divina de Cristo y de la nueva vida en el Espíritu. La concepción virginal también apunta a un nuevo nacimiento de todo cristiano, como hijo adoptado de Dios. Cada uno “nace otra vez (de lo alto) por el agua y el Espíritu” (Juan 3.3-5). Bajo 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. Después de estas historias de la natividad, es algo sorprendente leer el episodio, narrado en los tres evangelios Sinópticos, que considera la cuestión de la verdadera familia de Jesús. Marcos nos dice que la “madre y hermanos” de Jesús (Marcos 3.31) viene y se queda fuera, queriendo hablarle. (3) Jesús, en respuesta, se distancia de su familia natural, y habla de aquellos reunidos en derredor suyo, su “familia escatológica”, es

decir, “cualquiera que cumple la voluntad de Dios” (3.35). Para Marcos, la familia natural de Jesús, incluyendo su propia madre, a estas alturas de los acontecimientos parece carecer de una comprensión de la verdadera naturaleza de su misión. Pero tal será también el caso con sus discípulos (8.33-35, 9.30-33, 10.35-40). Marcos indica que el crecimiento en esa comprensión es algo inevitablemente lento y doloroso, y que no se alcanza la fe genuina en Cristo hasta el encuentro con la cruz y la tumba vacía.

20. En Lucas, se evita un contraste marcado entre las actitudes hacia Jesús de su familia natural y la escatológica (Lucas 8.19-21). En una escena posterior (11.27-28) Jesús responde a la mujer en la multitud que pronuncia una bendición para su madre: “bendito el vientre que te llevó y los pechos de que mamaste” con “Benditos son aquellos que escuchan la palabra de Dios y la guardan”. Pero esa forma de bendición, en la perspectiva de Lucas, incluye definitivamente a María quien, desde el comienzo del relato, estaba lista para renunciar a todo en su vida y dejarse guiar por la voluntad expresada en la palabra de Dios (1.38).

21. En su segundo libro, los Hechos de los Apóstoles, Lucas nota que, entre la Ascensión del Señor Resucitado y la fiesta de Pentecostés, los apóstoles estaban reunidos en Jerusalén “junto con las mujeres y María la madre de Jesús, y con sus hermanos” (Hechos 1.14). María, que fue receptiva al obrar del Espíritu de Dios en el nacimiento del Mesías (Lucas 1.35-38) es aquí parte de una comunidad de discípulos que esperan en oración por el desbordamiento del Espíritu en el nacimiento de la Iglesia.

María en el Evangelio según San Juan

22. María no es mencionada explícitamente en el Prólogo del Evangelio según San Juan. No obstante, puede discernirse algo de la significación de su rol en la historia de la salvación al colocarla en el contexto de las verdades teológicas consideradas que el evangelista articula en su presentación de las buenas nuevas de la Encarnación. El énfasis teológico sobre la iniciativa divina, que se expresa en las narrativas de Lucas y Mateo en la historia del nacimiento de Jesús, es colocada de manera paralela en el Prólogo de Juan por un énfasis en la voluntad y gracia predestinadas de Dios, por medio de las que se afirma que todos los que son traídos al nuevo nacimiento son nacidos “no de sangre, ni de la voluntad de la carne, ni de la voluntad del hombre, sino de Dios” (1.13). Estas son palabras que podrían aplicarse al nacimiento de Jesús mismo.

23. Juan nota la presencia de la madre de Jesús en dos momentos importantes de la vida de Jesús, el comienzo (la boda en Canaán) y el final (la cruz). Ambas son

horas de necesidad: la primera es, en apariencia, más bien trivial, pero es también, a un nivel más profundo, una asimilación simbólica de la segunda. Juan reserva una posición de prominencia en su Evangelio a la boda en Canaán (2.1-12), llamándola el comienzo (*archē*) de los signos de Jesús. El relato enfatiza el nuevo vino que trae Jesús, simbolizando la fiesta de bodas escatológica de Dios con su pueblo y el banquete mesiánico del Reino. La historia comunica, a un nivel primario, un mensaje Cristológico. Jesús revela su gloria mesiánica a sus discípulos y ellos creen en él (2.11).

24. La presencia de “la madre de Jesús” es mencionada al comienzo del relato: ella tiene un rol distintivo en el despliegue de la narración. María parece haber sido invitada y tener derecho a estar presente por sí misma, y no con “Jesús y sus discípulos” (2.1-2). Jesús, inicialmente, es visto como presente y parte de la familia de su madre. En el diálogo que se origina al terminarse el vino, Jesús parece, en principio, rechazar la solicitud implícita de su madre, pero al final accede a la misma. No obstante, esta lectura del relato deja espacio para una lectura simbólica más profunda del evento.

En las palabras de María, “no tienen vino”, Juan le adscribe no tanto la expresión de una deficiencia en los preparativos de la boda, sino más bien el anhelo de salvación de todo el pueblo del pacto, que practica las purificaciones con agua pero carecen del vino gozoso del reino mesiánico. En su respuesta, Jesús comienza con un cuestionamiento de su anterior relación con María (“¿Qué hay entre nosotros?”), implicando que ha tenido lugar un cambio. Jesús no se dirige a María como “madre”, sino como “mujer” (véase Juan 19.26). Jesús ya no ve la relación con María como de una mera familiaridad terrenal.

25. La respuesta de María de instruir a los sirvientes a que hagan “todo lo que él les diga” (2.5) es algo inesperado; ella no está a cargo de la fiesta (véase 2.8). Su rol inicial como la madre de Jesús ha cambiado radicalmente. Ella misma es ahora vista como una creyente dentro de la comunidad mesiánica. Desde este momento, ella se compromete totalmente al Mesías y su palabra: “Después de esto, Jesús descendió a Capernaum, con su madre y sus hermanos y sus discípulos” (2.12). La narración de Canaán comienza colocando a Jesús dentro de la familia de María, su madre; de ahora en adelante, María es parte de la “compañía de Jesús”, su discípula. Nuestra lectura de este pasaje refleja la comprensión de la Iglesia sobre el rol de María: ayudar a los discípulos a llegar a su hijo, Jesucristo, y “hacer todo lo que él les diga”.

26. Juan menciona la presencia de María por segunda vez durante la hora decisiva de la misión mesiánica de

Jesús, su crucifixión (19.25-27). Junto a la cruz, con otros discípulos, María comparte en el sufrimiento de Jesús quien, en sus últimos momentos, le dirige una palabra especial: “Mujer, he ahí a tu hijo”, y al discípulo amado: “He aquí a tu madre”. No podemos sino conmovernos ante el hecho que, aún en sus momentos de agonía, Jesús se preocupa por el bienestar de su madre, mostrando su afecto filial. Esta lectura superficial invita, nuevamente, a una lectura simbólica y eclesial de la rica narrativa de Juan.

Estas últimas disposiciones de Jesús antes de morir revelan una comprensión más profunda que su referencia primaria a María y el “discípulo amado” como individuos. Los roles recíprocos de la “mujer” y el “discípulo” están relacionados con la identidad de la Iglesia. En el resto del texto de Juan, el discípulo amado es presentado como el discípulo modelo de Jesús, el que le era más cercano, el que nunca le abandonó, el objeto del amor de Jesús y su más fiel testigo (13.25, 19.26, 20.1-10, 21.20-25). Entendidas en términos de discipulado, las palabras agonizantes de Jesús otorgan a María un rol maternal en la Iglesia y alientan a la comunidad de discípulos a recibirla y abrazarla como su madre espiritual.

27. Una comprensión corporativa de “mujer” también llama constantemente a la Iglesia a contemplar a Cristo crucificado y llama a cada discípulo a cuidar de la Iglesia como una madre. Aquí pueda estar implícita una tipología Eva-María: justo como la primera “mujer” fue sacada de la “costilla” de Adán (Génesis 2.22, *pleura* LXX) y se convirtió en madre de todos los vivos (Génesis 3.20), así la “mujer” María es, a un nivel espiritual, la madre de todos los que reciben la vida verdadera del agua y la sangre que brotan del costado (Griego, *pleura*, lit. “costilla”) y del Espíritu que sopla de su sacrificio triunfal (19.30, 20.22, también Juan 5.8).

En tales lecturas simbólicas y corporativas, las imágenes de la Iglesia, María y el discipulado interactúan entre sí. María es vista como la personificación de Israel, que ahora da a luz a la comunidad cristiana (Isaías 54.1, 66.7-8), tal y como había dado a luz, anteriormente, al Mesías (Isaías 7.14). Cuando contemplamos bajo esta luz las crónicas de Juan sobre María al comienzo y final del ministerio de Jesús, es difícil entonces hablar de la Iglesia sin pensar en María, la Madre del Señor, como su arquetipo y primera realización.

La mujer en Apocalipsis 12

28. En un lenguaje altamente simbólico, lleno de imágenes bíblicas, 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 de la eventual victoria de los fieles de Dios en tiempos de persecución y luchas escatológicas. En el curso de la historia, el símbolo de la mujer ha llevado a una variedad de interpretaciones.

La mayoría de los estudiosos aceptan que el significado primario de la mujer es de tipo corporativo: el pueblo de Dios, sea Israel, la Iglesia de Cristo, o ambos. Más aún, el estilo narrativo del autor sugiere que la “imagen completa” de la mujer sólo es percibida al final del libro, cuando la Iglesia de Cristo se convierte en la Nueva Jerusalén triunfante (Apocalipsis 21.1-3). Los verdaderos problemas de la comunidad del autor de Apocalipsis son colocados en el espacio mayor de la historia toda, que es escenario de la lucha continua entre los fieles y sus enemigos, entre el bien y el mal, entre Dios y Satanás. La imaginería de la descendencia nos recuerda de la lucha en Génesis 3-15 entre la serpiente y la mujer, entre la semilla de la serpiente y la semilla de la mujer (4).

29. Dada esta interpretación eclesial primaria de Apocalipsis 12, ¿es aún posible encontrar en ella una referencia secundaria a María? El texto no identifica explícitamente a la mujer con María, sino que se refiere a la mujer como la madre del “niño varón que gobernará a todas las naciones con un cetro de hierro”, una cita del Salmo 2 que en otras instancias del Nuevo Testamento se aplica tanto al Mesías como al pueblo fiel de Dios (Hebreos 1.5, 5.5; Hechos 13.33, Apocalipsis 2.27). En vista de lo anterior, al leer este capítulo, algunos escritores patristicos pensaron en la madre de Jesús (5).

Dado el lugar del libro de Apocalipsis dentro del canon de la Biblia, en el que se entretienen diferentes imágenes bíblicas, surgió la posibilidad de una interpretación más explícita, tanto individual como comunitaria, de Apocalipsis 12, que iluminaba el lugar de María y la Iglesia en la victoria escatológica del Mesías.

Reflexión bíblica

30. El testimonio bíblico reúne a todos los creyentes en cada generación para llamar “bendita” a María: esta mujer judía de clase humilde, esta hija de Israel que vivía en la esperanza de justicia para el pobre, a quien Dios ha agraciado y elegido para ser la madre virgen de su Hijo, tras ser cubierta “como una sombra” por el Espíritu Santo.

Hemos de bendecirla como la “doncella del Señor” quien dio su consentimiento confiado a la realización del plan salvífico de Dios, como la madre que consideraba todas las cosas en su corazón, como la

refugiada que busca asilo en una tierra extranjera, como la madre atravesada por el sufrimiento inocente de su propio hijo, y como la mujer a quien Jesús confió el cuidado de sus amigos. Estamos unidos con ella y con los apóstoles, mientras rezan por el desbordamiento del Espíritu sobre la Iglesia naciente, la familia escatológica de Cristo. Y quizás podamos aún ver en ella el destino final del pueblo de Dios de compartir de la victoria de su hijo sobre los poderes del mal y de la muerte.

B- MARÍA EN LA TRADICIÓN CRISTIANA

Cristo y María en la Antigua Tradición Común

31. En la Iglesia primitiva, la reflexión sobre María sirvió para interpretar y defender la Tradición apostólica, centrada en Jesucristo. El testimonio patrístico sobre María como “portadora de Dios” (*Theotókos*) emergió de la reflexión en las Escrituras y de la celebración de fiestas cristianas, pero su desarrollo se debió, principalmente, a las primeras controversias cristológicas. En el desarrollo de estas controversias a lo largo de los cinco primeros siglos, y la resolución de los mismos en sucesivos Concilios Ecuménicos, la reflexión sobre el rol de María en la Encarnación era parte integral en la articulación de la fe ortodoxa en Jesucristo, verdadero Dios y verdadero hombre.

32. En defensa de la verdadera humanidad de Cristo, y contra el Docetismo, la iglesia primitiva enfatizó en el nacimiento de Jesús de María. Jesús, simplemente, no “parecía” ser humano: no descendió de los cielos en un “cuerpo celestial”, ni su nacimiento fue un mero “atravesar” de su madre. Antes bien, María dio a luz a su hijo de su propio interior y sustancia. Para Ignacio de Antioquia (†c.110) y Tertuliano (†c.225), Jesús es plenamente humano ya que fue “verdaderamente nacido” de María. En las palabras del Credo Niceno-Constantinopolitano (381) “él se encarnó del Espíritu Santo y la Virgen María, y se hizo hombre”. La definición de Calcedonia (451), al reafirmar este credo, afirma que Cristo es “de la misma sustancia (*homoousios*) con el Padre en cuanto a su divinidad y, a la vez, de la misma sustancia con nosotros en cuanto a su humanidad”. El Credo Atanasiano confiesa, de forma más concreta aún, que Cristo es “hombre, de la sustancia de su Madre”. Esto lo afirman en común anglicanos y católico-romanos.

33. En su defensa de la verdadera humanidad de Jesucristo, la Iglesia primitiva enfatizó en la concepción virginal de María de Jesús. Según los

Padres de la Iglesia, esta concepción por medio del Espíritu Santo da testimonio del origen e identidad divina de Cristo. Aquel que nació de María es el Hijo eterno de Dios. Los Padres Orientales y Occidentales – tales como Justino (†c.150), Ireneo (†c. 202), Atanasio (†c. 373) y Ambrosio (†c.397) expusieron esta enseñanza del Nuevo Testamento en términos de Génesis 3 (María es la antítesis de “Eva virgen”) e Isaías 7.14 (María realiza la visión del profeta y da a luz a “Dios con nosotros”). En su apelación a la concepción virginal, estos Padres defendían tanto la idea de la divinidad del Señor como el honor de María. Como se puede leer en el Credo de los Apóstoles, Jesucristo fue “concebido por obra y gracia del Espíritu Santo, y nació de la Virgen María”. Esto lo afirman en común anglicanos y católico-romanos.

34. El título *Theotókos* de María fue invocado formalmente para defender la doctrina ortodoxa de la persona de Cristo. Este título había sido usado por aquellas iglesias bajo la influencia de la sede de Alejandría, al menos, desde la época de la controversia arriana. Dado que Jesucristo es “Dios verdadero de Dios verdadero”, como declaró el Concilio de Nicea (325), estas iglesias concluyeron que la madre de Jesucristo, María, podía ser llamada con toda justicia la “portadora de Dios. Por otra parte, las iglesias bajo la influencia de la sede de Antioquia, concientes del Apolinarianismo potencial en una doctrina de la completa humanidad de Cristo, no adoptó de inmediato el uso de este título para María.

El debate entre Cirilo de Alejandría (†c.444) y Nestorio (†c.455), patriarca de Constantinopla, formado en la escuela de Antioquia, reveló que el verdadero problema en la cuestión del título de María era la unidad de la persona de Cristo. El subsiguiente Concilio de Éfeso (431) empleó el término *Theotókos* (literalmente, “portadora de Dios”, en Latín, *Deipara*) para su afirmación de la unidad de la persona de Cristo al identificar a María como la Madre de Dios la Palabra encarnada (6). La regla de fe sobre este tema es expresada con más precisión aún en la definición de Calcedonia: “(el) mismo y único Hijo... engendrado del Padre antes de todos los siglos por nosotros y nuestra salvación fue nacido, en cuanto a su humanidad, de María la Virgen, Madre de Dios (*Theotókos*)”. Al recibir el Concilio de Éfeso y la definición de Calcedonia, los anglicanos y católico-romanos confiesan en común a María como Madre de Dios, *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 integral de la experiencia espiritual de las iglesias (Hebreos 12.1, 22-24; Apocalipsis 6.9-11; 7; 8.3-4). Como parte de la “nube de testigos”, la madre del Señor comenzó a ser vista como de un lugar especial. Los temas principales que se desarrollaron a partir de las Escrituras y la reflexión devocional revelan una profunda conciencia del rol de María en la redención de la humanidad. Estos temas incluyen a María como la contraparte de Eva y arquetipo de la Iglesia. La respuesta del pueblo cristiano, en reflexión sobre estos temas, encontró expresiones devocionales en la plegaria pública y privada.

36. Los exegetas “se dieron gusto” en señalar imágenes femeninas de la Biblia, a fin de contemplar la significación tanto de la Iglesia como de María. Padres de la Iglesia como Justino Mártir (†c.150) e Ireneo (†c.202), al reflexionar sobre textos como Génesis 3 y Lucas 1.26-38, desarrolló junto a la antítesis Adán/Nuevo Adán la de Eva/Nueva Eva. Tal y como Eva es asociada con Adán en provocar nuestra caída y fractura, así se asocia a María con su Hijo en la conquista del antiquísimo enemigo (véase Génesis 3.15, *vide supra*, nota 4); la desobediencia de la Eva “virgen” provoca la muerte; la obediencia de María Virgen abre el camino hacia la salvación. La Nueva Eva comparte en la victoria del Nuevo Adán sobre el pecado y la muerte.

37. Los Padres de la Iglesia presentaron a María como la Virgen Madre como modelo de santidad para las vírgenes consagradas y, de manera creciente, enseñaron que María había permanecido “siempre virgen” (7). En su reflexión, se entendía la virginidad no sólo como un asunto de integridad física, sino también de disposición interior, apertura, obediencia y fidelidad resueltas a Cristo, que modela el discipulado cristiano y se revela en frutos espirituales.

38. En esta perspectiva patrística, la virginidad de María estaba íntimamente relacionada con su santidad. Aunque algunos exegetas sostuvieron que María no era, completamente al menos, “sin pecado” (8), agustín dio testimonio del rechazo de su época a hablar de algún pecado en María: “debemos hacer excepción de la santa Virgen María, respecto a quien no deseo siquiera discutir en cuanto al tema de los pecados, por honra al Señor; porque del Señor sabemos que a ella le fue concedida la abundancia de la gracia por encima de todo pecado, y suyo es el mérito de concebir y llevar en sí a quien, sin duda alguna, no tuvo pecado” (*De natura et gratia* 36.42).

Otros Padres de Occidente y Oriente, apelando al saludo angélico (Lucas 1.28) y la respuesta de María (Lucas 1.38), apoyan la opinión de que María fue llena de gracia desde su origen, en anticipación de su vocación única como Madre del Señor. Para el siglo 5, ya la Virgen es apelada como una nueva creación: sin culpa, sin mancha: “santa en cuerpo y alma” (Teodoro de Ancira, Homilía 6.11: † antes del 446). En el siglo 6, el título *panghia* (“toda-santa”) ya aparece en el Oriente.

39. Siguiendo los debates cristológicos de los concilios de Éfeso y Calcedonia, la devoción a María entró en una etapa de florecimiento. Cuando el patriarca de Antioquia rehusó adjudicar a María el título de *Theotókos*, el Emperador León I (457-474) ordenó al patriarca de Constantinopla que insertara este título en la plegaria eucarística en todo el Oriente cristiano. En el siglo 6, la conmemoración de María como “portadora de Dios” se había vuelto universal en las plegarias eucarísticas de Oriente y Occidente (con las excepciones de la Iglesia Asiria Oriental). Los textos e imágenes en celebración de la santidad de María se multiplicaron en la poesía y los cantos litúrgicos, como el *Akahist*, un himno escrito probablemente luego de Calcedonia y aún en uso en la Iglesia Oriental. Gradualmente, se estableció una tradición de orar con María y celebrar a María. Esto ha sido asociado, desde el siglo 4 y particularmente en el Oriente cristiano, con la invocación de su protección (9).

40. Tras el Concilio de Éfeso, se comenzó a dedicar iglesias a María, las que comenzaron a celebrar fiestas litúrgicas en fechas particulares. Alentadas por la piedad popular y adoptadas gradualmente por las iglesias locales, las fiestas en celebración de la concepción de María (Diciembre 8/9), su nacimiento (Septiembre 8), presentación (Noviembre 21) y dormición (Agosto 15) reflejaban las conmemoraciones litúrgicas de eventos en la vida del Señor y se basaban tanto en las Escrituras canónicas como en recuentos apócrifos de los primeros años en la vida de María y de su “quedarse dormida” o dormición.

En el Oriente, puede fecharse una fiesta de la concepción de María hacia finales del siglo 7, que fue introducida en la iglesia occidental, a través del sur de Inglaterra, a comienzos del siglo 11, la cual se basaba en devociones populares expresadas en el Protoevangelio de Santiago, del siglo 2, y constituía un recuento paralelo a las fiestas dominicales de la anunciación y la fiesta, ya existente, de la concepción de Juan el Bautista. La fiesta de “la dormición de María” data de finales del siglo 6, pero fue influenciada por narraciones legendarias sobre el fin de la vida de María que ya tenían considerable popularidad. En el

occidente, la más importante de estas narraciones lo fue *Transitus Mariae*. En el Oriente, la fiesta fue conocida como la “dormición”, que implicaba su muerte pero no excluía que María haya sido llevada a los cielos. En el Occidente, el término usado fue “asunción”, que enfatizaba que María había sido llevada a los cielos, pero no excluía la posibilidad de su muerte. La creencia en su asunción se basaba en la promesa de la resurrección de los muertos y el reconocimiento de la dignidad de María como *Theotókos* y “siempre Virgen”, junto a la convicción de que María, por haber sido la que llevó la Vida en su interior, debía ser asociada a la victoria de su Hijo sobre la muerte, y con la glorificación de Su Cuerpo, la Iglesia.

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

41. La difusión de estas fiestas litúrgicas de María dio lugar a homilias en que los predicadores hurgaban en las Escrituras, en búsqueda de símbolos y motivos que iluminaran el lugar de la Virgen en la economía de la salvación. Durante la Alta Edad Media, un creciente énfasis en la humanidad de Cristo se vio balanceado con una atención a las virtudes ejemplares de María. Por ejemplo, Bernardo articula este énfasis en sus homilias. Se hicieron muy populares la meditación sobre las vidas de Cristo y la Virgen, y dieron lugar al desarrollo de prácticas devocionales como el rosario. Las pinturas, esculturas y trabajos en vidrio de la Alta y Baja Edad Media otorgaron inmediatez y color a esta devoción.

42. Durante estos siglos, se dieron algunos cambios principales en el énfasis de las reflexiones teológicas sobre María. Los teólogos de la Edad Media desarrollaron reflexiones patrísticas sobre María como arquetipo de la Iglesia, y también como la Nueva Eva, de un modo que la asociaba más aún con Cristo en la obra continua de redención. El centro de la atención de los creyentes pasó de María como representante de la iglesia fiel, y por ello también de la humanidad redimida, a María como dispensadora de las gracias de Cristo a los fieles. Los teólogos escolásticos en el Occidente desarrollaron un cuerpo de doctrina crecientemente elaborado sobre María. Buena parte de estas doctrinas surgieron de la especulación sobre la santidad y santificación de María. Las cuestiones a este respecto fueron influenciadas no solo por la teología escolástica de la gracia y el pecado original, sino también por la presuposición sobre la procreación y relación entre cuerpo y alma. Por ejemplo, si María hubiese sido santificada en el vientre de su madre, de manera más perfecta aún que Jeremías y Juan el Bautista, algunos teólogos pensaron que el preciso

momento de su santificación tenía que ser determinado según los parámetros propios del momento en que el “alma racional” fue insuflada en el cuerpo. Los desarrollos teológicos en la doctrina Occidental de la gracia y el pecado dieron origen a otras interrogantes: ¿cómo pudo María ser libre de todo pecado, incluyendo el pecado original, sin amenazar el rol de Cristo como Salvador universal? La reflexión especulativa llevó a discusiones intensas sobre la forma en que la gracia redentora de Cristo podía haber preservado a María del pecado original. La consistente teología de la santificación de María que podemos encontrar en la *Summa Theologiae* de Tomás Aquino, y el sutil razonamiento de Duns Scoto sobre María, fueron desplegados en una extendida controversia sobre si María era inmaculada desde el primer momento de su concepción.

43. En la Baja Edad Media, la teología escolástica se apartó, cada vez más, de la espiritualidad. Cada vez menos enraizada en la exégesis escritural, los teólogos dependían de la probabilidad lógica para establecer sus posiciones, y los Nominalistas especularon sobre qué pudo haber sido hecho por el poder y voluntad absoluta de Dios. La espiritualidad, ya no más en tensión creativa con la teología, enfatizó la afectividad y las experiencias personales. En la religión popular, María fue vista cada vez más como intermediaria entre Dios y la humanidad, y aún como obradora de milagros con poderes que bordeaban lo divino. Esta piedad popular, a su debido momento, influyó las opiniones teológicas de aquellos que habían crecido en su práctica y, por ello, quienes posteriormente elaboraron una racionalidad teológica para el florecimiento de la devoción mariana de la Baja Edad Media.

De la Reforma a la época actual

44. Un poderoso impulso para la Reforma de comienzos del siglo 16 lo fue la reacción generalizada contra las prácticas devocionales que se acercaban a María como una *mediatrix* junto a Cristo, o a veces aún en su lugar. Tales devociones exageradas, en parte inspiradas por las presentaciones contemporáneas de Cristo como Juez inaccesible y como Redentor, fueron duramente criticadas por Erasmo de Róterdam y Tomás Moro, y rechazadas de plano por los reformadores. Junto a una re-recepción radical de las Escrituras como piedra de toque fundamental de la revelación divina, hubo una re-recepción por los Reformadores de la creencia de que Jesús es el único medidor entre Dios y la humanidad. Esto implicaba un rechazo de abusos reales y aparentes por igual alrededor de la devoción a María. También llevó a la

pérdida de algunos aspectos positivos de la devoción y la disminución de su lugar en la vida de la Iglesia.

45. En este contexto, los Reformadores ingleses siguieron percibiendo la doctrina de la Iglesia primitiva sobre María. Su enseñanza positiva sobre María se concentraba en su rol en la Encarnación, y ello se resume en que la aceptaron como la *Theotókos*, porque se interpretó que era tanto escritural como acorde con la antigua tradición común. Siguiendo las tradiciones de la Iglesia primitiva y de otros Reformadores, como Martín Lucero, los Reformadores ingleses, como Latimer (*Works*: 2.105), Cranmer (*Works*, 2.60, 2.88) y Jewel (*Works*, 3.440-441) aceptaron que María era “siempre virgen”. Siguiendo a Agustín, mostraron cierta reticencia en afirmar que María era una pecadora. Su mayor preocupación era enfatizar la condición única de Cristo como sin pecado, y la necesidad de toda la humanidad, incluyendo a María, de un Salvador (véase Lucas 1.47). Los Artículos IX y XV afirmaban la universalidad del pecado humano, aunque no afirmaban ni negaban la posibilidad de que María haya sido preservada por la gracia divina de participación en esa condición humana general. Es notable que el *Book of Common Prayer* (Libro de Oración Común), en la Colecta y Prefacio de Navidad, se refiera a María como a “una virgen pura”.

46. Desde 1561, el calendario de la Iglesia de Inglaterra (que aparece reproducido en el *Book of Common Prayer 1662*) contenía cinco fiestas asociadas a María: la Concepción de María, la Natividad de María, la Anunciación, la Visitación y la Purificación/Presentación. No obstante, ya no aparecía una fiesta de la Asunción (15 Agosto); no sólo se creía que carecía de base bíblica suficiente, sino también que exaltaba a María a costa del lugar único de Cristo como Mediador y Salvador. La liturgia anglicana, según se expresa en los sucesivos *Books of Common Prayer* (1549, 1552, 1559, 1662) cuando menciona a María, lo hace enfatizando su rol como la “Virgen pura” de cuya “sustancia” el Hijo tomó su naturaleza humana (véase Artículo II). A pesar de la disminución de la devoción a María en el siglo 16, la reverencia hacia la Virgen persistió en el uso continuado del *Magnificat* en el Oficio de Oración Vespertina, y la dedicación de iglesias y capillas de Nuestra Señora. En el siglo 17, escritores como Lancelot Andrewes, Jeremy Taylor y Thomas Ken se re-apropiaron de la tradición patrística para una mayor apreciación del lugar de María en las plegarias de los creyentes y de la Iglesia. Por ejemplo, Andrewes en sus *Preces Privatae* tomó de las liturgias orientales al mostrar una calidez de devoción Mariana, “conmemorando la toda-santidad, inmaculada, más que bendita madre de Dios y siempre virgen María”. Esta

re-apropiación puede trazarse hasta el siglo siguiente, en el Movimiento de Oxford del siglo 19.

47. En la Iglesia Católica Romana, el continuo crecimiento de las doctrinas y devociones marianas, si bien fueron moderadas por los decretos reformadores del Concilio de Trento (1545-63), también fueron distorsionadas por las polémicas entre los Protestantes y Católicos más entusiastas. Ser Católico-romano fue identificado con la devoción a María. La profundidad de la popularidad de la espiritualidad mariana en el siglo 19 y la primera mitad del 20 contribuyó a las definiciones de los dogmas de la Inmaculada Concepción (1854) y la Asunción (1950). Por otra parte, lo prevaleciente de esta espiritualidad comenzó a despertar críticas tanto dentro como fuera de la Iglesia Católica Romana e inició un proceso de re-recepción. Esta re-recepción se hizo evidente en el Concilio Vaticano II el cual, consonante con las renovaciones bíblicas, patrísticas y litúrgicas, y con preocupaciones sobre la sensibilidad ecuménica, eligió no formular un documento separado sobre María, sino integrar la doctrina sobre ella en la Constitución de la Iglesia, *Lumen Gentium* (1964) –más específicamente, en su sección final, que describe el peregrinaje escatológico de la Iglesia (Capítulo VIII). El Concilio tenía como propósito “explicar cuidadosamente, tanto el rol de la Bendita Virgen en el misterio de la Palabra Encarnada y el Cuerpo Místico, como de los deberes de la raza humana redimida hacia la portadora de Dios, madre de Cristo y madre de la humanidad, especialmente de los fieles” (art. 54). *Lumen Gentium* concluye llamado a María un signo y esperanza de abrigo para el pueblo peregrino de Dios (art. 68-69). Los Padres del Concilio concientemente evitaron toda exageración, mediante un regreso a los énfasis patrísticos y colocando la doctrina y devociones marianas en su contexto eclesiológico y cristológico más apropiados.

48. Poco después que el Concilio, enfrentado con un declinar inesperado en la devoción a María, Pablo VI publicó una Exhortación Apostólica, *Marialis Cultus* (1974), para eliminar toda duda de las intenciones del Concilio y para fomentar devociones marianas apropiadas. Su recuento del lugar de María en el Rito Romano Revisado mostró que no había sido “eliminada” por la renovación litúrgica, sino que las devociones a la Virgen están apropiadamente localizadas dentro del enfoque cristológico de la plegaria pública de la Iglesia. Pablo VI reflexionó sobre María como “un modelo de las actitudes espirituales con que la Iglesia celebra y vive los misterios divinos” (art. 16). Ella es un modelo para toda la Iglesia, pero también una “maestra de vida espiritual para los cristianos individuales” (art. 21).

Según Pablo VI, la auténtica renovación de la devoción mariana debe estar integrada con las doctrinas de Dios, Cristo y la Iglesia. La devoción a María debe estar de acuerdo con las Escrituras y la liturgia de la Iglesia; debe ser sensible a las preocupaciones de otros cristianos y debe afirmar la plena integridad de la mujer en la vida pública y privada. El Papa también emitió llamados a la cautela a quienes yerran, ya sea por exageración o por descuido. Finalmente, recomendó la recitación del *Angelus* y el Rosario como devociones tradicionales que son compatibles con estas normas.

En el año 2002, el Papa Juan Pablo II reforzó el enfoque cristológico del Rosario, al proponer cinco “misterios de la luz” de las crónicas evangélicas del ministerio público de Cristo, entre su Bautismo y Pasión. “El Rosario”, afirma, “aunque es de carácter claramente mariano, es en su corazón una plegaria Cristocéntrica” (*Rosarium Virginis Mariae* 1).

49. María tiene una nueva prominencia en el culto anglicano a través de las sucesivas renovaciones litúrgicas del siglo 20. En la mayoría de los libros anglicanos de oración, María es mencionada nuevamente por su nombre en las plegarias eucarísticas. Más aún, Agosto 15 ha venido a ser celebrado masivamente como una fiesta principal en honor de María con lecturas bíblicas, colecta y prefacio apropiados. También se han renovado otras fiestas asociadas con María, así como los recursos litúrgicos ofrecidos para el uso en estas fiestas. Tales desarrollos son muy significativos, dado el rol definitivo que tienen los textos y prácticas litúrgicas autorizadas en los formularios anglicanos.

50. Los desarrollos recién mencionados muestran que en décadas recientes se ha producido una re-recepción del lugar de María en el culto comunitario, a lo largo de la Comunión Anglicana. Al mismo tiempo, en *Lumen Gentium* (Capítulo VIII) y la Exhortación Apostólica *Marialis Cultus* la Iglesia Católica Romana ha intentado fijar las devociones a María dentro del contexto de la enseñanza bíblica y las antiguas tradiciones comunes. Para la Iglesia Católica Romana, esto constituye una re-recepción de la enseñanza sobre María. La revisión de calendarios y leccionarios empleados en nuestras comuniones, especialmente la provisión litúrgica asociada con las fiestas de María, ofrecen evidencia de un proceso compartido de re-recepción del testimonio escritural sobre su lugar en la fe y vida de la Iglesia. El creciente intercambio ecuménico ha contribuido al proceso de re-recepción en ambas comuniones.

51. Las Escrituras nos guían para que, juntos, veneremos y bendigamos a María como la doncella del Señor, quien fue providencialmente preparada por la

gracia divina para ser la madre de nuestro Redentor. Su asentimiento rotundo a la realización del plan salvífico de Dios puede verse como la instancia suprema del “Amén” que un creyente dice en respuesta al “sí” de Dios. María se nos revela como un modelo de santidad, obediencia y fe para todos los cristianos. Como alguien que ha recibido la Palabra en su cuerpo y la ha traído al mundo, María pertenece a la tradición profética. Estamos de acuerdo en nuestra creencia en la Bendita Virgen María como *Theotókos*. Nuestras dos comuniones son herederas de una rica tradición que reconoce a María como siempre virgen, y la contempla como la nueva Eva y como arquetipo de la Iglesia. Nos reunimos en rezar y adorar con María a quien todas las generaciones han llamado bendita, en la observación de sus festivales y el ofrecerle honor en la comunión de los santos, y estamos de acuerdo en que María y los santos rezan por la Iglesia toda (véase más adelante, Sección D). En todo esto, vemos a María como inseparablemente vinculada con Cristo y la Iglesia. Dentro de esta amplia consideración del rol de María, ahora nos enfocaremos en la teología de esperanza y gracia.

C- MARÍA SEGÚN LOS PATRONES DE GRACIA Y ESPERANZA

52. La esperanza del Evangelio está en la participación en la gloria de Dios, por medio de la mediación del Hijo, en el poder del Espíritu Santo (véase 2 Corintios 3.18, 4.4-6). La Iglesia ya goza de esta esperanza y destino por medio del Espíritu Santo, que es la “promesa” de nuestra heredad en Cristo (Efesios 1.14, 2 Corintios 5.5). Especialmente para Pablo, ser plenamente humano sólo puede entenderse correctamente cuando lo contemplamos a la luz de lo que habremos de convertirnos en Cristo, el “último Adán”, en oposición a lo que nos hemos convertido en el viejo Adán (1 Corintios 15.42-49, Romanos 5.12-21). Esta perspectiva escatológica contempla la vida cristiana en términos de la visión del Cristo exaltado que guía a los creyentes a echar a un lado los pecados que nos obstaculizan (Hebreos 12.1-2) y a participar en su pureza y amor, hecha disponible por medio de su sacrificio expiatorio (1 Juan 3.3, 4.10). De este modo, vemos la economía de la gracia desde esta realización en Cristo “en reverso” dentro de la historia, más que “hacia delante” desde su comienzo en la creación caída, hacia el futuro en Cristo. Esta perspectiva ofrece una nueva luz bajo la cual considerar el lugar de María.

53. La esperanza de la Iglesia se fundamenta en el testimonio que ha recibido sobre la gloria presente de Cristo. La Iglesia proclama que Cristo no fue solamente resucitado de la tumba, sino que también fue exaltado a

la mano derecha del Padre, para compartir en la gloria del Padre (1 Timoteo 3.16, 1 Pedro 1,21). En tanto los creyentes están unidos con Cristo en el bautismo y comparten en los sufrimientos de Cristo (Romanos 6.1-6), participan por el Espíritu en su gloria, y son resucitados con él en anticipación de la revelación final (Romanos 8.17, Efesios 2.6, Colosenses 3.1). Este es el destino de la Iglesia y de sus miembros, los “santos” escogidos en Cristo “antes de la fundación del mundo”, para ser “santos y sin mancha” y compartir en la gloria de Cristo (Efesios 1.3-5, 5.27). Pablo habla como si lo hiciese desde retrospectivamente, desde el futuro, cuando dice, “aquellos a quienes Dios predestinó, también los llamó; aquellos a quienes llamó, también los justificó; y a quienes justificó, también los glorificó” (Romanos 8.30). En los capítulos siguientes de Romanos, Pablo explica este drama de múltiples facetas de la elección de Dios en Cristo, manteniendo la atención en su propósito: la inclusión de los Gentiles, de manera que “todo Israel sea salvo” (Romanos 11.26).

María en la Economía de la Gracia

54. Dentro de esta estructura bíblica, hemos considerado renovadamente el lugar distintivo de la Virgen María en la economía de la gracia, como aquella que portó a Cristo, el Elegido de Dios. La palabra de Dios comunicada por Gabriel interpela a María como ya “llena de gracia”, invitándola a responder en fe y libertad al llamado de Dios (Lucas 1.28, 38, 45). El Espíritu opera en su interior en la concepción del Salvador, y esta “bendita entre las mujeres” es inspirada a cantar que “todas las generaciones me llamarán dichosa” (Lucas 1.42, 48). En una perspectiva escatológica, María así encarna al “Israel electo” de que habla Pablo –glorificado, justificado, llamado, predestinado. Este es el patrón de gracia y esperanza que vemos en acción en la vida de María, quien tiene un lugar distintivo en el destino común de la Iglesia como la que llevó en su propia carne “el Señor de la gloria”. María es señalada desde el comienzo como la elegida, llamada y agraciada por Dios por medio del Espíritu para la tarea que le esperaba.

55. Las Escrituras nos hablan de mujeres infértiles que fueron bendecidas por Dios con descendencia –Raquel, Ana (Génesis 30.1-24, Jueces 13, 1 Samuel 1), Sara (Génesis 18.9-15, 21.1-7) y, más notablemente, Isabel, la prima de María (Lucas 1.7,24). Estas mujeres resaltan el rol singular de María, que no era infértil, sino virgen: en su seno, el Espíritu medió la concepción de Jesús. Las Escrituras también hablan del cuidado de Dios por todos los seres humanos, aún antes de su

nacimiento (Salmo 139.13-18) y dan cuenta de la acción de la gracia de Dios como precedente al llamado específico de personas en particular, aún desde su concepción (Jeremías 1.5, Lucas 1.15, Gálatas 1.15). Con la Iglesia primitiva, vemos en la aceptación de María de la voluntad divina el fruto de su preparación previa, significada por la afirmación de Gabriel de que María es “llena de gracia”. Con esto, podemos ver que Dios estaba obrando en María desde sus más tempranos comienzos, preparándola para su vocación única de llevar en su propia carne al nuevo Adán, en quien existen y persisten todas las cosas en el cielo y en la tierra (Colosenses 1.16.17). De María, como persona y como figura representativa, podemos decir que ella es “obra de Dios, creada en Cristo Jesús para las buenas obras que Dios había preparado de antemano” (Efesios 2.10).

56. María, una virgen pura, llevó en sí a Dios encarnado. La intimidad corporal con su hijo se replicó en su seguimiento fiel en el ministerio de Jesús, y su participación maternal en su auto-entrega victoriosa (Lucas 2.35). Como hemos visto, todo esto aparece claramente testimoniado en las Escrituras. No hay ningún testimonio bíblico directo sobre el final de la vida de María. No obstante, ciertos pasajes ofrecen instancias en que, aquellos que siguen fielmente los propósitos de Dios son llevados a Su presencia. Más aún, estos pasajes ofrecen pistas o analogías parciales que pueden arrojar luz sobre el misterio de la entrada de María en la gloria. Por ejemplo, el patrón bíblico de escatología anticipada aparece en la crónica de Esteban, el protomártir (Hechos 7.54-60). En el momento de la muerte de Esteban –la cual se conforma con la muerte del Señor– éste ve “la gloria de Dios, y a Jesús” el “Hijo del Hombre”, no sentado en juicio, sino “de pie a la derecha de Dios” para recibir a su siervo fiel. De manera similar, el ladrón penitente que clama al Cristo crucificado recibe la promesa especial de que, inmediatamente, estará con Cristo en el Paraíso (Lucas 23.43). Elías, el fiel siervo de Dios, es llevado a los cielos (2 Reyes: 2.11) y de Enoc está escrito que “fue conocido por haber complacido a Dios” como hombre de fe, y por ello fue “arrebatado de manera que no viese la muerte; y no se le encontró porque Dios le había tomado” (Hebreos 11.5, Génesis 5.24). Como parte de un patrón así de escatología anticipada, podemos ver a María como la discípula fiel, plenamente presente con Dios en Cristo. De este modo, ella es un signo de esperanza para toda la humanidad.

57. El patrón de gracia y esperanza, ya delineado en María, será realizado a plenitud en la nueva creación en Cristo, donde todos los redimidos participarán en la gloria plena del Señor (2 Corintios 3.18). La experiencia cristiana de comunión con Dios en esta

vida presente es un signo y anticipación de la gracia y gloria divinas, una esperanza compartida con toda la Creación (Romanos 8.18.23). El creyente individual y la Iglesia encuentran su consumación en la nueva Jerusalén, la novia santa de Cristo (Apocalipsis 21.2, Efesios 5.27). Cuando las generaciones de cristianos de Oriente y Occidente han meditado en el obrar de Dios en María, han discernido en fe (*El Don de la Autoridad*, 29) que es apropiado que el Señor la haya tomado para sí mismo: en Cristo, María ya es una nueva creación en quien “lo viejo ha pasado, y lo nuevo ha venido” (2 Corintios 5.17). Vista desde una perspectiva escatológica así, María puede ser vista tanto como arquetipo de la Iglesia, como discípula con un lugar especial en la economía de la salvación.

Las definiciones papales

58. Hasta ahora, hemos delineado nuestra fe común respecto al lugar de María en el propósito de Dios. No obstante, los cristianos católico-romanos están llamados 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 terrenal, fue asumida en cuerpo y alma en la gloria celestial”. Podemos notar que el dogma no adopta una postura particular respecto al final de la vida de María **(10)** ni tampoco emplea un lenguaje de muerte y resurrección, sino que celebra la acción de Dios en ella. Así, dada la comprensión que hemos alcanzado respecto al lugar de María en la economía de la gracia y la esperanza, podemos afirmar en común la enseñanza de que Dios ha tomado a la Bendita Virgen María en la plenitud de su persona a la gloria divina y declarar su consistencia con la Escritura y que, sin dudas, sólo puede ser entendida a la luz de las Escrituras. Los católico-romanos pueden reconocer que esta enseñanza de María está contenida en el dogma. Si bien el llamado y destino de todos los redimidos es su glorificación en Cristo, María, como *Theotókos*, tiene un lugar pre-eminentemente dentro de la comunión de los santos, e incorpora en sí el destino de la Iglesia.

59. Los católico-romanos también están llamados a creer que “la muy bendita Virgen María, desde el primer momento de su concepción, y por una gracia y privilegio singular de Dios todopoderoso, en vista de los méritos de Jesucristo el Salvador de la raza humana, fue preservada inmune de toda mancha del pecado original” (Dogma de la Inmaculada Concepción de María, definida por el Papa Pío IX, 1854) **(11)**. La definición enseña que María, como cualquier ser humano, necesita de Cristo como su Salvador y Redentor (véase *Lumen Gentium* 53; *Catecismo de la Iglesia Católica* 491). La noción negativa de “sin

pecado” tiene el riesgo de oscurecer la plenitud de la obra salvífica de Cristo. No es tanto que María carece de algo que los demás seres humanos “tienen”, es decir, el pecado, sino que la gracia gloriosa de Dios llenó la vida de María desde sus mismos comienzos **(12)**. La santidad, que es nuestro fin en Cristo (Juan 3.2-3) era vista, por gracia inmerecida, en María, quien es el prototipo de la esperanza de la gracia para la humanidad toda. Según el Nuevo Testamento, ser “agraciado” tiene la connotación de ser liberado del pecado por la sangre de Jesús (Efesios 1.6-7). Las Escrituras apuntan la eficacia del sacrificio expiatorio de Cristo, aún para quienes le precedieron en el tiempo (1 Pedro 3.19, Juan 8.56, 1 Corintios 10.4). Nuevamente, aquí la perspectiva escatológica ilumina nuestra comprensión de la persona y llamado de María. En vistas de su vocación ser la madre del Santo (Lucas 1.35), podemos afirmar en común que la obra redentora de Cristo alcanzó las profundidades del ser de María, aún hasta sus primeros comienzos. Esto no es contrario a la enseñanza de las Escrituras, y sólo puede ser entendido a la luz de las Escrituras. Los católico-romanos pueden reconocer en esto lo que se afirma en el dogma –es decir, “preservada de toda mancha del pecado original” y “desde el primer momento de su concepción”.

60. Hemos acordado en común que la enseñanza sobre María en las dos definiciones de 1854 y 1950, entendidas dentro del patrón bíblico de la economía de la gracia y la esperanza aquí delineadas, pueden considerarse como consistentes con la enseñanza de las Escrituras y las antiguas tradiciones comunes. No obstante, en la comprensión católico-romana expresada en estas dos definiciones, la proclamación de cualquier enseñanza como dogma implica que la enseñanza en cuestión es afirmada como una “revelación de Dios” y por tanto es para ser creída “firme y constantemente” por todos los fieles (es *de fide*). El problema que los dogmas pueden presentar para los anglicanos puede formularse en términos del Artículo VI:

Las Sagradas Escrituras contiene todas las cosas necesarias para la salvación: de manera que nada que no pueda leerse en la Escritura, ni pueda probarse por medio de las mismas, no debe exigirse de persona alguna que lo crea como artículo de la Fe, ni se debe considerar como necesario para la salvación.

Estamos de acuerdo en que nada puede requerirse como artículo de fe si no es revelado por Dios. No obstante, para los anglicanos surge la cuestión de si estas doctrinas alrededor de María son reveladas por Dios de un modo que debe ser recibido como parte de la fe por los creyentes.

61. Las circunstancias particulares y formulaciones exactas de las definiciones de 1854 y 1950 han creado problemas, no sólo para los anglicanos, sino también para otros cristianos. Las formulaciones de estas doctrinas, y algunas de las objeciones presentadas a las mismas, están circunscritas a las formas de pensamiento de su época. En particular, las frases “revelada por Dios” (1854) y “divinamente revelada” (1950) empleadas en los dogmas, reflejan la teología de la revelación que dominaba en la Iglesia Católica Romana al momento en que fueron hechas las definiciones, y que encontraron expresión autoritativa en la Constitución *Dei Filius* del Concilio Vaticano I. Han de entenderse hoy día a la luz del modo en que esta enseñanza fue refinada por el Concilio Vaticano II en su Constitución *Dei Verbum*, particularmente en cuanto al rol central de las Escrituras en la recepción y transmisión de la revelación. Cuando la Iglesia Católica Romana afirma que una verdad es “revelada por Dios”, no es una sugerencia de una nueva revelación. Más bien, se entienden las definiciones como testimonios de lo que ha sido revelado desde el principio. Las Escrituras contienen un testimonio normativo de tales revelaciones (*El Don de la Autoridad*, 19). Esta revelación es recibida por la comunidad de creyentes y transmitida en el tiempo y espacio a través de las Escrituras y por medio de la predicación, la liturgia, la espiritualidad, la vida y enseñanza de la Iglesia, que se alimentan de las Escrituras. En *El Don de la Autoridad*, la Comisión buscó explicar un método por el cual podrían surgir tales enseñanzas autoritativas, siendo el punto principal su necesidad de conformarse con las Escrituras, lo que sigue siendo una preocupación fundamental para anglicanos y católico-romanos por igual.

62. Los anglicanos también han cuestionado que estas doctrinas sean aceptadas y creídas por los fieles como un asunto de fe, dado que el Obispo de Roma definió estas doctrinas “independiente de un Concilio” (véase *El Don de la Autoridad* II 30). En respuesta, los católico-romanos han apuntado al *sensus fidelium*, la tradición litúrgica extendida a través de iglesias locales, y el apoyo activo de los obispos católico-romanos (véase *El Don de la Autoridad* 29-30): estos fueron los elementos por medio de los cuales fueron reconocidas estas doctrinas como pertenecientes a la fe de la Iglesia, y por tanto proclives a la definición doctrinal (véase *El Don de la Autoridad* 47).

Para los católico-romanos, es parte del oficio del Obispo de Roma que, bajo condiciones estrictamente limitadas, éste pueda hacer tales definiciones (véase *Pastor Aeternus*, 1870). Las definiciones de 1854 y 1950 no fueron resultado de, o respuesta a, controversias, sino que dieron voz a un consenso entre

los creyentes en comunión con el Obispo de Roma. Estas definiciones fueron reafirmadas por el Concilio Vaticano II.

Para los anglicanos, la demostración más segura de que una enseñanza es *de fide* sólo se consigue con el consentimiento de un concilio ecuménico que delibere de acuerdo a lo que enseñan las Escrituras. Donde tal es el caso, tanto católico-romanos como anglicanos estarían de acuerdo en que el testimonio de la Iglesia debe ser creído de manera firme y constante por todos los fieles (1 Juan 1.1-3).

63. Los anglicanos han preguntado que, al producirse una restauración futura de la plena comunión entre nuestras iglesias, si se les exigiría aceptar las definiciones de 1854 y 1950. Los católico-romanos tienen muchos problemas en concebir una restauración de la plena comunión en la que aceptar ciertas doctrinas sea un requisito para algunos y no para otros. Al considerar estos temas, hemos estado concientes de que “una consecuencia de nuestra separación ha sido la tendencia entre anglicanos y católico-romanos por igual de exagerar la importancia de los dogmas marianos, como tal, a costa de otras verdades más estrechamente relacionadas con los fundamentos de la fe cristiana (*El Don de la Autoridad* II 30). Los anglicanos y católico-romanos estamos de acuerdo en que las doctrinas de la Asunción y la Inmaculada Concepción de María deben ser entendidas a la luz de la verdad más central de su identidad como *Theotókos*, que en sí misma depende de la fe en la Encarnación. Reconocemos que, siguiendo el Concilio Vaticano II y la enseñanza de los Papas recientes, el contexto cristológico y eclesiológico para la doctrina de la Iglesia sobre María está siendo re-recebida en la Iglesia Católica Romana. Ahora sugerimos que la adopción de una perspectiva escatológica podría profundizar nuestra comprensión común del lugar de María en la economía de la gracia, y la tradición de la Iglesia sobre María que nuestras dos comuniones reciben. Nuestra esperanza es que la Iglesia Católica Romana y la Comunión Anglicana reconocen una fe común en el acuerdo sobre María, que aquí estamos proponiendo. Una re-recepción así significaría que la enseñanza y devociones marianas dentro de nuestras respectivas comunidades, incluyendo las diferencias de énfasis en cada una, serían vistas como expresiones auténticas de la fe cristiana (13). Cualquier re-recepción así tendría que ocurrir como parte del contexto de una re-recepción mutua de una autoridad de enseñanza con autoridad similar a la delineada en *El Don de la Autoridad*.

D- MARÍA EN LA VIDA DE LA IGLESIA

64. “Todas las promesas de Dios encuentran su “Sí” en Cristo: es por ello que ofrecemos el “Amén” por medio de Él, para la gloria de Dios” (2 Corintios 1.20). Al serle comunicado a María, el “Sí” de Dios en Cristo asume un forma distintiva y demandante. El profundo misterio de “Cristo en ustedes, la esperanza de gloria” (Colosenses 1.27) tiene un significado especial para ella, porque la capacita para articular el “Amén” en que, por medio del Espíritu cubriéndola como una sombra, se inaugura el “Sí” de Dios de la nueva creación. Como hemos visto, este consentimiento de María fue distintivo, en cuanto a su apertura a la Palabra de Dios, y en el camino hacia el pie de la cruz y más allá a donde el Espíritu la guiara. Las Escrituras muestran a María como alguien que crece en su relación con Cristo: su compartir de la familia natural (Lucas 2.39) era trascendido cuando ella compartía de su familia escatológica, sobre la que se derrama el Espíritu (Hechos 1.14, 2.1-4). El “Amén” de María al “Sí” de Dios en Cristo es, por ello, único y un modelo para todo discípulo y para la vida de la Iglesia.

65. Un resultado de nuestro estudio ha sido la conciencia de los diferentes modos en que el ejemplo de María, viviendo la gracia de Dios, ha sido apropiado en las vidas espirituales de nuestras tradiciones. Si bien ambas tradiciones le han reconocido un lugar especial en la comunión de los santos, hay énfasis diferentes que han marcado el modo en que experimentamos su ministerio. Los anglicanos han tendido a comenzar desde una reflexión en el ejemplo escritural de María como inspiración y modelo para el discipulado. Los católico-romanos han dado prominencia al continuo ministerio de María en la economía de la gracia y la comunión de los santos. María indica a los creyentes el camino a Cristo, encomendándolos al cuidado de Cristo y asistiéndoles en compartir más plenamente sus vidas. Ninguna de estas caracterizaciones generales hacen verdadera justicia a la riqueza y diversidad de la tradición, y el siglo 20 fue testigo de un crecimiento significativo en la convergencia, cuando muchos anglicanos se acercaron a prácticas devocionales más específicamente marianas y los católico-romanos descubrieron una visión renovada de las raíces escriturales de esa devoción. En común, acordamos que, al entender a María como el ejemplo humano más pleno en la vida de gracia, estamos llamados a reflexionar en las lecciones de su vida recogidas en las Escrituras y unirnos con ella como una que, ciertamente, no está muerta, sino verdaderamente viva en Cristo. Con ello, avanzamos juntos como peregrinos en comunión con María, la primera de las discípulas de Cristo, y todos aquellos cuya participación en la nueva creación nos alienta a ser fieles en nuestro llamado (2 Corintios 5.17, 19).

66. Los cristianos, concientes del lugar distintivo de María en la historia de la salvación, le han dado un lugar especial en sus plegarias privadas y públicas, alabando a Dios por lo que ha hecho en ella y por medio de ella. Al cantar el *Magnificat*, alaban a Dios junto a María; en la Eucaristía, rezan con ella al igual que rezan con todo el pueblo de Dios, integrando sus plegarias en la gran comunión de los santos. Los cristianos reconocen el lugar de María en “la plegaria de todos los santos” que está siendo pronunciada ante el trono de Dios en la liturgia celestial (Apocalipsis 8.3-4). Todos estos modos de incluir a María en la plegaria y la alabanza pertenecen a nuestra herencia común, al igual que nuestro reconocimiento de su condición única como *Theotókos*, lo que le otorga un lugar distintivo dentro de la comunión de los santos.

Intercesión y Mediación en la Comunión de los Santos

67. La práctica de los creyentes que piden a María por su intercesión por ellos con su hijo creció rápidamente, después que fuese declarada *Theotókos* en el Concilio de Éfeso. En la actualidad, la forma más común para tales intercesiones es el “Ave María”. Esta forma, que integra los saludos de Gabriel e Isabel a María (Lucas 1.28, 42). Fue de amplio uso a partir del siglo 5, aunque sin la frase final “ruega por nosotros, pecadores, ahora y en la hora de nuestra muerte”, que fue añadida por primera vez en el siglo 15, e incluida en el Breviario Romano por Pío V en 1568. Los Reformadores Ingleses criticaron esta invocación y formas similares de plegaria, ya que creían que amenazaba la mediación única de Jesucristo. Confrontados con la devoción exagerada que brotaba de la exaltación excesiva de los roles y poderes de María junto a los de Cristo, los reformadores rechazaron “la doctrina romanoide de... la invocación de los santos” como “sin base o defensa alguna en las Escrituras, antes bien repugnante a la Palabra de Dios (Artículo XXII). El Concilio de Trento afirmó que la búsqueda de la asistencia de los santos para obtener favores de Dios es “bueno y útil”: esa petición se hace “por medio de su Hijo nuestro Señor Jesucristo, quien es nuestro único redentor y salvador (DS 1821). El Concilio Vaticano II asumió la práctica continuada de los fieles de pedir a María por su intercesión, enfatizando que “el rol maternal de María hacia la raza humana, en modo alguno afecta ni oscurece la medición exclusiva de Cristo, sino que más bien es testigo de su poder... en modo alguno distorsiona la unión directa de los creyentes con Cristo, sino que más bien la fomenta” (*Lumen Gentium* 60). Por tanto, la Iglesia Católica Romana continúa promoviendo la devoción a María, a la vez que

reprueba a quienes exageran o minimizan el rol de María (*Marialis Cultus* 31). Con este trasfondo en mente, buscamos un modo teológicamente fundamentado de adentrarnos más profundamente aún en la vida de plegaria en comunión con Cristo y sus santos.

68. Las Escrituras enseñan que “hay un mediador entre Dios y la humanidad, Cristo Jesús, él mismo humano, quien se dio a sí mismo como rescate por todos” (1 Timoteo 2.5,6). Como se apuntó anteriormente, es sobre la base de esta enseñanza que “rechazamos cualquier interpretación del rol de María que oscurezca esta afirmación” (*Autoridad II* 30). No obstante, también es verdad que todos los ministerios de la iglesia, especialmente aquellos de la Palabra y el Sacramento, median la gracia de Dios a través de seres humanos. Estos ministerios no compiten con la mediación única de Cristo, sino que más bien la sirven y tienen su raíz en ella. En particular, la plegaria de la Iglesia no pretende un lugar junto, y menos aún, en sustitución de la intercesión de Cristo, pero esa plegaria tiene lugar por medio de Cristo, nuestro Abogado y Mediador (Romanos 8.34, Hebreos 7.25, 12.24, 1 Jun 2.1). Ello encuentra tanto su posibilidad como su práctica en y de acuerdo con el Espíritu Santo, el otro Abogado, enviado según la promesa de Cristo (Juan 14.16-17). Por ello, pedir a nuestros hermanos y hermanas, en el cielo y en la tierra, que recen por nosotros, no cuestiona en absoluto la obra mediadora única de Cristo, sino es más bien un medio por el cual puede desplegarse su poder en y por medio del Espíritu.

69. En nuestra plegaria como cristiano, dirigimos nuestras peticiones a Dios el Padre celestial, en y por medio de Jesucristo, en lo que el Espíritu Santo nos mueve y capacita para rezar. Toda invocación así tiene lugar dentro de la comunión que es el ser y don de Dios. En la vida de plegaria invocamos el nombre de Cristo en solidaridad con toda la iglesia, asistidos por las plegarias de hermanos y hermanas en todo tiempo y lugar. Como ARCIC ha dicho anteriormente, “el peregrinar de fe del creyente es vivido con el apoyo mutuo de todo el pueblo de Dios. En Cristo todos los fieles, vivos y muertos, son reunidos en una comunión de plegaria” (*La Salvación y la Iglesia* 22). En la experiencia de esta comunión de plegaria, los creyentes están concientes de su continua fraternidad con las hermanas y hermanos que “se han dormido”, la “gran nube de testigos” que nos rodea mientras corremos la carrera de la fe. Para algunos, esta intuición significa percibir la presencia de sus amigos; para otros, puede significar la consideración de los temas de la vida con aquellos que han partido antes en la fe. Tales experiencias intuitivas afirman nuestra solidaridad en Cristo con cristianos de todo tiempo y lugar, no menos

con la mujer por medio de quien Cristo se hizo “como nosotros en todas las cosas, excepto el pecado” (Hebreos 4.15).

70. Las Escrituras invitan a los cristianos a pedir a sus hermanos y hermanas que recen por ellos, en y por medio de Cristo (Santiago 5.13-15). Quienes ahora están “con Cristo”, comparten las plegarias y alabanzas incesantes que caracteriza la vida de la gloria (Apocalipsis 5.9-14, 7.9-12, 8.3-4). A la luz de estos testimonios, muchos cristianos han encontrado que hacer peticiones de asistencia en la plegaria puede ser hecho justa y efectivamente a aquellos miembros de la comunión de los santos distinguidos por su santa vida (Santiago 5.16-18). Es en este sentido que afirmamos que pedir las oraciones de los santos por nosotros no debe ser excluido como no-escritural, aunque no está directamente enseñado en las Escrituras y por ello no es un elemento esencial de la vida en Cristo. Más aún, estamos de acuerdo en que los modos de buscar esa asistencia en la oración no debe oscurecer el acceso directo de los creyentes a nuestro Padre celestial, quien se deleita en dar buenos dones a sus hijos (Mateo 7.11). Cuando los creyentes, en el Espíritu y por medio de Cristo, dirigen sus oraciones a Dios, son auxiliados por las plegarias de otros creyentes, especialmente de aquellos que viven verdaderamente en Cristo, ya libres del pecado. Notamos que las formas litúrgicas de plegaria están dirigidas a Dios: estas formas no dirigen la plegaria “a” los santos, sino más bien les piden que “rueguen por nosotros”. No obstante, en esta y otras instancias, creemos que debe rechazarse cualquier concepto de invocación que diluya la economía trinitaria de la gracia y la esperanza, por no ser consonantes con las Escrituras ni las antiguas tradiciones comunes.

El Ministerio Distintivo de María

71. Entre todos los santos y santas, María toma su lugar como *Theotókos*: viva en Cristo, ella mora con el que llevó en su vientre, aún “muy favorecida” en la comunión de gracia y esperanza, la ejemplar de la humanidad redimida, un icono de la Iglesia. En consecuencia, se cree que María ejerce un ministerio distintivo de asistencia a otros a través de su plegaria activa. Muchos cristianos, al leer la crónica de Canaá, sigue escuchando a María que les instruye a hacer “todo lo que él les diga”, y tienen confianza en que ella vuelve la atención de su hijo a sus necesidades: “no tienen vino” (Juan 2.1-12). Muchos experimentan un sentido de empatía y solidaridad con María, especialmente en momentos cumbre, cuando la crónica de su vida se hace eco de la vida de los creyentes, por ejemplo, en la aceptación de la vocación, el escándalo

de su embarazo, el lugar improvisado para su parto, el dar a luz a Jesús o huyendo como una refugiada. Las imágenes de María al pie de la cruz, y la imagen tradicional de María recibiendo el cuerpo crucificado de Jesús (la *Pietà*) el sufrimiento particular de una madre ante la muerte de su hijo. Anglicanos y católico-romanos por igual se reúnen junto a la madre de Cristo, como figura de ternura y compasión.

72. El rol maternal de María, afirmado primero en los relatos evangélicos de su relación con Jesús, ha sido desarrollado de formas variadas. Los creyentes cristianos reconocen que María es la madre de Dios encarnado. Mientras consideramos las palabras agonizantes de nuestro Salvador al discípulo amado: “he ahí a tu madre” (Juan 19.27), quizás podamos escuchar una invitación de honrar a María como “madre de los fieles”: ella cuidará de los fieles como mismo cuidó de su hijo en su hora de necesidad. Si escuchamos cómo se llama a Eva “la madre de los vivos” (Génesis 3.20), quizás lleguemos a ver a María como madre de la nueva humanidad, activa en su ministerio de indicar el camino a Cristo a todas las personas, buscando el bienestar de todos los vivos. Estamos de acuerdo en que, si bien es necesaria cierta cautela en el empleo de imágenes de este tipo, es apropiado que se apliquen a María, como un modo de honrar su relación única con su hijo y la eficacia en María de la obra redentora de Jesucristo.

73. Muchos cristianos creen que, al dar expresión devocional a su apreciación por este ministerio de María, ello enriquece su culto a Dios. Debe respetarse toda auténtica devoción popular a María la que, que por su misma naturaleza despliega una gran diversidad individual, regional y cultural. Las multitudes que se congregan en algunos sitios donde se cree que María se ha aparecido sugieren que estas apariciones son parte importante de esta devoción y proveen confort espiritual. No obstante, es necesario un cuidadoso discernimiento en la consideración del valor espiritual de cualquiera de estas supuestas apariciones. Esto ha sido enfatizado en recientes documentos de la Iglesia Católica Romana:

“La revelación privada... puede ser una ayuda genuina en la comprensión del evangelio y su cumplimiento en un momento particular en el tiempo. Es una ayuda que nos es ofrecida, pero que nadie está obligado a usar... el criterio para la verdad y valor de las revelaciones privadas es, por tanto, su orientación hacia Cristo mismo. Cuando estas apariciones nos separan de Cristo, cuando se independizan de Cristo o aún llegan a presentarse como un plan de salvación, diferente o mejor, más importante que el Evangelio, entonces la revelación evidencia no proceder del Espíritu Santo”

(Congregación para la Doctrina de la Fe, *Comentario Teológico sobre el Mensaje de Fátima*, 26 Junio 2000).

Estamos de acuerdo en que, dentro de los límites explicitados por esta enseñanza para asegurar que se preste a Cristo el honor debido, tales devociones privadas pueden aceptarse, aunque nunca exigirse, de los creyentes.

74. Cuando María fue reconocida, por primera vez, como la madre del Señor por Isabel, ella respondió alabando a Dios y proclamando su justicia hacia los pobres en su *Magnificat* (Lucas 1.46-55). En la respuesta de María, podemos ver una actitud de pobreza hacia Dios, que refleja el compromiso y preferencia divinas por los pobres. En su carencia absoluta de poder, María es exaltada por el favor de Dios. Aunque los testimonios de su obediencia y aceptación de la voluntad divina han sido, en ocasiones, empleados para alentar la pasividad y servilismo mudo en las mujeres, con toda justicia se le ha recuperado como un compromiso radical hacia Dios, quien ha tenido misericordia de sus siervos, levantado al humilde y derribado a los poderosos. Los temas de justicia para la mujer y la liberación de los oprimidos han surgido de la reflexión constante sobre este tremendo cántico de María. Inspiradas por sus palabras, muchas comunidades de hombres y mujeres en todo el mundo se han comprometido con el trabajo a favor de la justicia para los pobres y los excluidos. Sólo cuando el gozo se une a la justicia y la paz podremos justamente compartir en la economía de la esperanza y la gracia que María proclama y incorpora.

75. Al afirmar en común y sin ambigüedad alguna la mediación única de Cristo, que porta frutos en la vida de la Iglesia, no consideramos la práctica de pedir a María y a los santos que recen por nosotros algo que sea un obstáculo para nuestra comunión. Dado que los obstáculos del pasado han sido eliminados por la clarificación de doctrinas, la reforma litúrgica y las normas prácticas para la aplicación de ésta, creemos que no hay una razón teológica consistente para la división eclesial sobre estos temas.

CONCLUSIÓN

76. Nuestro estudio, el cual comienza con una cuidadosa lectura eclesial y ecuménica de las Escrituras, a la luz de las antiguas tradiciones comunes, ha iluminado de una forma renovada el lugar de María en la economía de la esperanza y la gracia. En común, podemos re-afirmar los acuerdos antes alcanzados por la ARCIC, en *Autoridad en la Iglesia II* 30:

- que ninguna interpretación del rol de María puede oscurecer la mediación única de Cristo;

- que cualquier consideración de María debe estar relacionada con las doctrinas de Cristo y la Iglesia;
- que reconocemos la Bendita Virgen María como la *Theotókos*, la madre de Dios encarnado, y por ello observamos sus festivales y le damos el honor correspondiente entre los santos;
- que María fue preparada por la gracia divina para ser la madre de nuestro Redentor, por quien ella misma fue redimida y recibida en la gloria;
- que 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 la presente declaración profundiza y extiende significativamente estos acuerdos, colocándolos dentro de un estudio comprensivo de doctrina y devociones asociadas con María.

77. Estamos convencidos de que cualquier intento de alcanzar 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 exploración cuidadosa del abundante testimonio en el Nuevo Testamento sobre María, a la luz de temas y patrones generales que podemos identificar en las Escrituras como un todo.

- Este estudio nos ha llevado a la conclusión de que no es posible ser fieles a las Escrituras sin prestar la debida atención a la persona de María (párrafos 6-30).

- Al recordar juntos las antiguas tradiciones comunes, hemos discernido renovadamente la importancia central de la *Theotókos* en las controversias cristológicas, y el empleo que los Padres de la Iglesia hicieron de imágenes bíblicas para interpretar y celebrar el lugar de María en el plan de salvación (párrafos 31-40).

- Hemos revisado el crecimiento de la devoción a María en los siglos del medioevo, así como las controversias teológicas a ellos asociadas. Hemos visto como algunos excesos en la devoción de la Alta Edad Media, y la reacción opuesta de los Reformadores, contribuyó a la ruptura de comunión entre nuestras iglesias, tras lo cual las actitudes hacia María tomaron caminos diferentes (párrafos 41-46).

- También hemos notado la evidencia de desarrollos posteriores en nuestras dos comuniones, que han abierto el camino para una re-recepción del lugar de María en la fe y vida de la Iglesia (párrafos 47-51).

- Esta creciente convergencia también nos ha permitido un abordaje renovado de las cuestiones sobre María que nuestras dos comuniones nos han planteado. Al hacerlo, hemos estructurado nuestro trabajo dentro del patrón de gracia y esperanza que descubrimos en las

Escrituras –“predestinada... llamada... justificada... glorificada” (Romanos 8.30) (párrafos 52-57).

78. Como un resultado de nuestro estudio, la Comisión ofrece los siguientes acuerdos, los cuales creemos que contribuirán significativamente al avance de nuestro consenso en cuanto a María. Juntos, afirmamos que:

- La enseñanza de que Dios ha tomado a la Bendita Virgen María en la plenitud de su persona a Su gloria es consonante con las Escrituras, y sólo puede entenderse a la luz de las Escrituras (párrafo 58);

- En vista de su vocación a ser la madre del Santo, la obra redentora de Cristo llegó “en reverso” muy profundo en el ser de María, desde sus más tempranos comienzos (párrafo 59);

- La enseñanza sobre María en las dos definiciones de la Asunción y la Inmaculada Concepción, entendidas dentro del patrón bíblico de esperanza y gracia, puede afirmarse como consonante con la enseñanza de las Escrituras y las antiguas tradiciones comunes (párrafo 60);

- Este acuerdo, cuando sea aceptado por nuestras dos comuniones, colocaría las cuestiones de autoridad, que surgen de las dos definiciones de 1854 y 1950 en un nuevo contexto ecuménico (párrafos 61-63);

- María tiene un ministerio continuo que sirve al ministerio de Cristo, nuestro único mediador, que María y los santos rezan por toda la Iglesia y que la práctica de pedir a María y los santos que recen por nosotros no es causa de división entre nuestras comuniones (párrafos 64-75).

79. Estamos de acuerdo en que las doctrinas y devociones que son contrarias a las Escrituras no pueden afirmarse como reveladas por Dios ni parte de la enseñanza de la Iglesia. Estamos de acuerdo que la doctrina y devoción enfocadas en María, incluyendo los testimonios sobre “revelaciones privadas” deben ser moderados por normas cuidadosamente expresadas que aseguren el papel central y único de Cristo en la vida de la Iglesia, y que sólo Cristo, junto al Padre y al Espíritu Santo, es de recibir culto en la Iglesia.

80. Nuestra declaración ha buscado no intentar la solución de todos los problemas posibles, sino profundizar nuestra comprensión común al punto donde las diversidades restantes en cuanto a práctica devocional puedan ser recibidas como la obra variada del Espíritu entre todo el pueblo de Dios. Creemos que el acuerdo que aquí hemos delineado es en sí mismo el producto de una re-recepción por los anglicanos y católico-romanos de la doctrina sobre María y apunta a la posibilidad de una reconciliación más profunda aún, en la que temas sobre la doctrina y devoción a María ya no sean vistos como divisivos de la comunión ni como

obstáculos para una nueva etapa en nuestro crecimiento hacia una *koinonia* visible. Esta declaración conjunta es ahora ofrecida a nuestras respectivas autoridades. En sí misma, quizás resulte un estudio valioso de las Escrituras y las antiguas tradiciones comunes sobre la Bendita Virgen María, la madre de Dios encarnado. Nuestra esperanza es que, como mismo compartismo en el mismo Espíritu por el que María fue preparada y santificada para su vocación única, podamos juntos participar con ella y con todos los santos en la eterna alabanza de Dios.

MIEMBROS DE LA COMISIÓN

Miembros anglicanos

Su Gracia Frank Griswold, Presiding Bishop of the Episcopal Church (USA)
(*Co-Presidente hasta 2003*)

Su Gracia Peter Carnley, Arzobispo de Perth y Primado de la Iglesia Anglicana de Australia (*Co-Presidente desde 2003*)

Rvdmo. John Baycroft, Obispo retirado de Ottawa, Canadá

Dr. E. Rozanne Elder, Profesora de Historia, Western Michigan University, EUA

Rev. Jaci Maraschin, Profesor de Teología, Instituto Ecuménico, Sao Paulo, Brasil

Rev. Dr. John Muddiman, Conferencista en Nuevo Testamento en la Universidad de Oxford, Mansfield College, GB

Rvdmo. Dr Michael Nazir-Ali, Obispo de Rochester, GB

Rev. Can. Dr Nicholas Sagovsky, Abadía de Westminster, Londres, GB

Rev. Can. Dr. Charles Sherlock, Melbourne College of Divinity, Australia

Secretario

Rev. Can. David Hamid, Director de Asuntos y Estudios Ecuménicos, Oficina de la Comunión Anglicana, Londres, GB (*hasta 2002*)

Rev. Can. Gregory K. Cameron, Director de Asuntos y Estudios Ecuménicos, Oficina de la Comunión Anglicana, Londres, GB (*desde 2002*)

Observador del Arzobispo de Canterbury

Rev. Can. Dr. Richard Marsh, Secretario de Asuntos Ecuménicos del Arzobispo de Canterbury (*hasta 1999*).

Rev. Dr Herman Browne, Secretario Asistente para Asuntos Ecuménicos y de la Comunión Anglicana del Arzobispo de Canterbury (2000-2001)

Rev. Canon Jonathan Gough, Secretario Asistente para Asuntos Ecuménicos del Arzobispo de Canterbury (*desde el 2002*)

Miembros Católico-romanos

Obispo Cormac Murphy-O'Connor de Arundel y Brighton, GB (*Co-presidente hasta 2000*)

Arzobispo Alexander Brunett de Seattle, EUA (*Co-presidente desde 2000*)

Hermana Sara Butler, MSBT, Profesora de Teología Dogmática, Seminario San José, New York, EUA

Rev. Dr. Peter Cross, Conferencista en Teología Sistemática, Colegio Teológico Católico, Clayton, Australia

Rev. Dr. Adelbert Denaux, Profesor, Facultad de Teología de la Universidad Católica de Leuven, Bélgica

Obispo Brian Farrell, LC, Secretario del Consejo Pontificio para la Promoción de la Unidad Cristiana, Vaticano (*desde 2003*)

Obispo Walter Kasper, Secretario del Consejo Pontificio para la Promoción de la Unidad Cristiana, Vaticano (1999-2000).

Obispo Malcolm McMahon, OP, de Nottingham, GB (*desde 2001*)

Rev. Prof. Charles Morerod, OP, Deán de la Facultad de Filosofía, Universidad Pontificia de Santo Tomás de Aquino, Roma, Italia (*desde 2002*).

Obispo Marc Ouellet, PSS, Secretario, Consejo Pontificio para la Promoción de la Unidad Cristiana, Vaticano (2001-2002).

Rev. Jean Tillard, OP, Profesor, Facultad Dominica de Teología, Ottawa, Canadá (*hasta 2000, EPD*)

Rev. Prof. Liam Walsh, Facultad de Teología de la Universidad de Fribourg, Suiza

Secretario

Monseñor Timothy Galligan, Consejo Pontificio para la Promoción de la Unidad Cristiana, Vaticano (*hasta 2001*)

Rev. Can. Donald Bohlen, Consejo Pontificio para la Promoción de la Unidad Cristiana, Vaticano (*desde 2001*)

Consultante

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

Observador del Consejo Mundial de Iglesias

Rev. Dr. Michael Kinnamon, Deán, Seminario Teológico de Lexington, Kentucky, EUA (*hasta 2001*)

Personal Administrativo

Christine Codner, Oficina de la Comunión Anglicana,
Londres, GB

Giovanna Ramon, Consejo Pontificio para la
Promoción de la Unidad Cristiana, Vaticano

NOTAS DEL TEXTO

[1] Por tipológica nos referimos a una lectura que acepta que ciertas cosas en las Escrituras (personas, lugares y eventos) prevén o iluminan otras cosas, o reflejan patrones de fe en formas imaginativas (por ejemplo, Adán es un “tipo” de Cristo: Romanos 5.14, Isaías 7.14 apunta al nacimiento virginal de Jesús, Mateo 1.23). Este sentido tipológico fue considerado como un sentido que va más allá del sentido literal. Este abordaje asume la unidad y consistencia de la revelación divina.

[2] Dada su matriz profundamente judía, tanto en la versión de Mateo como la de Lucas, resulta improbable una apelación a las analogías con mitologías paganas o a una exaltación de la virginidad sobre el estado de casado para explicar el origen de la tradición, o a una explicación del origen de la tradición. Ni tampoco lo es la idea de la concepción virginal como derivada de una lectura ultra-literal del texto griego de Isaías 7.14 (Versión Septuaginta), ya que ese no es el modo en que la idea es introducida en la crónica de Lucas. Más aún, la sugerencia de que todo se originó en respuesta a una acusación de ilegitimidad contra Jesús es poco probable, ya que esa acusación pudo haber surgido también a causa de conocerse de que hubo algo inusual con el nacimiento de Jesús (Marcos 6.3, Juan 8.41) y a causa de la afirmación de la Iglesia sobre su concepción virginal.

[3] Aunque la palabra “hermano” usualmente denota un hermano de sangre, el Griego *adelphos*, como el Hebreo *’ah*, puede tener un significado más amplio relativo a la familiaridad, cercanía, o parentesco (Génesis 29.12 Septuaginta) o a un medio-hermano (Marcos 6.17s). Los parientes que no son hermanos podían incluirse en este uso del término en Marcos 3.31. María sí tenía una familia extendida: su hermana es mencionada en Juan 19.25 y su parienta Isabel en Lucas 1.36. En la Iglesia primitiva, se ofrecieron diversas explicaciones a las referencias a los “hermanos” de Jesús, ya sea como medio-hermanos, o primos.

[4] El texto Hebreo de Génesis 3.15 habla de una enemistad entre la mujer y la serpiente, y entre la descendencia de ambas. El pronombre personal (*hu*) en las palabras dirigidas a la serpiente “él te golpeará en la cabeza” es masculino. No obstante, en la traducción Griega empleada por la Iglesia primitiva, el pronombre personal *autos* (él) no puede referirse a la descendencia (neutro: *to sperma*), sino que debe referirse a un individuo masculino que podría entonces ser el Mesías, nacido de una mujer. La Vulgata traduce erróneamente la expresión como *ipsa conteret caput tuum* (“ella te golpeará en la cabeza”). Este pronombre femenino apoyaba una lectura de este pasaje centrada en María, que se ha vuelto tradicional en la Iglesia Latina. No obstante, la Neo-Vulgata

(1986) regresa al neutro *ipsum*, que se refiere al *semen illius*: “*Inimicitias ponam inter te et mulierem et semen tuum et semen illius; ipsum conteret caput tuum, et tu conteres calcaneum eius.*”

[5] Cf. Epifanio de Salami (†402), *Panarion* 78.11; Quodvultdeus (†454) *Sermones de Symbolo* III, 1.4-6; Oecumenius (†c.550) *Commentarius in Apocalypsin* 6.

[6] El Concilio aprobó solemnemente el contenido de la Segunda Carta de Cirilo a Nestorio: “No fue que un hombre ordinario fue nacido primero de la santa Virgen, sobre quien después descendió la Palabra; lo que decimos es que, uniéndose con la carne del seno de María, la Palabra atravesó el nacimiento en la carne... por tanto, los Santos Padres tuvieron el coraje de llamarle la Santa Virgen *Theotókos*” (DS 251).

[7] La Tome de León, que fue decisiva para el resultado del Concilio de Calcedonia (451), declara que Cristo “fue concebido por el Espíritu Santo en el seno de María la Virgen, quien le dio a luz sin perder su virginidad, como mismo le concibió sin perder la virginidad” (DS 291). De manera similar, Atanasio habla en *De Virginitate (Le Muséon* 42: 244.248) de “María, quien... siguió siendo virgen hasta el final [como modelo para] todas las generaciones por venir.” Cf. Juan Crisóstomo (†407) *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 ya está implícita en la formulación occidental clásica de la *virginitas* as *ante partum, in partu, post partum* de María. Esta tradición aparece, de manera consistente, en la Iglesia Occidental, a partir de San Ambrosio. Como escribió San Agustín, “ella lo concibió como una virgen, le dio nacimiento como una virgen, y permaneció siendo virgen” (*Sermo* 51.18; cf. *Sermo* 196.1).

[8] Así, Ireneo la critica por su “prisa excesiva” en Canaán, “buscando empujar a su hijo a efectuar un milagro antes de que hubiese llegado su hora” (*Adversus Haereses* III.16.7); Orígenes habla de sus lamentos y dudas junto a la cruz, “de manera que tuviese algún pecado por el que morir Cristo” (*Homilía in Lucam*, 17,6). Sugerencias como estas se pueden encontrar en los escritos de Tertuliano, Ambrosio y Juan Crisóstomo.

[9] Testimonian de la invocación de María en un texto antiguo conocido tradicionalmente como *Sub tuum praesidium*: (Cf. O. Stegemüller, *Sub tuum praesidium. Bemerkungen zur ältesten Überlieferung*, in: *ZKTh* 74 [1952], pp.76-82 [77]). Este texto (con dos cambios) es empleado hasta la actualidad en la tradición litúrgica griega; hay versiones de esta plegaria que también aparecen en las liturgias Ambrosiana, Romana, Bizantina y Copta. Una versión inglesa conocida es: “Acudimos a tu protección, Santa Madre de Dios; no rechaces nuestras peticiones y libranos de todo peligro, Virgen gloriosa y bendita”.

[10] La referencia a María en el dogma como asumida en “cuerpo y alma” ha causado dificultades para algunos, en virtud de criterios históricos y filosóficos. No obstante, el dogma deja abierta la cuestión del significado de la ausencia de sus restos mortales, en términos históricos. Del mismo

modo, “asumida en cuerpo y alma” no tiene como propósito privilegiar una perspectiva antropológica determinada. En un sentido más positiva, “cuerpo y alma asumidos” puede verse como de implicaciones cristológicas y eclesiológicas. María, como “portadora de Dios” está íntima y corporalmente relacionada con Cristo, cuya misma glorificación corporal ahora abraza a María. Y, dado que María sostuvo el Cuerpo de Jesús, ella está íntimamente relacionada con la Iglesia, el Cuerpo de Cristo. Resumiendo, la formulación del dogma responde a cuestiones teológicas, más que históricas o filosóficas, en relación a María.

[11] La definición consideró una antigua controversia sobre el tiempo de la santificación de María, al afirmar que esto tuvo lugar en el mismo momento de su concepción.

[12] La afirmación de Pablo en Romanos 3.23 –“todos han pecado y han caído de la gloria de Dios” podría aparecer como sin espacio para excepciones, ni aún para María. No obstante, es importante notar el contexto retórico-apologético del argumento general de Romanos 1-3, que tiene como propósito el mostrar la pecaminosidad común de Judíos y Gentiles (3.9). Romanos 3.23 tiene un propósito muy específico, que no está relacionado con el tema del “no pecado” de María.

[13] En tales circunstancias, podría no requerirse la aceptación explícita del lenguaje de las definiciones de 1854 y 1950 por creyentes que no estaban en comunión con Roma

al momento de las definiciones. Como resultado, los anglicanos tendrían que aceptar que las definiciones son expresiones legítimas de la fe católica, y deben ser respetadas como tal, aún cuando no hagan uso de las mismas. Hay instancias en los acuerdos ecuménicos en lo que una parte ha definido como *de fide*, la otra parte puede expresarlo de una manera diferente, por ejemplo en la Declaración Cristológica Común entre la Iglesia Católica Romana y la Iglesia Asiria Oriental (1994) o la Declaración Conjunta sobre la Doctrina de la Justificación entre la Iglesia Católica Romana y la Federación Luterana Mundial (1999).

Texto original en Inglés del *Consejo Pontificio para la Promoción de la Unidad Cristiana* en la web:

http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/angl-comm-docs/rc_pc_chrstuni_doc_20050516_mary-grace-hope-christ_en.html

3- Una Presentación Anglicana del Informe ARCIC

María: Gracia y Esperanza en Cristo

Arzobispo Peter Carnley

Primado de la Iglesia Anglicana de Australia

www.aco.org

En el Nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Amén.

Es para mí un gran privilegio y, sin dudas, un placer considerable, estar junto a ustedes esta noche para celebrar la publicación de lo que yo considero es uno de los documentos más importantes en la historia del ecumenismo moderno. Hoy es un día particularmente apropiado para transmitir a ustedes los saludos, no sólo de los miembros anglicanos de Comisión Internacional Anglicana-Católica Romana (ARCIC) sino también de parte de la Iglesia de Dios de donde yo mismo provengo, la Diócesis de Perth en Australia Occidental y, sin dudas, como Primado de Australia,

les traigo saludos en nombre de toda la Iglesia Anglicana de Australia que, junto la Iglesia Episcopal aquí en los EUA, es parte de la Comunión Anglicana.

El documento que hemos publicado hoy fue completado exitosamente en Febrero del año pasado, aquí en Seattle, así que será conocido como *Declaración de Seattle*, y es por ello que también lo hemos publicado aquí en Seattle.

Hay un sentido en que estamos todos aquí, casi podría decirse, por accidente, ya que habíamos planeado el lanzamiento del documento hace dos semanas, el 2 de Mayo. No obstante, el fallecimiento del Papa Juan Pablo II y la elección e instalación de un nuevo Papa presentaban complicaciones inevitables en aquel momento. Como consecuencia, la publicación fue demorada hasta hoy. Pero, como han resultado las cosas, pareciera que esta demora no fue algo completamente apropiado, sino también providencial, ya que significó que el lanzamiento de esta

declaración conjunta está teniendo lugar en el contexto de la celebración de la Festividad de Pentecostés. Esto es particularmente apropiado porque uno de los temas fundamentales del Acuerdo de Seattle tiene que ver con María, precisamente, como parte de la comunidad de los redimidos. La declaración nos invita a pensar de María como entre los redimidos por su Hijo ya que, tal y como María concibió cuando el Espíritu Santo descendió sobre ella, como una sombra y llevó en sí la Palabra Encarnada por algún tiempo, de manera que a consecuencia de la obra redentora de su Hijo, María se convirtió en parte de la comunidad apostólica de fe que recibió el don del Espíritu en ese primer Pentecostés. Como consecuencia, la que una vez llevó en su cuerpo la Palabra Encarnada, se hizo parte del Cuerpo, ya que fue en su obediencia de fe y el don del Espíritu que ella se convirtió en miembro de la iglesia, cuya llegada a ser celebramos en Pentecostés.

Un segundo punto de convergencia entre nuestra reflexión sobre María y la celebración del don del Espíritu Pentecostal y el nacimiento de la Iglesia, es que también podemos entender a María como signo de la Iglesia. María es un paradigma de la Iglesia en tanto incorpora la respuesta, llena de gracia, del discipulado fiel. Y justo como María fue preparada por la gracia para ser la Madre de Dios Encarnado, y respondió en obediencia fiel al anuncio del ángel de que había sido escogida para llevar a cabo este rol único en la historia de la salvación, así nosotros, y todos los demás discípulos fieles que componen la Iglesia deben, como María, responder en fiel obediencia al llamado de Dios a llevar adelante nuestra vocación en el mundo. Como María, todos nosotros debemos responder a la palabra de Dios: “que se cumpla en mí según tu palabra”.

Permítame desarrollar esto un poco más. Justo como María es la Madre del Cristo que se encarnó de su carne, así la Iglesia, que al igual que María responde en obediencia a la Palabra de Dios, es formada, por el don de gracia del Espíritu, como el Cuerpo de Cristo en el mundo. Pero María es también un signo de la Iglesia en tanto, en su rol como Madre del Señor, ella recibió la Palabra de Dios a ella dirigida por el ángel “en su corazón y en su cuerpo” y trajo esa Palabra al mundo como el Cristo de Dios, la Palabra Encarnada. En este sentido, María está en la gran tradición profética del pueblo de Dios. Un profeta o profetisa es quien, de manera significativa, recibe la Palabra de Dios y la transmite al mundo. En el caso de María, ella recibió la Palabra de Dios en su corazón y en su cuerpo y luego la transmitió al mundo. La Iglesia está en esa misma tradición profética. Porque la Iglesia, en todos los tiempos y lugares, tiene una vocación de,

esencialmente, el mismo tipo, de escuchar la Palabra de Dios, y así expresarla en el mundo, a fin de traer a Cristo a nacer en los corazones y mentes de los creyentes cristianos. Es por ello que hablamos de la “Santa Madre Iglesia”. La Iglesia, como María, es ahora llamada a traer a Cristo a nacer en el mundo.

Esta idea de que la Iglesia lleva en sí y alimenta a los hijos e hijas de la fe a través del ministerio continuo de la Palabra y Sacramentos fue sugerida por primera vez por San Pablo en Gálatas 4.19 donde Pablo conjura la imagen maternal de los dolores de parto de una mujer, para describir su propia experiencia de trabajo, a menudo soportando angustias y dolor, para traer a Cristo a nacer en otros: “Mis hijitos, por quienes estoy nuevamente en dolores de parto, hasta que Cristo se forme en ustedes”.

Dado este precedente escritural, es comprensible que haya habido una larga tradición de hablar del nacimiento de la Iglesia en imágenes maternas. San Agustín de Hipona, escribiendo en el siglo 5, dijo en una ocasión que el rol de la Iglesia en traer personas a Cristo y en la alimentación de la fe: “nadie puede tener a Dios como Padre, si no tiene a la iglesia como madre” (*De catholicae ecclesiae unitate*, 6).

Así, una de las cosas que celebramos hoy es el evento de traer a nacimiento la Iglesia por el don del Espíritu Pentecostal, pero también el rol maternal de la Iglesia misma en traer a Cristo a nacer en otros. La Iglesia no es sólo el recipiente de la gracia, sino el instrumento de la comunicación de la gracia al mundo. Durante la Reforma, Martín Lucero dijo que la Iglesia “tiene hijos sin cesar, hasta el fin del mundo, mientras ejerce el ministerio de la Palabra” (WA 40/1:464).

Desde el completamiento del documento sobre María, he encontrado esta declaración, bastante similar, del archi-reformador Juan Calvino, que pienso es muy interesante. Proviene de sus *Instituciones de la Religión Cristiana* (IV.I.4): Pero, es ahora nuestro propósito discutir de la Iglesia visible, así que aprendamos, de su único título de Madre, cuán útil y necesario nos es su conocimiento, dado que no hay otro medio de entrar en la vida, a menos que sea ella quien nos conciba en su seno y nos dé nacimiento, a menos que nos alimente de sus pechos y nos mantenga bajo su cuidado y gobierno hasta que, desprovistos de carne mortal, nos convirtamos en ángeles”.

El hecho de que tanto Lutero como Calvino apelen al rol maternal de María en la comprensión de la Iglesia y su rol maternal con respecto al nacimiento en la fe de los creyentes y su continua alimentación, significa que el acuerdo conjunto que estamos publicando no es sólo una declaración conjunta de anglicanos y

católico-romanos; no es algo “cerrado” a nuestras comuniones, sino que lo ofrecemos para la consideración de todas las Iglesias. La publicación de “María: gracia y esperanza en Cristo” no es sólo significativa porque marca una etapa más en el peregrinar ecuménico de anglicanos y católico-romanos; es significativa porque es el primer acuerdo importante sobre María entre todos los diálogos ecuménicos que han tenido y tienen lugar entre las iglesias cristianas en el mundo. Sin dudas, es una invitación para todas las Iglesias a regresar a sus propias tradiciones y descubrir algo del terreno común que todos podemos compartir y celebrar, y hacernos activos en nuestra unidad esencial, como la iglesia de Dios por medio del don del Espíritu.

Ciertamente, para todos nosotros sigue siendo significativo el rol de la Iglesia como madre, con una vocación específica o llamado traer a nacimiento la fe de Cristo en otros y alimentarles como una madre. Significa que nuestra tarea, nuestra misión en el mundo, es traer a Cristo a nacer en el contexto de hoy, tanto en las vidas individuales como en el sentido de que debemos trabajar incesantemente para propiciar la

congregación de los fieles en comunidad y formales en la unidad y paz humanas, como el Cuerpo de Cristo en el mundo. El difunto Papa Juan Pablo II en una celebración del 40 Aniversario de los Decretos sobre Ecumenismo *Unitatis Redintegratio* en el Concilio Vaticano II, observó que el movimiento ecuménico moderno era el movimiento pacifista mundial más importante y significativo en el mundo. Y eso es lo que está en juego. La unidad de la Iglesia no es un fin en sí misma, sino un signo de la unidad y paz humanas de todo el mundo que Dios nos promete, cuando su Espíritu sea derramado sobre toda carne.

En nuestra celebración de esta Festividad de Pentecostés y el nacimiento de la Iglesia, rechemos porque cada uno de nosotros pueda traer a Cristo a nacer en las vidas de quienes nos rodean, en una forma nueva y vital, para el bien último de toda la humanidad.

4- Una Presentación Católico-romana del Informe ARCIC

Walter Cardenal Kasper

Presidente del Consejo Pontificio para la Promoción de la Unidad Cristiana, Vaticano

<http://www.anglicancommunion.org/acns/articles/39/75/acns3983.cfm>

En esta ocasión en que nos reunimos para dar gracias a Dios por el trabajo de la Comisión Internacional Anglicana / Católica Romana de los últimos seis años. Agradezco a todos ustedes su presencia para esta celebración de Vísperas.

El documento *María: Gracia y Esperanza en Cristo* nos da razones para regocijarnos. Mientras nuestras iglesias lo leen y consideran, debe ser nuestra más profunda plegaria y esperanza que sirva como instrumento de reconciliación, proveyendo más fundamentos teológicos para el fortalecimiento de las relaciones entre la Comunión Anglicana y la Iglesia Católica Romana. En esta etapa, el documento es aún

el trabajo de ARCIC, y no ha sido formalmente suscrito por la Iglesia Católica Romana ni por las iglesias de la Comunión Anglicana. Estaremos siguiendo muy de cerca y con interés este proceso de recepción. Pero, ya con la publicación, tenemos confianza de que haber llegado a este punto es un generoso regalo de Dios, por el que estamos aquí para dar gracias.

Como el resto del trabajo de ARCIC, el documento sobre María llegó a ser con estudiosos anglicanos y católico-romanos reunidos para re-descubrir y considerar juntos el testimonio sobre María en las Escrituras y nuestras antiguas tradiciones comunes. Por 450 años hemos vivido con la percepción de que había importantes enseñanzas sobre María respecto a las que nuestras iglesias diferían sustancialmente; hemos vivido con las consecuencias de no compartir una fe común sobre quien ambas iglesias creemos ser la Madre de Dios. Con la visión de considerar estos obstáculos, la Comisión avanzó en su trabajo con paciencia y sistematicidad, a través de las Escrituras y la Tradición, preguntando hasta qué punto podía ahora

declararse una comprensión común del lugar de María en la economía de la salvación.

Las dos lecturas que hemos escuchado proclamadas hoy juegan un rol central en la imagen que el documento articula de la Bendita Virgen María. El documento reflexiona generosamente sobre el Evangelio cuya proclamación recién hemos escuchado, la crónica de Lucas sobre la Anunciación, especialmente enfocada en el asentimiento de María: “que se haga en mí según tu palabra” (Lucas 1.38). Su asentimiento es la “instancia suprema” del abrazo creyente de la voluntad de Dios, un “consentimiento libre y confiado en auto-entrega y confianza total” cuando recibe la Palabra “en su corazón y en su cuerpo” (pár. 5,11). En el más simple y claro de los términos, el texto nota que la respuesta de María al llamado de Dios abre el camino para todo lo que brota de ella: “La Encarnación y todo lo que significó, incluyendo la pasión, muerte y resurrección de Cristo y el nacimiento de la Iglesia, todo vino a ser por medio del asentimiento libremente dicho” por María.

En la narrativa de la Anunciación, el ángel Gabriel llama a María “la favorecida” del Señor, esto es, “la que ha sido y sigue siendo donada con gracia”; el documento sobre María nota que esto implica “una santificación previa por gracia divina, en vistas de su llamado”. María fue “marcada desde el comienzo como la elegida, llamada y donada de gracia por Dios en el Espíritu Santo para la tarea que le esperaban”.

El texto enfatiza el patrón trinitario de acción divina en la Anunciación, un foco en que debemos enfocar la atención, cuando celebramos la Dominica de Trinidad: “la Encarnación del Hijo es iniciada por la elección del Padre de la Bendita Virgen y es mediada por el Espíritu Santo”.

Si bien el llamado de María de dar a luz al Mesías es único, el patrón del obrar de Dios presente en ella no es exclusivamente suyo: es también “un modelo para todo discípulo y para la vida de la Iglesia” (pár. 64). Al desarrollar esta noción de un patrón de la gracia de Dios que es evidente en las Escrituras, el documento sobre María se vuelve a nuestra primera lectura de la Epístola de San Pablo a los Romanos. A los que de antemano había Dios conocido, Él “los predestinó para ser conformados a la imagen de su Hijo... y aquellos a quienes Dios predestinó, Él también los llamó; aquellos a quienes llamó, también los justificó; y a quienes justificó, también los glorificó (8.29-30).

En esta progresión –conocida de antemano, predestinada, llamada, justificada, glorificada- vemos el patrón de gracia y esperanza que es operativo en las relaciones de Dios con su pueblo elegido. Este es el patrón que el documento percibe como claramente

realizado en la vida de María. Es dentro de esta perspectiva escritural que el documento de ARCIC puede hacer sus afirmaciones más importantes sobre lo que podemos decir en común sobre los dogmas marianos.

El dogma de la Inmaculada Concepción concierne la preparación de María para su sagrado llamado. El documento ARCIC prepara el terreno para su tratamiento del dogma notando el patrón escritural de Dios que llama personas en particular para llevar a cabo ciertas tareas, de manera que sea cumplido el propósito de Dios. Esto es, sobre todo, cierto en el caso de María, la que, en las palabras del poeta anglicano John Donne, fue “la creadora de su creador”, la bendita “cuyo seno fue un extraño cielo, porque allí Dios halló abrigo, y creció...”.

El texto de ARCIC afirma enfáticamente que “la obra redentora de Cristo se extendió “en reverso” hasta las profundidades del ser de María, y a sus comienzos más tempranos”, y vincula esta afirmación a lo que se profesa en el dogma de la Inmaculada Concepción de María, concluyendo que el contenido mariano del dogma “no es contrario a la enseñanza de las Escrituras, y sólo puede ser comprendido a la luz de las Escrituras” (pár. 59).

A su vez, el documento propone que justo como la gracia fue operativa en el comienzo de la vida de María, también es ese el caso que hay razones escriturales para afirmar que, al final de su vida, María, quien llevó en sí a Dios encarnado y sigue teniendo “el lugar pre-eminentemente dentro de la comunión de los santos” fue “glorificada”, llevada en su plenitud a la presencia de Dios. Aquí, nuevamente, el texto apunta a un patrón escritural –evidente en Elías, Enoc, Esteban–según el cual aquellos que son fieles a su llamado, al final de sus vidas son llevados a la presencia de Dios.

Si bien “no hay un testimonio escritural directo sobre el fin de la vida de María”, el texto nota que “cuando los cristianos de Oriente y Occidente, a través de las generaciones, han considerado la obra de Dios en María, discernieron en fe... que era apropiado que el Señor la tomara toda para sí: en Cristo, ya ella es una nueva creación...” (pars. 56, 58). Haciendo otra conexión entre esta afirmación y el dogma de la Asunción de María, el texto afirma que:

Podemos afirmar en común la enseñanza de que Dios ha tomado a María en la plenitud de su persona hacia Su Gloria como consistente con las Escrituras y que, ciertamente, solo puede comprenderse a la luz de las Escrituras”.

Lo que necesitamos ahora es una reflexión abarcadora sobre el documento como tal, de manera que anglicanos y católico-romanos por igual se sientan

llamados a concluir que el documento “expresa nuestra fe común sobre Aquella quien, de todos los creyentes, es la más cercana a nuestro Señor y Salvador Jesucristo” (par. 1, par. 63).

Cuando nos reunimos hoy en la solemnidad de la Santísima y Bendita Trinidad, damos gracias a Dios por el maravilloso don de la Encarnación, el don de Dios mismo para nosotros, que nos viene por medio del consentimiento de María. Al cantar el *Magnificat*, nos unimos a María en su alabanza de Dios. Al rezar a

María, la vemos en relación inseparable con Cristo y la Iglesia, para siempre indicándonos el camino al rol salvífico único de su Hijo. Al pedirle su asistencia, mientras luchamos por ampliar nuestras relaciones por medio del diálogo, la plegaria y el testimonio en común, reconocemos a María como “madre de los fieles”, quien reza por nuestra unidad y la desea, de manera que podamos ser uno en su Hijo, y en el Padre, y el Espíritu Santo que nos vivifica a todos. Amén.

5- Una respuesta Anglo-evangélica al Acuerdo ARCIC

Fulcrum.anglican.org.uk

Damos la bienvenida a la tradición irénica, ecuménica y teológica de las discusiones, así como algunas clarificaciones constructivas que podrían apuntar a nuevos rumbos en el diálogo entre nuestras dos comuniones, pero aún hemos de convencernos de que los dogmas de la Inmaculada Concepción y la Asunción de María, o las plegarias dirigidas a María son, efectivamente, consonantes con las Escrituras.

Particularmente, apreciamos:

- **El énfasis en la mediación única de Cristo**, y la implicación de que palabras como “co-redentora” son por demás inapropiadas para María.

- **Que el contexto espiritual sensible** de esta discusión significa que “estamos parados en tierra santa” y, por ello, en nuestro diálogo, lo primero que necesitamos hacer es “quitarnos los zapatos”, y no hurgar irresponsablemente en las sensibilidades de otras personas.

- **Que el mandamiento divino** de “honra a tu padre y a tu madre” aplica a María, en tanto ella fue elegida por Dios para ser la madre de Cristo.

- **Que la elección de Dios** sea presentada, no como cuestión de una hora o un día, sino de toda la eternidad.

- **En el Cántico de María**, ella dice que será llamada “bendita”, y sin duda lo es, y lo ha sido, y así ha sido llamada, por muchos siglos.

- **La apología** para la concepción virginal en la narrativa lucana, pár. 18 n 2.

- **La admisión de que hubo un error de traducción en la Vulgata** de Génesis 3.15 (“ella golpeará tu cabeza” en vez de “él”, lo que ha llevado a la “Iglesia Latina” a

ver esto como una referencia a María. El Acuerdo demuestra que la Neo-Vulgata traduce esto correctamente.

- **La nota de que María no era considerada como sin pecado** en el pensamiento de Ireneo, Orígenes, Tertuliano, Ambrosio o Juan Crisóstomo, pár. 38 n. 8.

- **El criterio católico-romano sobre las revelaciones privadas** de María, pár. 73.

- El énfasis en los **temas de justicia** en el *Magnificat*, pár. 74.

- **Las tradiciones “ecuménicas” dentro de nuestro propio Anglicanismo**, en que la invocación de María y los santos no constituye un tema divisivo para la comunión, pár. 75, ya que muchos anglicanos católicos creen en lo apropiado de estas plegarias, y estamos en comunión con ellos.

No obstante, cuestionamos:

- **La metodología de la Declaración:** Seguimos sin convencernos sobre los énfasis en una tipología Eva-María, pár. 27, 35 y 51, especialmente a la luz del error de traducción en la Vulgata, Génesis 3.15 ya mencionado. Aunque se admite este error de traducción, no se le sigue en un reconocimiento de que esto cuestiona seriamente uno de los fundamentos de las devociones marianas. El pár. 72 menciona a María como la “madre de una nueva humanidad”, de Génesis 3.20; el pár. 42 la menciona como arquetipo de la Iglesia, y como una Nueva Eva; el pár. 51 afirma que tanto la Iglesia Católica-romana como la Anglicana son “herederas de una rica tradición que reconoce a María como siempre virgen, y le mira como la nueva Eva y arquetipo de la Iglesia”. Creemos que hay ambigüedad en el significado de la palabra “herederas”: ¿significa, “heredamos esta tradición y, por ello, tenemos que

aceptarla”, o más bien, “heredamos esta tradición, pero podemos cuestionarla a partir de las Escrituras”? El uso sumario de Romanos 8.30 en el pár. 77, “hemos armado nuestro trabajo dentro del patrón de gracia y esperanza que descubrimos en las Escrituras – “predestinada... llamada... justificada... glorificada”, omite mencionar, en ese punto, que un tema fundamental en Romanos 8 lo es también la resurrección.

- **María como detractora del Rol de Cristo.** El documento enfatiza que la devoción a María no debe ser contraria al rol de Cristo. Sin embargo, el pár. 27 afirma que “María es vista como la personificación de Israel”, a la vez que muchos creen que tal es el rol de Cristo, no de María. El pár. 65 comenta: “al reconocer a María como el ejemplo humano más pleno de la vida de gracia...”, pero realmente, este ejemplo pleno lo es Cristo, como el ser humano “completo”.

- **La reticencia en citar de las fuentes apócrifas de la devoción mariana:** El “Proto-evangelio de Santiago” se menciona en el pár. 40, pero no se ofrecen ni citas ni otros detalles. El propósito de este escrito apócrifo es probar la virginidad perpetua de María antes, durante y después del nacimiento de Cristo. Lo anterior puede verse

en <http://www.earlychristianwritings.com/text/infancyjames-roberts.html> (nota del capítulo 20). Una consideración más amplia de las fuentes apócrifas para la devoción mariana

en <http://www.udayton.edu/mary/questions/faq/faq28.html>.

- **La Inmaculada Concepción de María:** El pár. 78 afirma que “la obra redentora de Cristo alcanzó a María en las profundidades de su ser y a sus comienzos más tempranos”. La afirmación, que intenta lidiar con el choque entre Romanos 3.23 y la condición “sin pecado” de María, en pár. 59, n 12, es de metodología poco convincente. Sólo Cristo es sin pecado: esto no se debe a que Cristo no pudiera pecar, sino porque Cristo no pecó. Tal es una parte importante de su rol como Redentor. Implicar que otro ser humano también es sin pecado no es consistente con las Escrituras, ni con el énfasis, antes mencionado, de que sólo hay un Redentor.

- **La virginidad perpetua de María:** El pár. 37 n7 cita de la Tome de León y rebasa la “concepción virginal” (párrs. 13, 15, 16, 18) hasta “nacimiento virginal” y “virginidad perpetua”. Este concepto es contrario al sentido llano de las Escrituras, que mencionan a los hermanos y hermanas de Jesús. El intento en el pár. 19 n3, de explicar que puede creerse que éstos son “primos”, es poco convincente, a la luz del empleo de la palabra “primo” en Colosenses 4.10 y Lucas 1.36, y de Gálatas 1.19, este último no mencionado en el

Informe, y donde Santiago es nombrado como hermano del Señor.

- **La Asunción de María:** En el pár. 78, el documento declara que “afirmamos en común que la enseñanza de que Dios ha tomado a la Bendita Virgen María en la plenitud de su persona hacia Su gloria, es consistente con las Escrituras, y que sólo pueden ser entendidas a la luz de las Escrituras”. La palabra “tomado” en esa oración resulta problemática si implica, como parece implicar, la negación de que María ha muerto y resucitado con Cristo. El pár. 58 n10 es poco convincente en su intento condensado de explicar cómo el dogma de la Asunción se relaciona al modo en que terminó la vida de María. Necesita mayor elucidación.

- **Plegarias a María:** El pár. 70 declara que “afirmamos que pedir a los santos que recen por nosotros no debe ser rechazado como no-escritural, aunque no es algo enseñado en las Escrituras como un elemento indispensable de la vida en Cristo”. Al llegar a esta conclusión, se observa un “salto” metodológico, en el pár. 68, que asume quizás demasiados elementos de la discusión, en su empleo de la palabra “por tanto”: “Por tanto, pedir a nuestros hermanos y hermanas, en la tierra y en el cielo, que recen por nosotros, no cuestiona la obra mediadora única de Cristo...”.

- **La exactitud en lo estipulado para las Fiestas de María:** El pár. 49 declara: “(en el culto anglicano), el 15 de Agosto ha venido a ser masivamente celebrado como una fiesta principal en honor de María”. No obstante, en el calendario de la Iglesia de Inglaterra (*Common Worship, pp. 1, 12*) está claro que no se trata de una “fiesta principal”. La frase “masivamente celebrada” está sujeta a diferentes interpretaciones. Si se refiere a un “rango geográfico”, entonces es cierto; pero, si se refiere a “la mayoría de las iglesias en la Comunión Anglicana global”, entonces tal no es, definitivamente, el caso.

- **Los términos empleados para la aceptación anglicana de los dogmas marianos:** En el pár. 63 n13, hay una ambigüedad respecto a si los anglicanos tendrían que aceptar o no los dogmas marianos: “los anglicanos tendrían que aceptar que las definiciones (dogmas) son expresiones legítimas de la fe católica”. Si “católica” se refiere aquí a “fe católica-romana”, lo que es menos probable, entonces no hay problema. Si se refiere a “la fe universal”, entonces hay grandes dificultades a este respecto.

Mucho se ha logrado en el peregrinar de la ARCIC para la educación y elucidación teológicas. Esperamos y rezamos por la unidad, y que esta declaración nos guíe a discusiones más profundas sobre los principios metodológicos que subyacen los dogmas de María, que sin dudas reflejan aquellos del Catolicismo Romano en

6- Una respuesta Anglo-católica al Acuerdo ARCIC

Nicholas Sagovsky

<http://www.anglicancommunion.org/acns/articles/39/75/acns3983.cfm>

La publicación de *María: Gracia y Esperanza en Cristo* completa el trabajo de ARCIC II, la segunda fase de la Comisión Internacional Anglicana-Católica-Romana II. Aparte de si este documento es o no completamente afirmado por las autoridades de nuestras dos iglesias, el documento sobre la Virgen María muestra una convergencia sorprendente entre teólogos anglicanos y romanos en cuanto temas que, por mucho tiempo, nos han dividido.

María: Gracia y Esperanza en Cristo nos ha llevado a un área que, durante la Reforma del siglo 16, constituyó un área tormentosa de las divisiones entre nuestras dos comuniones. El uso de oraciones como el Ave María y el rezo del Rosario han sido típicamente aludidos como católico-romanos. El hecho de que la definición de las doctrinas de la Inmaculada Concepción (1854) y la Asunción (1950) de la Virgen María haya tenido lugar fuera de un concilio ecuménico, significó nuevos problemas en el camino hacia la reconciliación.

Desde un punto de vista anglicano, hay dos cuestiones fundamentales: primero, ¿cómo pueden reconciliarse tales prácticas devocionales y estos dos dogmas marianos con la lectura de la Escritura y la tradición de la enseñanza cristiana, recibida de los primeros siglos en Oriente y Occidente? En segundo lugar, ¿sería necesario que los anglicanos suscribamos estos dogmas marianos antes de que nuestras dos iglesias puedan, nuevamente, compartir la Eucaristía?

Es por ello que a la ARCIC se le pidió “un estudio sobre María en la vida y doctrina de la iglesia”. El trabajo que hemos llevado a cabo ha estado lleno de descubrimientos para todos. De nuestro estudio de las Escrituras, hemos visto el rol crucial que María juega en los relatos evangélicos, con un lugar prominente en lugares fundamentales como la Anunciación, la Natividad, el primer milagro de Jesús, la creciente comprensión de lo que significa ser la “familia de

Jesús”, la muerte de Jesús y la venida del Espíritu Santo.

También hemos visto cuán iluminador resulta leer la historia de María a la luz de la enseñanza de San Pablo sobre la elección y la esperanza: María, sin dudas, fue “predestinada... llamada... justificada... glorificada” (Romanos 8.28). De este modo, podemos mirar a la Virgen como un “arquetipo” de la Iglesia toda y del creyente individual. Dado el lugar único de María entre los discípulos de Jesús, nos acercamos a la enseñanza de la Iglesia sobre ella, a través del reflejo de este patrón de gracia y esperanza en Cristo.

También estudiamos el lugar de María en la tradición cristiana, particularmente el surgimiento de relatos sobre su vida y los comienzos de las oraciones dirigidas directamente a ella. Un punto fundamental en común, y una marca importante de la doctrina ortodoxa sobre María, es su reconocimiento como *Theotókos*, Madre de Dios (Libro de Oración Común, p. 758).

Pudimos corroborar la importancia que los Reformadores del siglo 16 concedieron a que María fuera *semper virgo* (siempre virgen) y que, en el tema de María como sin pecado, algunos reformadores siguieron a Agustín, optando por no decir nada, por respeto a la Madre de Cristo.

Los miembros anglicanos de ARCIC indicaron que muchas iglesias y catedrales anglicanas están dedicadas a Santa María, o tienen una Capilla de la Virgen y, tras las reformas de la liturgia y el calendario, se popularizó la celebración anglicana de la Fiesta de la Virgen María, el 15 de Agosto.

Los miembros católico-romanos nos informaron sobre devociones marianas dentro de la Iglesia Católica, presentes y del pasado, y llamaron nuestra atención a las indicaciones recientemente publicadas que buscan limitar las afirmaciones exageradas respecto a apariciones y revelaciones privadas de María.

El documento, en su totalidad, fue terminado en Seattle, EUA, justo a tiempo para dar gracias en la Catedral de aquella ciudad, durante la celebración de Vísperas de la Fiesta de la Presentación en el Templo.

Ahora que el trabajo de ARCIC II está terminado, es alentador escuchar que nuestras respectivas autoridades han comenzado a buscar formas de llevar adelante el diálogo, a la vez que la Comunión Anglicana adquiere una conciencia más profunda de sí misma con el Informe Windsor y la Iglesia Católica Romana comienza a percibir las prioridades del papado de Benedicto XVI.

¿Qué hemos logrado? Hemos mostrado que nuestras dos tradiciones no están, por mucho, tan separadas como pensábamos respecto creencias y prácticas alrededor de la Virgen María. Hemos mostrado que las Escrituras dan testimonio de un patrón de gracia y esperanza en el obrar de Dios, que parece reflejarse en las doctrinas de la Inmaculada Concepción y la Asunción de la Virgen: este es el patrón de gracia y esperanza en Cristo a que se refiere el título del *Acuerdo de Seattle*.

Nos fue muy útil la consideración de estas doctrinas a la luz de la escatología –considerando primero la enseñanza de que “Dios ha tomado a la Bendita Virgen María en la plenitud de su persona hacia Su gloria divina”, y luego para ver cómo “la obra redentora de Cristo se extendió a toda la profundidad del ser de María y a sus comienzos más tempranos”. Este fue nuestro modo de abordar las dos doctrinas marianas, a la luz de nuestra lectura de las Escrituras.

Si estamos en lo correcto –que es algo legítimo abordar los dogmas de este modo- entonces los anglicanos no

deberían rechazar lo, hasta ahora, doctrinalmente característico de la Iglesia Católica-romana respecto a la Virgen como algo “no bíblico”.

Con nuestro estudio, también mostramos que los católico-romanos no deberían rechazar la tradición anglicana como “carente de devociones marianas”. Insertamos citas de documentos precedentes que sugieren que, en cualquier reunión futura de las dos iglesias, no será preciso exigir de los anglicanos una adhesión a la redacción literal de las definiciones doctrinales de 1854 (Inmaculada Concepción) y 1950 (Asunción), ya que ambas iglesias no estaban en comunión al momento de emitirse ambos dogmas.

Adicionalmente, hemos clarificado nuestro acuerdo de lo que queremos decir cuando pedimos a María y a los santos, que están “verdaderamente vivos en Cristo y en libertad del pecado”, a que recen por nosotros. Sugerimos a nuestras respectivas autoridades que, aunque la diversidad de devociones y comprensiones sobre la doctrina mariana seguirá existiendo entre nuestras dos comuniones, las dimensiones de esa diversidad no son tales como para justificar la separación eucarística continuada.

El Rev. Profesor Nicholas Sagovsky es Canónigo Teólogo de la Abadía de Westminster y miembro de ARCIC II.

7- Nuevos desarrollos de las relaciones de la Iglesia Católica Romana con la Comunión Anglicana

(http://212.77.1.245/roman_curia/pontifical_councils/c_hrstuni/angl-comm-docs/rc_pc_chrstuni_doc_20050427_press-release-relations_en.html)

El Consejo Pontificio para la Promoción de la Unidad Cristiana y la Oficina de la Comunión Anglicana han anunciado que el más reciente informe de la Comisión Internacional Anglicana-Católica Romana (ARCIC) titulado *María: Gracia y Esperanza en Cristo*, será presentado al público el 16 de Mayo próximo. El

lanzamiento oficial del documento tendrá lugar en Seattle, EUA, donde la ARCIC se reunió en su más reciente encuentro y completó el trabajo sobre el documento. El texto del informe de ARCIC no es una declaración autorizada por la Iglesia Católica Romana o la Comunión Anglicana, las que profundizarán en el estudio y evaluación del documento en su momento debido. La declaración sobre el rol de María en la doctrina y vida de la Iglesia completa la segunda fase del diálogo teológico Anglicano-Católico Romano a nivel internacional.

La presentación de este informe debe ser vista en el contexto de las relaciones entre la Iglesia Católica Romana y la Comunión Anglicana. Durante los últimos dos años, el Consejo Pontificio ha estado preocupado por el impacto en nuestras relaciones inter-eclesiales de los recientes desarrollos en el Anglicanismo en Norteamérica. La publicación del Informe Windsor y el Comunicado emitido por los Primados Anglicanos el 24 de Febrero pasado, han buscado clarificar la dirección que desea tomar la Comunión Anglicana. Al hacerlo, han ofrecido nuevas esperanzas de que nuestro diálogo pueda continuar y progresar hacia la plena comunión que hemos tenido como objetivo, desde que fuera concebido en Marzo de 1966, cuando los entonces Papa Pablo VI y Arzobispo de Canterbury Michael Ramsey expresaron su intención de inaugurar un diálogo “basado en los Evangelios y las antiguas tradiciones que nos son comunes”.

Resumen de desarrollos recientes

En el año 2003, la decisión de la Iglesia Episcopal en los EUA de ordenar como obispo a un sacerdote de práctica homosexual, al igual que la introducción de un rito para bendecir parejas del mismo sexo en la Diócesis de New Westminster, en la Iglesia Anglicana de Canadá, crearon nuevos obstáculos para las relaciones entre la Iglesia Católica Romana y la Comunión Anglicana. Como resultado de estas acciones y la incertidumbre que crearon, el Consejo Pontificio para la Promoción de la Unidad Cristiana acordó con los representantes de la Comunión Anglicana el detener las reuniones plenarias de la Comisión Anglicana-Católica Romana para la Unidad y la Misión (IARCCUM), a la vez que se mantenía en comunicación constante con la Oficina de la Comunión Anglicana y la sede del Arzobispo de Canterbury, el Palacio de Lambeth. La IARCCUM, establecida en el año 2001, es un organismo liderado por obispos que busca el fomento de iniciativas prácticas que expresen el grado de fe compartido por Anglicanos y Católico Romanos.

El Arzobispo de Canterbury, Rowan Williams, en vista de las grandes tensiones dentro de la Comunión Anglicana, estableció la “Comisión Lambeth”, con el mandato de que preparara un informe –eventualmente titulado *El Informe Windsor*- sobre las posibles direcciones futuras para la Comunión. Como parte del proceso anglicano de discernimiento, el Arzobispo Williams pidió al Cardenal Walter Kasper, Presidente del Consejo Pontificio para la Promoción de la Unidad

Cristiana, a unirsele en formar una sub-comisión *ad hoc*, entre miembros de la IARCCUM y la ARCIC, para reflexionar a la luz del trabajo de la ARCIC en los últimos 35 años sobre los temas eclesiológicos que enfrentan los anglicanos.

Cuando la Comisión Lambeth publicó *El Informe Windsor* en Octubre 2004, una vez más la Comunión Anglicana buscó una respuesta de las partes ecuménicas. El Arzobispo Rowan Williams solicitó al Cardenal Kasper que escribiese una carta con reflexiones sobre el informe (esta carta aparece a continuación de este material) y, por invitación del Arzobispo de Canterbury, viajó a Londres para conversaciones con él y el equipo de la Oficina de la Comunión Anglicana. En ambas ocasiones, Kasper enfatizó la importancia de clarificar temas tanto eclesiológicos como morales, relacionados con la situación actual.

El Informe Windsor presenta una eclesiología que tiene grandes similitudes con las planteadas en las declaraciones de acuerdos de la ARCIC, y propone varios pasos prácticos para situar más claramente aún la autonomía de las provincias anglicanas, dentro de la inter-dependencia de la Comunión Anglicana. En Febrero del 2005, los Primados Anglicanos aprobaron el Informe Windsor y reiteraron que la enseñanza de la Comunión Anglicana sobre sexualidad humana sigue siendo la afirmada en la Conferencia de Lambeth 1998, que afirma el concepto tradicional del matrimonio y de la sexualidad humana.

El Consejo Pontificio para la Promoción de la Unidad Cristiana es de la opinión que estos desarrollos afirman el sentido general y las conclusiones de la comprensión de la naturaleza de la Iglesia, planteadas en el diálogo ARCIC hasta el momento, y que esto provee una base para el diálogo continuado y la cooperación ecuménica.

Próximos pasos

Una vez que sea publicado el informe María: Gracia y Esperanza en Cristo, la próxima etapa en las relaciones entre la Iglesia Católica Romana y la Comunión Anglicana es un intento de identificar y articular el grado en que compartimos la fe. Después de su completamiento, será presentada esta síntesis del trabajo de la ARCIC a las respectivas autoridades Anglicanas y Católica Romanas. Más allá de estos eventos ya planeados, es nuestra esperanza que el camino pueda abrirse a una tercera fase del trabajo de la ARCIC.

8- Carta de Su Eminencia Cardenal Walter Kasper a Su Gracia Dr. Rowan Williams, Arzobispo de Canterbury

http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/card-kasper-docs/rc_pc_chrstuni_doc_20041217_kasper-arch-canterbury_en.html

Su Gracia,

Agradezco profundamente su carta del 18 de Octubre, el mismo día en que fuera publicado *El Informe Windsor*, invitándome a enviarle mi reacción informal a los contenidos del mismo.

Estoy también agradecido por el modo tan ecuménico en que ha procedido la Comunión Anglicana para la preparación del Informe, y en particular por la invitación que me cursara en Diciembre pasado para establecer un sub-comité *ad hoc* de la IARCCUM para reflexionar en cómo las Declaraciones de Acuerdos de la ARCIC en los últimos 35 años podrían contribuir al actual proceso anglicano de discernimiento. La significativa preocupación ecuménica que ha sido estructurada en el proceso por el que será estudiado y reflexionado el Informe Windsor es, para nosotros, un signo de confianza y amistad, y un aliento para continuar nuestras relaciones y diálogo.

Mi primer comentario general es que el Informe Windsor actúa en una dirección que, en su mayor parte, encuentro útil. Saludo el abordaje eclesiológico por medio del que el Informe busca considerar y resolver los problemas que confronta la Comunión Anglicana. Consistente con los documentos de ARCIC –en particular, “Iglesia como Comunión”, 1991- y de las reflexiones del sub-comité de teología de la IARCCUM, el Informe Windsor toma como punto de partida y construye a partir de los fundamentos de una eclesiología de comunión (*koinonia*). A pesar de los temas eclesiológicos sustanciales que aún nos dividen y que seguirán requiriendo de nuestra atención, este abordaje está, en lo fundamental, en línea con la eclesiología de Comunión del Concilio Vaticano II.

También resultan constructivas las implicaciones de esta base eclesiológica que el Informe considera, en especial la interpretación de la autonomía provincial, en términos de inter-dependencia y, por ello, “sujeta a límites generados por los compromisos de comunión” (no. 79). Está relacionado con esto el empuje del Informe hacia el fortalecimiento de la autoridad supra-provincial del Arzobispo de Canterbury (nn. 109-110) y la propuesta de un Pacto Anglicano que “haría explícita y aplicable la lealtad y lazos de afecto que gobiernan

las relaciones entre las iglesias de la Comunión” (no. 118). Todas estas implicaciones están en línea con el contenido general de las declaraciones de la ARCIC. Como se expresa en “El don de la autoridad” (1999), mantener y fortalecer la *koinonia* y el compromiso a la inter-dependencia son aspectos constituyentes de la Iglesia y vitales para su unidad.

Desde la perspectiva de este Consejo Pontificio, las recomendaciones principales del Informe tendrían un impacto ecuménico positivo, y rezamos porque estas sugerencias y propuestas sean recibidas e implementadas. En un espíritu de fraternidad y amistad ecuménica, estamos listos para apoyar este proceso en cualquier modo que sea apropiado y nos sea así solicitado.

Aunque nos sentimos, fundamentalmente, alentados por el Informe Windsor, y notamos que sus recomendaciones reflejan las principales perspectivas de nuestros documentos ecuménicos comunes, hay dos puntos que también podemos hallar en textos de la ARCIC que, esperamos, puedan ser más claramente articulados y directamente considerados en el proceso de recepción e implementación del Informe Windsor.

El primer punto tiene que ver con el abordaje eclesiológico mismo. Si bien el Informe enfatiza que las provincias anglicanas tienen una responsabilidad las unas hacia las otras y hacia el mantenimiento de la comunión, una comunión enraizada en las Escrituras, se le ofrece considerablemente poca atención a la importancia de estar en comunión con la fe de la Iglesia a través del tiempo. Al considerar el ejercicio de la autoridad en la Iglesia, “El don de la autoridad” habla, no sólo de la necesidad de una comunión sincrónica de iglesias, sino también de un *consenso diacrónico*; en temas fundamentales de fe y disciplina, las decisiones de una iglesia local o regional no sólo deben fomentar la comunión en el contexto actual, sino también estar de acuerdo con la iglesia en el pasado y, de un modo particular, con la Iglesia Apostólica de que dan testimonios las Escrituras, los primeros concilios y la tradición patristica. Si bien el Informe Windsor enfatiza la catolicidad de la Iglesia, creemos que en la discusión

que habrá de seguir su publicación, podría ser útil para la Comunión Anglicana el enfatizar más aún en la apostolicidad de la Iglesia. Este aspecto también tiene importantes ramificaciones ecuménicas, dado que compartimos una tradición común de más de siglo y medio. Este patrimonio común –lo que el Papa Pablo VI y el Arzobispo Michael Ramsey llamaron nuestras “antiguas tradiciones comunes”- merece ser observado, estudiado y preservado.

La segunda área que esperamos ver considerada más directamente en las discusiones del Informe y su implementación tiene que ver con las cuestiones morales que están en el centro de la controversia actual. El Informe enfatiza que no fue su mandato lidiar con las cuestiones discutidas de homosexualidad. Hemos notado que el carácter problemático de las decisiones tomadas por la Iglesia Episcopal en los EUA y la Iglesia Anglicana de Canadá ha sido considerado desde una perspectiva eclesiológica, pero no desde una perspectiva moral. Si bien el Informe Windsor llama a una moratoria en la celebración de bendiciones de uniones del mismo sexo y de nombramientos episcopales de quienes participen en relaciones del mismo sexo, esto está, en sí mismo, abierto a diferentes interpretaciones. Nos preguntamos si no habría que reafirmar más claramente aún el concepto cristiano tradicional de matrimonio y sexualidad humana. Como Ud. sabe, la posición de la Iglesia Católica Romana en este tema, como se expresa en el *Catecismo de la Iglesia Católica* (nn 2357-2359) es clara y, para nosotros, sigue vigente. Creemos que en estos temas apelamos a un patrimonio apostólico común que incluye las Escrituras, pero también incluye una tradición común –basada en una comprensión común de la Biblia- de unos 1900 años. A la luz de este patrimonio, preguntamos si habría ocasión de afirmar la visión de la sexualidad humana que fue planteada por el documento ARCIC “Vida en Cristo” (1994) (n.b. nn. 55-58, 87), en el cual comenzamos a articular juntos ese patrimonio compartido. Desde una perspectiva práctica y pastoral, estas cuestiones morales están cargadas con resonancias emotivas y son potencialmente divisivas y, por tanto, son de especial importancia para la unidad cristiana y las relaciones ecuménicas.

En conclusión, el *Informe Windsor* tiene importantes implicaciones ecuménicas en tanto podría proveer una

mayor coherencia en el seno del Anglicanismo, permitiéndonos una mayor comprensión de la Comunión Anglicana, precisamente, como una comunión. Para la continuación de nuestro diálogo ecuménico, nos resulta importante tener una clara comprensión de quién es la otra parte en el diálogo. El texto del *Informe* está en línea con nuestros documentos ARCIC, aunque hay otros elementos del trabajo de la ARCIC que creemos merecen mayor atención. Las recomendaciones del Informe consideran dos cuestiones subyacentes de amplio significado ecuménico: la relación entre la Iglesia Universal y la iglesia local; y una cuestión que se está volviendo crecientemente urgente: la tensión entre el Evangelio, reflejado en el testimonio apostólico, y los abordajes y tendencias de nuestras sociedades post-modernas. Ambas cuestiones son enfrentadas por todas las Iglesias; aunque de manera diferente, somos confrontados por muchos de los mismos problemas y retos. Por tanto, hemos de buscar la consideración de estos temas en diálogo, de manera que podamos testificar juntos a un mundo que tiene una urgente necesidad del testimonio común de la Iglesia.

Mientras nos preparamos para celebrar el nacimiento de nuestro Salvador, le aseguro mis plegarias por Ud y por todos los miembros de la Comunión Anglicana. En nombre de todos los miembros del Consejo Pontificio, le deseo a Ud, su familia y el equipo en el Palacio Lambeth la paz que sólo Cristo puede dar.

Suyo en Cristo, sinceramente,

Walter Cardinal Kasper

Presidente

17 Diciembre 2004

Traducción y edición: Leonel Abaroa Boloña

IMPORTANTE: Las traducciones no son oficiales y sólo tienen como propósito servir como documento de trabajo mientras es publicada alguna versión oficial en Español. Para cualquier duda en la interpretación, por favor consultar el original en Inglés.



La Santa Sede

***DECLARACIÓN COMÚN DEL PAPA BENEDICTO XVI
Y DEL DR. ROWAN WILLIAMS,
ARZOBISPO DE CANTERBURY
Y PRIMADO DE LA COMUNIÓN ANGLICANA***

Jueves 23 de noviembre de 2006

Hace cuarenta años, nuestros predecesores el Papa Pablo VI y el Arzobispo Michael Ramsey se reunieron en esta ciudad santificada por el ministerio y la sangre de los apóstoles san Pedro y san Pablo. Comenzaron un nuevo camino de reconciliación basado en los Evangelios y en las antiguas tradiciones comunes. Siglos de separación entre anglicanos y católicos han dado paso a un nuevo deseo de colaboración y cooperación, puesto que se ha redescubierto y afirmado la comunión real, aunque incompleta, que compartimos. El Papa Pablo VI y el Arzobispo Ramsey decidieron en aquella ocasión entablar un diálogo en el que las cuestiones que en el pasado habían sido motivo de división pudieran afrontarse desde una perspectiva renovada, con verdad y amor.

Desde aquel encuentro, la Iglesia católica romana y la Comunión Anglicana pusieron en marcha un proceso de diálogo fecundo, que se ha caracterizado por el descubrimiento de elementos significativos de fe compartida y por un deseo de expresar, a través de la oración, el testimonio y el servicio, lo que tenemos en común. Durante treinta y cinco años la Comisión internacional anglicano-católica romana (ARCIC) ha elaborado algunos importantes documentos que tratan de articular la fe que compartimos.

En los diez años transcurridos desde la más reciente Declaración común firmada por el Papa y el Arzobispo de Canterbury, la segunda fase de la ARCIC ha completado su mandato con la publicación de los documentos "El don de la autoridad" (1999) y "María: gracia y esperanza en Cristo" (2005). Expresamos nuestra gratitud a los teólogos que han orado y colaborado juntos en la preparación de estos textos, que requieren un estudio y una reflexión ulteriores.

El auténtico ecumenismo va más allá del diálogo teológico; afecta a nuestra vida espiritual y a nuestro testimonio común. Con el desarrollo de nuestro diálogo, muchos católicos y anglicanos han encontrado los unos en los otros un amor a Cristo que nos invita a una cooperación y a un servicio prácticos. Esta unión al servicio de Cristo, vivida por muchas de nuestras comunidades en todo el mundo, da un impulso ulterior a nuestra relación. La Comisión internacional anglicano-católica romana para la unidad y la misión (IARCCUM) está comprometida en la búsqueda de modos adecuados para promover y alimentar nuestra misión común de anunciar al mundo la nueva vida en Cristo. Su informe, concluido recientemente, presenta un resumen de las conclusiones centrales de la ARCIC y hace propuestas para progresar juntos en la misión y en el testimonio, y ha sido entregado para su revisión a la Oficina de la Comunión Anglicana y al Consejo pontificio para la promoción de la unidad de los cristianos. Expresamos nuestra gratitud por su trabajo.

En esta visita fraterna, celebramos el bien que ha brotado de estas cuatro décadas de diálogo. Agradecemos a Dios los dones de su gracia que las han acompañado. Al mismo tiempo, nuestro largo camino juntos hace necesario reconocer públicamente los desafíos representados por las nuevas problemáticas que, además de dividir a los anglicanos, presentan serios obstáculos para nuestro progreso ecuménico. Por tanto, es urgente que, al renovar nuestro compromiso de proseguir el camino hacia la plena comunión visible en la verdad y en el amor de Cristo, nos comprometamos también a proseguir el diálogo para afrontar las importantes cuestiones surgidas que afectan al ámbito eclesiológico y ético, y que hacen ese camino más arduo y difícil.

Como líderes cristianos que afrontan los desafíos del nuevo milenio, reafirmamos nuestro compromiso público con la revelación de la vida divina, dada únicamente por Dios en la divinidad y la humanidad de nuestro Señor Jesucristo. Creemos que a través de Cristo y de los medios de salvación fundados en él se nos ofrecen a nosotros y al mundo la salvación y la reconciliación.

Hay muchas áreas de testimonio y servicio en las que podemos estar unidos y que, de hecho, requieren una cooperación más estrecha entre nosotros: la búsqueda de la paz en Tierra Santa y en otras partes del mundo desgarradas por conflictos y por la amenaza del terrorismo; la promoción del respeto a la vida desde su concepción hasta la muerte natural; la protección de la santidad del matrimonio y del bienestar de los hijos en el contexto de una vida familiar sana; la ayuda a los pobres, a los oprimidos y a los más desprotegidos, y especialmente a los que son perseguidos por su fe; afrontar los efectos negativos del materialismo; la salvaguardia de la creación y de nuestro medio ambiente. También nos comprometemos en el diálogo interreligioso, a través del cual podemos llegar juntos a nuestros hermanos y hermanas no cristianos.

Conscientes de nuestros cuarenta años de diálogo, y del testimonio de los santos hombres y mujeres comunes a nuestras tradiciones, incluyendo a María, la *Theotókos*, a los santos Pedro y Pablo, Benito, Gregorio Magno y Agustín de Canterbury, nos comprometemos a una oración más ferviente y a un esfuerzo más intenso por acoger y vivir la verdad hacia la que el Espíritu del

Señor desea guiar a sus discípulos (cf. *Jn* 16, 13). Confiando en la esperanza apostólica "de que quien inició en vosotros la buena obra, la irá consumando" (cf. *Fip* 1, 6), creemos que, si juntos podemos ser instrumentos de Dios para llamar a todos los cristianos a una obediencia más profunda a nuestro Señor, también nos acercaremos más los unos a los otros, encontrando en su voluntad la plenitud de unidad y de vida común a la que él nos invita.

Vaticano, 23 de noviembre de 2006

Benedictus PP. XVI

Su Gracia Rowan Williams

Copyright © Dicastero per la Comunicazione - Libreria Editrice Vaticana