

GRUPO DE DOMBES

MARÍA

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



Grupo de Dombes

María en el designio de Dios y la comunión de los santos

1.- En la historia y en la Escritura (1995)

**2.- Las cuestiones controvertidas
y la conversión de las iglesias (1998)**

© Universidad pontificia de Salamanca. Biblioteca
Repositorio Institucional

© Biblioteca digital marianista
Servicio de publicaciones marianistas. Madrid. 2026

GRUPO DE DOMBES

PARA EL DIÁLOGO Y LA COMUNIÓN ECUMÉNICA

El **Grupo de Dombes** (*Groupe des Dombes*) es uno de los círculos de diálogo cristiano-ecuménico más antiguos y respetados del mundo. A diferencia de las comisiones oficiales nombradas por las jerarquías eclesiales, este es un grupo **no oficial e independiente**, compuesto por teólogos católicos y protestantes (luteranos y reformados) de habla francesa.

Su enfoque se distingue por vincular la investigación teológica con la **conversión espiritual**, bajo el lema de que no puede haber unidad sin una "conversión de las iglesias".

Breve Reseña Histórica

El grupo nació en **1937** por iniciativa del **Abate Paul Couturier**, pionero del ecumenismo espiritual, junto con pastores suizos y franceses.

- **El lugar:** Los primeros encuentros se realizaron en la Abadía de Notre-Dame des Dombes (cerca de Lyon, Francia), de donde toma su nombre. En 1998, las reuniones se trasladaron a la Abadía de Pradines.
- **Composición:** Se mantiene una paridad estricta (actualmente unos 40 miembros en total: 20 católicos y 20 protestantes). Los miembros participan a título personal, lo que les otorga una libertad académica y profética que las comisiones oficiales a veces no tienen.
- **Evolución:** En sus inicios se centraba en limar asperezas doctrinales básicas, pero tras el Concilio Vaticano II, pasó a abordar los "nudos" teológicos más difíciles que impiden la comunión total.

Metodología y Visión

El Grupo de Dombes no busca simplemente un acuerdo intelectual. Su metodología se basa en tres pasos:

1. **Escucha histórica:** Analizar cómo surgieron las divisiones.
 2. **Consenso teológico:** Buscar una base común en las Escrituras y la Tradición.
 3. **Llamada a la conversión:** Proponer qué debe cambiar cada iglesia para avanzar hacia la unidad.
-

Documentos y Publicaciones Principales

A lo largo de las décadas, el grupo ha publicado documentos de gran calado que han influido en el diálogo oficial a nivel mundial. Algunos de los más destacados son:

Período	Título / Tema	Importancia
1971 - 1976	<i>Hacia una misma fe sobre la Eucaristía y el Ministerio</i>	Sentó las bases para el documento BEM del Consejo Mundial de Iglesias.
1986	<i>El Ministerio de Comunión en la Iglesia Universal</i>	Aborda el espinoso tema del papado (primado de Pedro) desde una óptica de servicio.
1991	<i>Para la conversión de las Iglesias</i>	Su obra más famosa. Introduce el concepto de "Conversión Identitaria".
1995 - 1998	<i>María en el designio de Dios y la comunión de los santos</i>	Un estudio exhaustivo sobre la Virgen María para superar prejuicios históricos.
2005	<i>Un solo Maestro: La autoridad en la Iglesia</i>	Analiza cómo se ejerce el poder y la enseñanza en ambas tradiciones.
2011	<i>Vosotros sois el Cuerpo de Cristo</i>	Sobre la naturaleza de la Iglesia y la unidad.
2023	<i>De la angustia a la esperanza</i>	Un documento reciente que reflexiona sobre la crisis ecológica y el papel de las iglesias.

Dato clave: El Grupo de Dombes fue el primero en sugerir que las Iglesias deben pedir perdón no solo por sus pecados individuales, sino por los **pecados estructurales** que mantienen la división.

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

I En la historia y la Escritura (1995)

PRESENTACIÓN

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ALAIN BLANCY Y MAURICE JOURJON
Copresidentes del Grupo de Les Dombes

INTRODUCCIÓN

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

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

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

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

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

³ (París 1991).

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

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

PRIMERA PARTE

UNA LECTURA ECUMÉNICA DE LA HISTORIA Y DE LA ESCRITURA

CAPÍTULO I LAS LECCIONES DE LA HISTORIA

I. MARÍA EN LA IGLESIA ANTIGUA

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

1. *María en la confesión de la fe*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2. *María en la literatura patristica*

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

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

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

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

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

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

Agustín († 430): «Era necesario, en efecto que nuestro jefe, por un milagro insigne, naciera según la carne de una virgen para significar que sus miembros nacerían, según el Espíritu, de esta otra virgen que es la Iglesia¹⁰».

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹¹ Especialmente Tertuliano.

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

¹³ DS 427; FC, n. 322.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁹ Agustín, *Ibid.*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

²⁸ *Ibid.* V,19,1.

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

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

3. *María en la literatura apócrifa*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

II. MARÍA EN LA IGLESIA MEDIEVAL

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

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

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

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

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

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

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

Tres cuestiones esenciales parecen regir entonces el tema mariano⁴¹.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁴¹ H. Grotte, *cit.*, 126-128.

⁴² Mansi 29, 182 ss; DTC VII/1, 1113.

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

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

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

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

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

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

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

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

III. LA REFORMA PROTESTANTE Y MARÍA

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

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

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

⁴⁶ Cf. H. Grotte, *cit.*, 130-131.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁵² WA 32, 296.16-19.

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

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

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

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

⁵⁴ WA 7, 575, 8-12.

⁵⁵ WA 49, 492-498.

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

⁵⁷ WA 1, 107.2

⁵⁸ WA 4,234.5-8.

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

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

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

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

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

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

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

⁶⁰ WA 10/III, 331.9-11.

⁶¹ WA 10/III, 368.13-18.

⁶² Cf. WA 52.681.6-31.

⁶³ Cf. WA 10/I/1, 62.17-63.10.

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

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

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

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

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

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

⁶⁶ *Ibid.*, n. 369.

⁶⁷ *Ibid.*, n. 278.

⁶⁸ *Ibid.*, n. 31, 272, 280, 390.

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

⁷⁰ ZW 1,412.1-8.

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

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

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

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

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

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

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

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

IV. DE LA REFORMA CATÓLICA AL FINAL DEL SIGLO XIX

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

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

⁷⁴ CO 46, col. 111.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁸⁰ Cf. *DSp*, t.X (1980) col. 460 ss.

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

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

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

⁸¹ Cf. *DSp*, t.X, col. 462, 464.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

V. MARÍA EN EL SIGLO XX

1. *En la Iglesia Católica*

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

Desde el comienzo del siglo hasta el concilio Vaticano II

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

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

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

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

El Concilio Vaticano II

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

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

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

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

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

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

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

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

Después del Vaticano II

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

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

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

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

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

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

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

es evidentemente difícil para los cristianos surgidos de la Reforma.

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

2. *En las Iglesias de la Reforma*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

- ni en su inmaculada concepción, es decir, su nacimiento milagroso de una madre legendaria, Ana;
- ni en su ascensión, es decir, su subida corporal al cielo (celebrada el 15 de Agosto);
- ni en su participación en la obra de la salvación, de la que la Biblia no habla⁹⁵.

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

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

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

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

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

CAPÍTULO II

EL TESTIMONIO DE LA ESCRITURA Y LA CONFESIÓN DE FE

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

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

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

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

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

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

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

I. PRIMER ARTÍCULO

MARÍA, CRIATURA, MUJER E HIJA DE ISRAEL

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

1. UNA MUJER DE NUESTRO MUNDO

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

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

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

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

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

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

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

2. UNA HIJA DE ISRAEL

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

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

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

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

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

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

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

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

3. ESPOSA Y MADRE

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

II. SEGUNDO ARTÍCULO

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

La Anunciación

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

La Visitación

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

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

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

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

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

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

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

El Nacimiento

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

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

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

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

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

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

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

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

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

La Presentación de Jesús en el Templo

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

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

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

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

Jesús perdido y hallado en el Templo

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

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

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

3. EL EVANGELIO DE JUAN

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

4. MARÍA Y LA FAMILIA DE JESUS

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

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

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

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

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

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

III. TERCER ARTÍCULO

MARÍA EN LA COMUNIÓN DE LOS SANTOS

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

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

1. LA COMUNIÓN DE LOS SANTOS

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

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

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

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

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

¹¹⁰ Cf. en la liturgia romana o canon I.

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

2. DE LA IGLESIA INDIVISA A LAS IGLESIAS CONFESIONALES

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

196. El texto más pertinente, que emana de la Iglesia indivisa, sobre el lugar de María en la comunión de los santos es ciertamente el canon de la Misa evocado por san Ambrosio, que pone a la cabeza de todos los santos de los que hace memoria a la «gloriosa María, Madre de nuestro Dios y Señor Jesucristo»¹¹². Este canon se encuentra en el origen de lo que llegará a ser el canon occidental de la Misa.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

POSFTACIO

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

Cap. III: Estudio de las cuestiones controvertidas

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

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

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

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

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

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

Cuarto dossier: La invocación de María y de los santos

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

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

Cap. IV: Para la conversión de las Iglesias

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

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

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

ABREVIATURAS UTILIZADAS EN LAS NOTAS

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

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

GRUPO DE LES DOMBES

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

II
LAS CUESTIONES CONTROVERTIDAS
Y LA CONVERSIÓN DE LAS IGLESIAS

PRESENTACIÓN

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

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

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

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

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

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

APLICACIÓN DE LOS PRINCIPIOS

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

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

LA «COOPERACIÓN»

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

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

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

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

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

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

LOS DOS DOGMAS MARIANOS

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

LA VIRGINIDAD PERPETUA DE MARÍA

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

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

LA DEVOCIÓN MARIANA

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

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

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

CONVERSIÓN Y CONFESIÓN

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

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

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

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

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

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

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

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

ALAIN BLANCY ET MAURICE JOURJON
Copresidentes del Grupo de Les Dombes

SEGUNDA PARTE

LAS CUESTIONES CONTROVERTIDAS Y LA CONVERSIÓN DE LAS IGLESIAS

CAPÍTULO III

LAS CUESTIONES CONTROVERTIDAS

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1. *La convicción protestante*

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

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

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

Más adelante el mismo autor se expresa así:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2. La convicción católica

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

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

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

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

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

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

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

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

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

teada anteriormente¹² los católicos pueden responder legítimamente que el designio divino de salvación ha hecho posible el sí de María en razón de la gracia, dando lugar a la libre respuesta de ese sí. Sin duda, el lenguaje católico no ha logrado hasta el momento, evitar a este respecto todo malentendido.

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

3. *Hacia una reconciliación*

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

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

¹² Cf. n. 209.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

227. Sin duda este debate sobre María nos ha conducido a un debate mucho más extenso, como muy bien ha percibido K. Barth: la cuestión de las consecuencias que en el hombre produce la justificación por la fe y de su capacidad para «cooperar» con la gracia y en la fe, con la realidad de la salvación. Es el mismo problema que concierne a la «cooperación» de la Iglesia²⁴.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1. *Dificultades comunes a los dos dogmas*³⁴

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2. *Evocaciones históricas*³⁹

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁴⁵ DzS 2015-2017; FC 395.

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

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

La Asunción de María

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

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

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

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

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

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

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

⁴⁷ PL 40, cols. 1141-1148.

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

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

3. Reflexiones teológicas sobre la Asunción

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

Los datos del problema

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

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

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

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

Para una mejor comprensión de la Asunción

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

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

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

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

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

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

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

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

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

4. *Reflexiones teológicas sobre la Inmaculada Concepción*

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

Los datos del problema

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

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

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

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

Los elementos de consenso

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

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

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

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

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

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

Las divergencias que permanecen

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

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

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

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

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

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

Conclusión

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

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

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

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

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

IV. LA INVOCACIÓN DE MARÍA Y DE LOS SANTOS

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

CAPÍTULO IV PARA LA CONVERSIÓN DE LAS IGLESIAS

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

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

I. LA CONVERSIÓN CATÓLICA

1. *Una conversión de actitud*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2. Una conversión doctrinal

La «cooperación» o la respuesta activa de María

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

Los dos dogmas católicos recientes

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

La virginidad perpetua de María

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

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

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

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

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

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

3. Una conversión del culto mariano

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

Las orientaciones

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

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

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

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

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

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

Las oraciones

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

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

⁷³ He aquí el texto:

- El ángel del Señor anunció a María

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

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

Las apariciones

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Predicación y catequesis

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

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

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

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

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

II. LA CONVERSIÓN PROTESTANTE

1. *Una conversión de actitud*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2. *Una conversión doctrinal*

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

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

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

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

La «cooperación» o la respuesta activa de María

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Los dos dogmas católicos recientes

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

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

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

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

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

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

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

La virginidad perpetua de María

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

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

⁸⁸ Cf. n. 298.

⁸⁹ Cf. nn. 214-227.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Conclusión y envío

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

APÉNDICE I

SOBRE LOS DOGMAS DE LA INMACULADA CONCEPCIÓN Y DE LA ASUNCIÓN

I. LA INMACULADA CONCEPCIÓN

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

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

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

Este texto pide algunas observaciones:

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

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

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

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

II. LA ASUNCIÓN

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

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

Aquí también, algunos comentarios podrán ser útiles:

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

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

— La diferencia entre la expresión «ha sido elevada» (que es forma pasiva) y la expresión utilizada por el Credo para referirse a la partida de Cristo «subió al cielo» enseña que la Asunción de la Virgen no debería ser confundida con la Ascensión de Cristo.

— La fórmula final («asunta en cuerpo y alma a la gloria celeste») no indica un cambio de lugar sino más bien una transformación del cuerpo de María y el paso de todo su ser entero a la condición «gloriosa» por la que es unida al cuerpo glorioso de su Hijo.

— En su presentación del dogma, Pío XII no argumenta directamente a partir de la Escritura, sino que la invoca a través de la Tradición y a la luz del vínculo que une María a su Hijo.

— El Concilio Vaticano II ha retomado la definición de Pío XII, subrayando más aun el vínculo perpetuo de María con su Hijo glorioso:

«La Virgen Inmaculada, preservada libre de toda mancha de pecado original, terminado el curso de su vida en la tierra, fue llevada a la gloria del cielo y elevada al trono por el Señor como reina del universo, para ser conformada más plenamente a su Hijo, Señor de los señores (cf. Ap 19,16) y vencedor del pecado y de la muerte» (LG 59).

APÉNDICE II

PEQUEÑO FLORILEGIO DE ORACIONES DE DIVERSAS IGLESIAS DE OCCIDENTE (SIN INCLUIR A LA IGLESIA CATÓLICA) QUE INSERTAN A MARÍA EN SU RELACIÓN CON DIOS

PLEGARIAS DE LA COMUNIÓN ANGLICANA

Del prefacio para las fiestas de la Virgen

Y ahora te damos gracias, porque al elegir a la bienaventurada Virgen María para ser la madre de tu Hijo tú has exaltado a los pequeños y a los humildes. Tu ángel la ha saludado como extremadamente favorecida; con todas las generaciones, la llamamos bienaventurada y con ella nos alegramos y magnificamos tu santo nombre.

Oración para las fiestas de la Virgen

Oh Dios que has conducido cerca de ti a la bienaventurada Virgen María, la madre de tu Hijo: concédenos tener parte con ella en la gloria de tu reino eterno, puesto que, nosotros también, hemos sido rescatados por la sangre de Cristo.

PLEGARIAS DE LAS IGLESIAS LUTERANAS DE FRANCIA (LITURGIA DE LOS DOMINGOS Y FIESTAS, FEBRERO 1983)

Oraciones para las fiestas de la Virgen

Anunciación (25 de marzo o durante el Adviento)

Señor Dios Nuestro, por la voz del ángel Gabriel tú nos has hecho conocer la encarnación de tu Hijo. Derrama tu gracia en nuestros corazones a fin de que, siguiéndole en su pasión y muerte, lleguemos también a la gloria de la

resurrección por Jesucristo tu Hijo, nuestro Señor, que vive y reina contigo, Padre, y el Espíritu Santo, un solo Dios por los siglos de los siglos⁹¹.

Visitación (2 de julio o durante el Adviento)

Dios Padre nuestro, por tu Espíritu, has conducido a la Virgen María al lado de Isabel, para que juntas se alegraran de la venida de tu Hijo. Dirige también nuestros pasos, para que anunciemos en el mundo la alegría de aquel que se ha hecho pobre por nosotros, Jesucristo, tu Hijo, nuestro Señor, que vive y reina contigo, Padre, y el Espíritu Santo, un solo Dios por los siglos de los siglos.

Prefacio para los tiempos de Adviento

Es verdaderamente justo y bueno glorificarte, ofrecerte nuestra acción de gracias, siempre y en todo lugar, Padre santo, Dios eterno y todopoderoso, por Cristo nuestro Señor. El es aquel a quien cantaron todos los profetas, aquel a quien la Virgen María esperó con amor, aquel de quien Juan Bautista proclamó su venida y reveló su presencia en medio de los hombres. Es él quien nos da la alegría de entrar ya en el misterio de Navidad para que nos encuentre, cuando vuelva, vigilantes en la oración y llenos de júbilo...⁹²

Para el IVº domingo de Adviento

Bendito seas por medio de aquella que es bendita más que todas las mujeres, bendito seas pues ella ha creído, bendito seas por haber concedido a tu sierva abrirse a tu palabra y llevar a aquel que ha creado los mundos, bendito

⁹¹ Esta oración es la misma que la que utiliza la liturgia católica para concluir el Angelus. Cf., n. 307 y nota correspondiente.

⁹² Este prefacio es el mismo que el IIº prefacio de Adviento de la liturgia católica.

seas porque a través de ella tu Hijo ha podido entrar en nuestra carne para cumplir la ofrenda que sólo es eficaz: «Yo he venido para hacer tu voluntad»

(Oración para la liturgia de los domingos,
Misión interior luterana 1991)

Anámnesis para la fiesta de Navidad

Dios Padre nuestro,
celebramos la venida de tu Hijo.
Como María, guardamos en nuestro corazón
la memoria de tu nacimiento.
Recordamos sus palabras y sus obras,
su pasión y su cruz.
Su vida presente es nuestra alegría, su vuelta nuestra
esperanza.

En su nombre, nos atrevemos a decirte: Padre nuestro...

PLEGARIAS DE LAS IGLESIAS REFORMADAS

Liturgia de la Iglesia Reformada de Francia

Padre,
Tú que has hablado cara a cara con Moisés,
Tú que hiciste gritar y llorar a los Profetas,
Tú que has hecho brotar los salmos de tu pueblo
y murmurado la sabiduría de los proverbios,
Dios vivo, que has colocado el «Magnificat»
en boca de María
y la confesión de Cristo en la de Pedro,
Tú que has pronunciado tu Palabra
como una palabra humana en la vida de tu Hijo,
por tu Santo Espíritu,
vuelve estas palabras vivas en esta hora;
que ellas lleguen a ser para nosotros tu Palabra.
Amén.

(Liturgia de la Iglesia Reformada de Francia, 1996)

Plegaria de la Santa Cena

Te damos gracias, Dios Padre nuestro.

Desde el comienzo, por tu Palabra y el soplo de tu Espíritu, Tú has suscitado el mundo y su esplendor;

Tú has creado al hombre a tu imagen y has hecho con él alianza.

Tú te has elegido un pueblo para que por él sean bendecidas todas las naciones de la tierra.

Por tu Espíritu, Tú has hecho nacer a tu Hijo de la Virgen María, él ha llegado a ser nuestro hermano y ha vivido tu amor hasta la muerte de cruz.

Por la fuerza de tu Espíritu, Tú le has resucitado de entre los muertos; Tú has hecho de él la cabeza de la Iglesia y el Salvador del mundo...

(Liturgia, llamada «naranja»,
experimental de la Iglesia Reformada de Francia, 1982)

Colección de cánticos de la Iglesia Reformada de Francia

Nº 171: Yo exalto a Dios (Magnificat)

1. Yo exalto a Dios y canto de júbilo
pues mi Salvador, inclinado sobre mi debilidad,
por su sierva ha hecho que desde ahora
se me llame Bienaventurada por siempre.
2. El todopoderoso ha hecho en mí maravillas.
¡Santo es su nombre! Su amor siempre vigila.
Su brazo poderoso siempre está desplegado
sobre aquellos que hacen su santa voluntad.
3. Él dispersa los pensamientos orgullosos;
destrona las fuerzas vanidosas.
Eleva al pobre y le alimenta;
despide al rico; le empobrece.

4. Para Israel, Dios guarda su ternura;
Él le socorre, fiel a su promesa;
Para Abraham y para sus descendientes,
Dios es Salvador hasta el fin de los tiempos⁹³.

(Arco iris y Nuestros corazones te cantan, julio 1994)

De una plegaria eucarística sobre la comida en Caná

¡Qué simplicidad, qué confianza, Señor, en la palabra de María!

- Algunas palabras para presentarte la situación que le preocupa: «ellos no tienen vino».
- Algunas palabras para expresar su confianza a los sirvientes: «haced lo que él os diga».

Y nosotros que somos tan habladores en nuestras oraciones, tan ciegos delante de los signos de tu presencia.

Estamos invitados a tu comida pero ¿qué sabemos nosotros de tu vida en este pan y en este vino?

¿Qué sabemos de tu gracia en nuestro favor?

Sin embargo que venga tu Espíritu...

- y veremos tu presencia en medio de esta comida,
- oiremos tu Palabra resonar en el Evangelio,
- discerniremos tu cuerpo y tu sangre en este pan y este vino...

(Pastor Antoine Nouis, *La galette et la cruche*, 1993)

HAN PARTICIPADO EN LA ELABORACIÓN DE ESTE TEXTO
EN EL CURSO DE ENCUENTROS DE 1991 A 1997

Padre Jean-Noël Aletti
Pastor François Altermath
Padre René Beaupère
Pastor André Benoit
Pastor Alain Blancy
Pastor Daniel Bourguet

⁹³ Otra versión del Magnificat en verso se encuentra en el cántico n. 172: *Mi corazón rebosa...*

Pastor Marc Chambron
Padre Bruno Chenu
Padre Henri Denis
Padre Michel Fédou
Pastor Flemming Fleinert-Jensen
Pastor Michel Freychet
Pastor Daniel Fricker
Padre Paul Gay
Padre Claude Gerest
Padre Étienne Goutagny
Padre Pierre Gressot
Pastor Gottfried Hammann
Padre Joseph Hoffmann
Padre Maurice Jourjon
Pastor Guy Lasserre
Padre Pierre Lathuilière
Padre Marie Leblanc
Pastor Michel Leplay
Pastor Louis Lévrier
Padre Robert Liotard
Padre Guy Lourmande
Pastor Alain Martin
Pastor Alain Massini
Pastor Willy-René Nussbaum
Pastor Jacques-Noël Pérès
Padre Pierre Remise
Pastor Antoine Reymond
Padre Bernard Sesboüé
Padre Damien Sicard
Pastor Jean Tartier
Pastor Denis Vatinel
Pastor Jean-Marc Viollet
Padre Pierre Vuichard
Pastor Gaston Wetsphal

ERRATUM

El número 196 de la Primera parte y la nota correspondiente deben corregirse así:

196. El texto más pertinente, que emana de la Iglesia indivisa, sobre el lugar de María en la comunión de los santos es ciertamente el canon romano de la misa —cuya parte

central es ya conocida por Ambrosio—, que pone a la cabeza de todos los santos de los que se hace memoria a la «gloriosa María, siempre Virgen, Madre de nuestro Señor Jesucristo»⁹⁴. Este canon está en el origen de lo que llegará a ser el canon occidental de la misa.

ABREVIACIONES UTILIZADAS EN LAS NOTAS

- BA *Bibliothèque augustinienne*, DDB, Paris.
CO *Calvini opera quae supersunt omnia*, ed., Baum, Cunitz, Reuss, Corpus reformationum, Brunswick, Schwetske, 1863-1900.
COD *Les conciles oecuméniques*, bajo la dirección de G. Alberigo, texto original y traducción francesa, t. II-1 y II-2: Les décrets, Cerf, Paris 1994.
DC *La Documentation catholique*, Paris.
DzS Denzinger-Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Herder, 36ª ed., Freiburg.
FC *La foi catholique*, por G. Dumeige, Orante, 3ª ed., Paris 1993.
LG *Lumen Gentium*, Constitución del Concilio Vaticano II sobre la Iglesia.
PG *Patrología Griega* (J. P. Migne) París.
PL *Patrología Latina* (J. P. Migne) París.
SC Colección «Sources chrétiennes», Cerf, Lyon y París.
UR *Unitatis Redintegratio*, Decreto del Concilio Vaticano II sobre el ecumenismo.
WA *Weimarer Ausgabe*, edición alemana completa de las Obras de Lutero, H. Böhlau, 1883.

⁹⁴ Es la plegaria *Communicantes* que remonta al siglo VI. Ambrosio de Milán es el testigo de un texto del cual el *Communicantes* está todavía ausente (*Sobre los sacramentos*, IV, 21-29, SC 25 bis, 1961, p. 114-116). Sin embargo, su catequesis menciona a la Virgen María en un contexto eucarístico, comparando la ofrenda del pan y del vino hecha por Melquisedec «sin padre ni madre» con la de Jesús (*Ibid.*, IV, 12, p. 109). El Grupo de Les Dombes agradece a Mons. A. G. Martimort y a Dom Emmanuel Lanne (*Irenikon* 70 (1997) 221), haber llamado la atención sobre esta confusión entre los textos que se habían infiltrado en una redacción torpel.