

MARÍA: GRACIA Y ESPERANZA EN CRISTO

Declaración Conjunta de la Comisión Internacional Anglicano-Católica (ARCIC) sobre el papel de María en la vida y doctrina de la Iglesia (Seattle, 16-5-2005)

PRÓLOGO DE LOS COPRESIDENTES

En el camino permanente hacia la plena comunión, la Iglesia Católica y las Iglesias de la Comunión Anglicana han estudiado durante muchos años en la oración varias cuestiones concernientes a la fe que compartimos y a la forma en que estructuramos ésta en la vida y en el culto de nuestras dos familias de fe. Hemos sometido Declaraciones Conjuntas a la Santa Sede y a la Comunión Anglicana para recabar comentarios, aclaraciones adicionales en su caso y su aceptación por ambas partes como congruentes con la fe de anglicanos y católicos.

En la elaboración de la presente Declaración Conjunta nos hemos inspirado en las Escrituras y en la tradición común anterior a la Reforma y a la Contrarreforma. Al igual que en anteriores documentos de la Comisión Internacional Anglicano-Católica (ARCIC), hemos intentado emplear un lenguaje capaz de reflejar lo que compartimos y de trascender las controversias del pasado. En la presente Declaración también hemos tenido que afrontar directamente definiciones dogmáticas esenciales para la fe católica pero que resultan harto ajenas a la fe anglicana. Los miembros de la ARCIC, a lo largo del tiempo, hemos procurado adoptar cada uno las formas de hacer teología del otro y hemos estudiado conjuntamente el contexto histórico en que se desarrollaron ciertas doctrinas. De esta forma, hemos aprendido a recibir de nuevo nuestras propias tradiciones, iluminadas y profundizadas por la comprensión y el conocimiento de la tradición del otro.

Nuestra Declaración Conjunta sobre la Bienaventurada Virgen María como modelo de gracia y esperanza constituye un vivo reflejo de nuestros esfuerzos por buscar lo que compartimos, y celebra importantes aspectos de nuestro legado común.

María, madre de nuestro Señor Jesucristo, se yergue ante nosotros como ejemplo de obediencia fiel, y su «Hágase en mí según tu palabra» es la respuesta llena de gracia que cada uno de nosotros está llamado a dar a Dios, individual y comunitariamente, como Iglesia, cuerpo de Cristo. Somos una cosa sola con María cuando ésta, como figura de la Iglesia, magnifica al Señor con los brazos levantados en oración y alabanza y las manos abiertas, receptivas y dispuestas, a la efusión del Espíritu Santo. «Por eso —declara en su cántico conservado en el Evangelio de Lucas— desde ahora todas las generaciones me llamarán bienaventurada».

Nuestras dos tradiciones comparten muchas fiestas relacionadas con María. Basándonos en nuestra experiencia, hemos encontrado que es en el ámbito del culto donde hacemos realidad nuestra convergencia cuando damos gracias a Dios por la Madre del Señor que se une a nosotros en esa amplia comunidad de amor y oración a la que llamamos comunión de los santos.

† Alexander J. Brunett
† Peter F. Carnley

Seattle, 2 de febrero de 2004, fiesta de la Presentación del Señor.

CARÁCTER DEL DOCUMENTO

El presente documento es obra de la Comisión Internacional Anglicano-Católica (ARCIC). Se trata de una Declaración Conjunta de dicha Comisión. Las autoridades que han nombrado a la Comisión han permitido la publicación de la Declaración con vistas a su discusión a escala más amplia. No se trata de una declaración autorizada por la Iglesia Católica o por la Comunión Anglicana, que estudiarán y valorarán el documento a su debido tiempo.

Las citas de la Escritura están tomadas por regla general de la versión *New Revised*

Standard. En algunos casos, la Comisión ha aportado una traducción propia*.

MARÍA: GRACIA Y ESPERANZA EN CRISTO **Declaración de Seattle**

INTRODUCCIÓN

1. Al honrar a María como Madre del Señor, todas las generaciones de anglicanos y católicos se han hecho eco de la felicitación de Isabel: «Bendita tú entre las mujeres y bendito el fruto de tu seno» (Lc 1, 42). La Comisión Internacional Anglicano-Católica ofrece ahora la presente Declaración Conjunta sobre el papel de María en la vida y doctrina de la Iglesia, en la esperanza de que exprese nuestra fe común sobre aquélla que, entre todos los creyentes, más próxima está a nuestro Señor y Salvador Jesucristo. Y lo hacemos a petición de nuestras dos Comuniones, en respuesta a preguntas que tenemos planteadas. Una consulta especial entre obispos anglicanos y católicos reunidos bajo la presidencia del arzobispo de Canterbury, Dr. George Carey, y del cardenal Edward I. Cassidy, presidente del Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos, en Missisauga (Canadá) el año 2000, solicitó específicamente a la ARCIC «un estudio sobre María en la vida y doctrina de la Iglesia». Dicha petición recuerda la observación del Informe de Malta (1968) de que «las diferencias reales o aparentes entre nosotros afloran en cuestiones como [...] las definiciones mariológicas» promulgadas en 1854 y 1950. Más recientemente, en la *Ut unum sint* (1995), el papa Juan Pablo II identificó como uno de los asuntos necesitados de un estudio más amplio por parte de todas las tradiciones cristianas antes de alcanzar un verdadero consenso de fe el de «la Virgen María, Madre de Dios e icono de la Iglesia, Madre espiritual que intercede por los discípulos de Cristo y por toda la Humanidad» (n. 79: ECCLESIA 2.740 [1995/II], pág. 870).

2. La ARCIC ya había tratado una vez este tema. *La autoridad en la Iglesia II* (1981) registra ya un nivel significativo de acuerdo: «Convenimos en que sólo puede existir un mediador entre Dios y el hombre, Jesucristo, y rechazamos toda interpretación del papel de María que empañe esta afirmación. Convenimos en reconocer que la concepción cristiana de María está indisolublemente vinculada a las doctrinas de Cristo y de la Iglesia. Convenimos en reconocer la gracia y vocación única de María, Madre del Dios encarnado (*Theotókos*), en celebrar sus fiestas y en honrarla en la comunión de los santos. Convenimos en que fue preparada por la gracia divina para ser la madre de nuestro Redentor, por el que ella misma fue redimida y recibida en la gloria. Convenimos, además, en reconocer en María un modelo de santidad, obediencia y fe para todos los cristianos. Aceptamos que es posible considerarla como una figura profética de la Iglesia de Dios tanto antes como después de la Encarnación» (n. 30).

El mismo documento, sin embargo, también señala diferencias subsistentes: «Los dogmas de la Inmaculada Concepción y de la Asunción plantean un problema específico para aquellos anglicanos que no consideran que las definiciones concretas proporcionadas por dichos dogmas estén suficientemente sustentadas por la Escritura. Para muchos anglicanos, la autoridad doctrinal del Obispo de Roma, independiente de un concilio, no se ve recomendada por el hecho de que, a través de la misma, tales doctrinas marianas se proclamaran como dogmas vinculantes para todos los fieles. Los anglicanos también se preguntan si, ante cualquier unión futura entre nuestras dos Iglesias, se les exigiría que suscribieran tales definiciones dogmáticas» (n. 30).

Estas reservas específicas fueron acogidas en la *Respuesta oficial de la Santa Sede al Informe Final* (1991, n. 13). Habiendo tomado estas creencias compartidas y estos argumentos como punto de partida de nuestra reflexión, podemos ahora afirmar un significativo acuerdo ulterior sobre el papel de María en la vida y doctrina de la Iglesia.

3. El presente documento propone una declaración más completa de nuestra creencia compartida referente a la Bienaventurada Virgen María, y al hacerlo proporciona el marco para una valoración conjunta del contenido de los dogmas marianos. También nos

* En lo que respecta a la presente versión española, se ha seguido por regla general el texto de la edición española de la *Biblia de Jerusalén* (Desclée de Brouwer, Bilbao, 1993) (NdT).

ocupamos de las diferencias en la práctica, con inclusión de la invocación explícita de María. Este nuevo estudio acerca de María se ha beneficiado de nuestro anterior estudio sobre la recepción en *El don de la autoridad* (1999). En él llegábamos a la conclusión de que, cuando la Iglesia recibe y admite lo que reconoce como expresión auténtica de la Tradición legada de una vez por todas a los Apóstoles, dicha recepción constituye a un tiempo un acto de fidelidad y de libertad. La libertad de responder de manera siempre nueva a los nuevos retos hace posible que la Iglesia sea fiel a la Tradición que lleva adelante. En otras épocas, algunos elementos de la tradición apostólica pueden caer en el olvido, verse desatendidos o malinterpretados. En semejantes situaciones, un sano regreso a la Escritura y a la Tradición recuerda la revelación divina en Cristo: denominamos este proceso «recuperación»** (cf. *El don de la autoridad*, nn. 24-25). El avance en el diálogo y la comprensión ecuménicos sugiere que tenemos ahora la oportunidad de recuperar juntos la tradición del papel de María en la revelación divina.

4. Desde su inicio, la ARCIC ha procurado trascender posiciones enfrentadas o rígidas para descubrir y desarrollar nuestro común legado de fe (cf. *La autoridad en la Iglesia I*, n. 25). Siguiendo la *Declaración Conjunta* de 1966 del papa Pablo VI y del arzobispo de Canterbury, Dr. Michel Ramsey, hemos continuado nuestro «serio diálogo [...]» basado en los Evangelio y en las antiguas tradiciones comunes. Nos hemos preguntado hasta qué punto la doctrina o la devoción marianas forman parte de una «recepción» legítima de la Tradición apostólica, conforme a las Escrituras. El núcleo de esta Tradición es la proclamación de la «economía de la salvación» trinitaria, que basa la vida y fe de la Iglesia en la comunión divina del Padre, del Hijo y del Espíritu. Hemos procurado comprender la persona y el papel de María en la historia de la salvación y en la vida de la Iglesia a la luz de una teología de la gracia divina y de la esperanza. Dicha teología está hondamente enraizada en la experiencia perdurable del culto y de la devoción cristianos.

5. La gracia divina exige y posibilita la respuesta humana (cf. *La salvación y la Iglesia* [1987], n. 9). Ello resulta evidente en el relato evangélico de la Anunciación, en el que el mensaje del ángel suscita la respuesta de María. La Encarnación y todo lo que ésta trajo consigo, con inclusión de la pasión, muerte y resurrección de Cristo y del nacimiento de la Iglesia, ocurrió gracias al *fiat* -«hágase en mí según tu palabra» (Lc 1, 38)- de María, libremente pronunciado. En el acontecimiento de la Encarnación reconocemos el «sí» misericordioso de Dios a toda la Humanidad. Ello nos trae a la memoria una vez más las palabras del Apóstol en 2Co 1, 18-20 (*El don de la autoridad*, nn. 8 y ss.): todas las promesas hechas por Dios han tenido su «sí» en el Hijo de Dios, Jesucristo. En este contexto, el *fiat* de María puede considerarse el ejemplo supremo del «amén» de un creyente en respuesta al «sí» de Dios. Los discípulos cristianos responden a ese mismo «sí» con su propio «amén». Haciéndolo, se reconocen todos hijos del único Padre celestial, nacidos del Espíritu como hermanos y hermanas de Jesucristo, partícipes de la comunión de amor de la santa Trinidad. María es la personificación de esta participación en la vida divina. Su respuesta no estuvo exenta de un cuestionamiento profundo, y resultó en una vida de alegría entreverada de dolor que la llevó incluso al pie de la cruz de su hijo. Cuando los cristianos se suman al «amén» de María al «sí» de Dios en Cristo, se comprometen a responder obedientemente a la Palabra de Dios, lo que determina una vida de oración y servicio. Al igual que María, no sólo magnifican al Señor con sus labios, sino que se comprometen a servir a la justicia de Dios con sus vidas (cf. Lc 1, 46-55).

A. MARÍA SEGÚN LAS ESCRITURAS

6. Estamos convencidos de que las Sagradas Escrituras, en su calidad de Palabra de Dios escrita, proporcionan un testimonio normativo del plan de salvación divino; por ello la presente Declaración recurre en primer lugar a ellas. Desde luego, resulta imposible ser fiel a la Escritura y no tomar en consideración a María. Reconocemos, con todo, que durante algunos siglos anglicanos y católicos han interpretado las Escrituras al tiempo que permanecen divididos unos de otros. Al reflexionar juntos sobre el testimonio de las Escrituras acerca de María, hemos descubierto algo más que unos pocos destellos

** Aunque las versiones españolas de los documentos de la ARCIC suelen recurrir al discutible calco «re-recepción» del original inglés *re-reception*, hemos optado, tras atenta ponderación, por emplear en el presente texto el término «recuperación» para definir la «nueva recepción» por parte de la Iglesia en un momento determinado de un elemento o aspecto que de una manera u otra ya formaba parte de su patrimonio (*Ndt*).

tentadores de lo que podría ser la vida de una gran santa. Hemos acabado meditando con maravilla y gratitud en todo el desarrollo de la historia de la salvación: creación, elección, encarnación, pasión y resurrección de Cristo, don del Espíritu en la Iglesia y visitón final de la vida eterna para todo el Pueblo de Dios en la nueva creación.

7. En los siguientes apartados, nuestro empleo de la Escritura intenta inspirarse en toda la tradición de la Iglesia, a lo largo de la cual se han utilizado lecturas tan ricas como variadas. En el Nuevo Testamento, el Antiguo suele interpretarse tipológicamente¹: acontecimientos o imágenes se interpretan con referencia específica a Cristo. Este enfoque lo desarrollarán los Padres de la Iglesia y los predicadores y autores medievales. Los Reformadores, por su parte, subrayaron la claridad y suficiencia de la Escritura, y abogaron por un retorno a la centralidad del mensaje evangélico. Mediante enfoques propios de la crítica histórica se intentó discernir el significado pretendido por los autores bíblicos y explicar el origen de sus textos. Cada una de estas lecturas tiene sus limitaciones y puede dar origen a exageraciones o desequilibrios: la interpretación tipológica puede acabar siendo extravagante, los enfoques de la Reforma reduccionista, y los métodos críticos hiperhistoricistas. Los estudios bíblicos más recientes se centran más bien en la gama de posibles lecturas de un texto, concretamente en sus dimensiones narrativas, retóricas y sociológicas. En la presente Declaración tratamos de integrar los elementos valiosos de estos enfoques como corrección y aportación a nuestra utilización de la Escritura. Además, reconocemos que ninguna lectura de un texto es neutral, ya que cada una de ellas está determinada por el contexto y el interés de sus lectores. La nuestra se ha llevado a cabo en el contexto de nuestro diálogo en Cristo, con vistas a esa comunión que es voluntad suya. Trátase, pues, de una lectura eclesial y ecuménica que se esfuerza por considerar cada pasaje relacionado con María en el contexto del Nuevo Testamento como un todo, sobre el trasfondo del Antiguo y a la luz de la Tradición.

El testimonio de la Escritura: una trayectoria de gracia y esperanza

8. El Antiguo Testamento da testimonio de la creación divina de hombres y mujeres a imagen de Dios y de la llamada amorosa de éste a vivir una relación de alianza con él. Ni siquiera cuando se vio desobedecido abandonó Dios a los seres humanos en poder del pecado y de la muerte. Una y otra vez les ofreció una alianza de gracia. Pactó con Noé que nunca jamás las aguas desatadas destruirían «toda carne». El Señor pactó con Abraham que, a través de él, todas las familias de la tierra serían benditas. Por mediación de Moisés pactó con Israel que, si éste obedecía a su palabra, sería nación santa y pueblo sacerdotal. Los Profetas pidieron reiteradamente al pueblo que de la desobediencia volviera al Dios misericordioso de la Alianza para recibir la Palabra de Dios y para que ésta fructificara en su vida. Esperaban una renovación de la Alianza en la que habría perfecta obediencia y entrega: «Esta será la alianza que yo pacte con la casa de Israel, después de aquellos días —oráculo de Yahveh—: pondré mi Ley en su interior y sobre sus corazones la escribiré, y yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo» (Jr 31, 33). En la profecía de Ezequiel se habla de esta esperanza no sólo en términos de pureza y limpieza, sino también como don del Espíritu (Ez 36, 25-28).

9. La alianza entre el Señor y su pueblo se describe en más de una ocasión como historia de amor entre Dios e Israel, la hija virgen de Sión, esposa y madre: «Me comprometí con juramento, hice alianza contigo —oráculo del Señor Yahveh— y tú fuiste mía» (Ez 16, 8; cf. Is 54, 1 y Ga 4, 27). Incluso cuando castiga su falta de fe, Dios siempre se mantiene fiel, prometiendo restaurar la relación de alianza y reunir al pueblo disperso (Os 1-2; Jr 2, 2 y 31, 3; Is 62, 4-5). También en el Nuevo Testamento se emplea la imagería nupcial para describir la relación existente entre Cristo y la Iglesia (Ef 5, 21-33; Ap 21, 9). Paralelamente a la imagen profética de Israel como la esposa del Señor, la literatura salomónica del Antiguo Testamento caracteriza a la santa Sabiduría como servidora del Señor (Pr 8, 22s.; cf. Sb 7, 22-26), poniendo análogamente de relieve el tema de la sensibilidad y de la actividad creativa. En el Nuevo Testamento, tales motivos

¹ Dícese «tipología» una lectura que acepta que ciertos elementos de la Escritura (personas, lugares y acontecimientos) presagian o iluminan otros elementos o reflejan modelos de fe de manera imaginativa (por ejemplo, Adán es tipo o figura de Cristo: Rm 5, 14; Is 7, 14 señala hacia el nacimiento virginal de Cristo: Mt 1, 23). Este sentido tipológico se consideró un significado que trascendía el sentido literal. Se trata de un enfoque que supone la unidad y coherencia de la revelación divina.

proféticos y sapienciales se combinan (Lc 11, 49) y hallan cumplimiento en la venida de Cristo.

10. También hablan las Escrituras de la llamada de Dios a determinadas personas, como David, Elías, Jeremías e Isaías, para que puedan realizarse ciertas tareas en el seno del Pueblo de Dios. Ellas dan testimonio del don del Espíritu o de la presencia de Dios que las faculta para cumplir la voluntad y el propósito divinos. También hallamos profundas reflexiones acerca de lo que significa ser conocido y llamado por Dios desde el inicio mismo de la propia existencia (Sal 139, 13-16; Jr 1, 1-5). Este sentimiento de estupefacción ante la gracia proveniente de Dios también lo atestigua de manera análoga el Nuevo Testamento, especialmente en los escritos de Pablo, que habla de aquellos que «han sido llamados según el designio [de Dios]» y afirma que a los que Dios «de antemano conoció, también los predestinó a reproducir la imagen de su Hijo [...] Y a los que predestinó, a éstos también los llamó; a los que llamó, a esos también los justificó; a los que justificó, a éstos también los glorificó» (Rm 8, 28-30; cf. 2 Tm 1, 9). La preparación por obra de Dios de una misión profética queda ilustrada en las palabras que el ángel dirige a Zacarías antes del nacimiento de Juan el Bautista: «Estará lleno de Espíritu Santo ya desde el seno de su madre» (Lc 1, 15; cf. Jc 13, 3-5).

11. Siguiendo la trayectoria de la gracia divina y la esperanza en una respuesta humana perfecta que hemos delineado en los apartados anteriores, los cristianos, al igual que los escritores del Nuevo Testamento, vieron la culminación de la misma en la obediencia de Cristo. En este contexto cristológico, discernieron un modelo similar en aquélla que había de recibir la Palabra en su corazón y en su cuerpo, ser cubierta por la sombra del Espíritu y dar a luz al Hijo de Dios. El Nuevo Testamento no trata tan sólo de la preparación por obra de Dios del nacimiento de su Hijo, sino también de la elección, vocación y santificación de una mujer judía en la línea de aquellas santas mujeres como Sara o Ana cuyos hijos realizaron los designios de Dios para con su pueblo. Pablo habla del Hijo de Dios como nacido «al llegar la plenitud de los tiempos» y «nacido de mujer, nacido bajo la ley» (Ga 4, 4). El nacimiento del hijo de María es el cumplimiento de la voluntad divina acerca de Israel, y la participación de María en dicho cumplimiento representa un asentimiento libre e incondicional en entrega y confianza perfectas: «He aquí la esclava del Señor; hágase en mí según tu palabra» (Lc 1, 38; cf. Sal 123, 2).

María en el relato de la Natividad según Mateo

12. Si bien varios pasajes del Nuevo Testamento hacen referencia al nacimiento de Cristo, sólo dos evangelios, los de Mateo y Lucas, cada uno desde su perspectiva, narran la historia de su nacimiento y se refieren explícitamente a María. Mateo titula su evangelio «Libro de la generación de Jesucristo» (1, 1), retomando el principio de la Biblia (Gn 1, 1). En su genealogía (1, 1-18) reconduce la ascendencia de Jesús, a través del exilio, hasta David, y por último hasta Abraham. Hace constar el extraño papel que en el desarrollo providencial de la historia salvífica de Israel desempeñaron cuatro mujeres, cada una de las cuales amplía los límites de la Alianza. Esta acentuación de la continuidad con lo antiguo se ve compensada en la sucesiva narración del nacimiento de Jesús por el relieve dado en ella a lo nuevo (cf. 9, 17), una suerte de re-creación por obra del Espíritu Santo que desvela nuevas posibilidades de salvación del pecado (1, 21) y de presencia del «Dios con nosotros» (1, 23). Mateo amplía aún más los límites al aunar la ascendencia davídica de Jesús a través de la paternidad legal de José y su nacimiento de la Virgen conforme a la profecía de Isaías: «He aquí que una virgen está encinta y va a dar a luz un hijo» (Is 7, 14 LXX).

13. En el relato de Mateo, a María se la menciona en relación con su hijo en locuciones como «María su madre» o «el niño y su madre» (2, 11. 13. 20 y 21). Entre toda la intriga política, la matanza y la huida propias de esta historia, un momento sereno de veneración ha cautivado la imaginación cristiana: los Magos, cuya profesión consiste en averiguar cuándo se cumplirá el tiempo, se postran en adoración del Rey niño acompañado de su real madre (2, 2.11). Mateo pone el acento en la continuidad de Jesucristo con la expectación mesiánica de Israel y en la novedad que supone el nacimiento del Salvador. Su ascendencia davídica por una u otra vía y su nacimiento en la ciudad real de sus antepasados revelan dicha continuidad. Y su concepción virginal revela la novedad.

María en el relato de la Natividad según Lucas

14. En el relato de la infancia de Jesús según Lucas, María destaca desde el principio. Es el vínculo que une a Juan el Bautista y a Jesús, cuyos milagrosos nacimientos se narran con deliberado paralelismo. Ella recibe el mensaje del ángel y responde con humilde obediencia (1, 38). Viaja sola de Galilea a Judea para visitar a Isabel (1, 40), y en su cántico proclama el vuelco escatológico que constituirá el núcleo del anuncio del Reino de Dios por obra de su hijo. María es aquélla que en el recogimiento sabe mirar más allá de la superficie de los hechos (2, 19.51), y representa la interioridad de la fe y del sufrimiento (2, 35). Habla en nombre de José en la escena del Templo y, pese a la represión por su incompreensión inicial, sigue progresando en comprensión (2, 48-51).

15. En la narración de Lucas hay dos escenas que invitan a reflexionar sobre el papel de María en la vida de la Iglesia: la Anunciación y la Visitación. Estos pasajes ponen de relieve que María es, de manera única, destinataria de la elección y de la gracia divinas. El relato de la Anunciación recapitula varios episodios del Antiguo Testamento, concretamente los nacimientos de Isaac (Gn 18, 10-14), Sansón (Jc 13, 2-5) y Samuel (1S 1, 1-20). El saludo del ángel también evoca los pasajes de Isaías (66, 7-11), Zacarías (9, 9) y Sofonías (3, 14-17) que presentan a la «Hija de Sión» -es decir a Israel- esperando con alegría la llegada de su Señor. La elección de «cubrir con la sombra» (*episkiásei*) para describir la acción del Espíritu Santo en la concepción virginal (Lc 1, 35) evoca la sombra de las alas de los querubines extendidas sobre el Arca de la Alianza (Ex 25, 20), la presencia divina en la nube que cubría la Tienda del Encuentro (Ex 40, 35) y el aleteo del Espíritu por encima de las aguas en la creación (Gn 1, 2). En la Visitación, el cántico de María -el *Magnificat*- refleja el cántico de Ana (1S 2, 1-10), cuyo ámbito amplía hasta transformarse en portavoz de todos los pobres y oprimidos que anhelan la instauración del reino de justicia de Dios. Así como en el saludo de Isabel la madre recibe un saludo propio, distinto del dirigido a su hijo (1, 42), también en el *Magnificat* María predice: «Todas las generaciones me llamarán bienaventurada» (1, 48). Este texto proporciona la base bíblica para una devoción adecuada a María, si bien nunca separada de su papel de madre del Mesías.

16. En el relato de la Anunciación, el ángel llama a María la «llena del favor» divino (en griego, *kejaritoméne*, participio perfecto que significa «la que ha estado y sigue estando llena de gracia») de manera que implica una santificación anterior por obra de la gracia divina con vistas a su llamada. El anuncio del ángel enlaza el hecho de que Jesús sea «santo» e «Hijo de Dios» con su concepción por obra del Espíritu Santo (1, 35). La concepción virginal tiene, pues, como objetivo la filiación divina del Salvador que habrá de nacer de María. Isabel describe al niño aún por nacer como el Señor: «¿De dónde a mí que la madre de mi Señor venga a mí?» (1, 43). Llama la atención el esquema trinitario de la acción divina en estas escenas: la encarnación del Hijo comienza con la elección por parte del Padre de la Virgen Bienaventurada por mediación del Espíritu Santo. Igualmente sorprendente resulta el *fiat* de María, su «amén» dado con *fe* y libertad a la poderosa Palabra de Dios comunicada por el ángel (1, 38).

17. En el relato lucano del nacimiento de Jesús, la alabanza dada a Dios por los pastores corre parejas con la adoración del Niño por parte de los Magos en la narración de Mateo. Una vez más, se trata de la escena que constituye el centro sereno en el núcleo mismo de la historia de la Natividad: «Encontraron a María y a José, y al niño acostado en el pesebre» (Lc 2, 16). Conforme a la ley mosaica, el niño es circuncidado y presentado en el Templo. Con ocasión de ello, Simeón pronuncia unas palabras especialmente proféticas dirigidas a la madre del niño Cristo: «¡A ti misma una espada te atravesará el alma!» (Lc 2, 34-35). Desde este momento, su peregrinación de fe llevará a María hasta el pie de la cruz.

La concepción virginal

18. La iniciativa divina en la historia humana queda proclamada en la buena nueva de la concepción virginal mediante la acción del Espíritu Santo (Mt 1, 20-23; Lc 1, 34-35). La concepción virginal puede antojarse, al principio, una ausencia, concretamente la de un padre humano. En realidad, se trata de un signo de la presencia y de la obra del Espíritu. La creencia en la concepción virginal constituye una tradición cristiana primitiva que Mateo

y Lucas adoptaron y desarrollaron con independencia mutua². Para los creyentes cristianos, se trata de un signo elocuente de la filiación divina de Cristo y de la nueva vida a través del Espíritu. La concepción virginal también apunta hacia el nuevo nacimiento de todos los cristianos como hijos adoptivos de Dios. Cada uno de ellos nace «de lo alto [...] de agua y de Espíritu» (In 3, 3-5). Bajo esta luz, la concepción virginal, lejos de ser un milagro aislado, constituye una poderosa expresión de lo que la Iglesia cree acerca de su Salvador y de nuestra salvación.

María y la verdadera familia de Jesús

19. Después de estos relatos de la Natividad, no deja de causar cierta sorpresa la lectura del episodio —narrado en los tres evangelios sinópticos— que trata la cuestión de la verdadera familia de Jesús. Marcos nos cuenta que «su madre y sus hermanos» (Mc 3, 31) llegaron y se quedaron fuera, enviándole a llamar³. Por toda respuesta, Jesús se distancia de su familia natural, y habla en cambio de quienes lo rodean, de su «familia escatológica», es decir de «quien cumpla la voluntad de Dios» (3, 35). Para Marcos, la familia natural de Jesús —con inclusión de su propia madre— parece no comprender aún, en esta fase, la naturaleza auténtica de su misión. Pero lo mismo sucederá también con los discípulos (por ejemplo, 8, 33-35; 9, 30-33; 10, 35-40). Marcos indica que el crecimiento en la comprensión resulta inevitablemente lento y doloroso, y que la auténtica fe en Cristo sólo se alcanza en el encuentro con la cruz y con la tumba vacía.

20. En Lucas, el crudo contraste entre la actitud para con Jesús de su familia natural por un lado y la de su familia escatológica por otro queda soslayado (Lc 8, 19-21). En una escena posterior (11, 27-28), la mujer que entre el gentío prorrumpe en una bendición dirigida a su madre —«¡Dichoso el seno que te llevó y los pechos que te criaron!»— se ve corregida: «Dichosos más bien los que oyen la palabra de Dios y la guardan». Pero este tipo de bendición, tal y como la presenta Lucas, incluye sin duda alguna a María, que desde el principio de su narración estuvo dispuesta a dejar que todo en su vida sucediera conforme a la palabra de Dios (1, 38).

21. En su segundo libro, los Hechos de los Apóstoles, Lucas indica que entre la ascensión del Señor resucitado y la fiesta de Pentecostés los Apóstoles permanecían reunidos en Jerusalén «en compañía de algunas mujeres, de María, la madre de Jesús, y de sus hermanos» (Hch 1, 14). María, receptiva a la obra del Espíritu divino en el nacimiento del Mesías (Lc 1, 35-38), forma aquí parte de la comunidad de los discípulos que aguardan en oración la efusión del Espíritu que marcará el nacimiento de la Iglesia.

María en el Evangelio de Juan

22. No se menciona explícitamente a María en el Prólogo del Evangelio de Juan. Con todo, algún elemento revelador de la importancia de su papel en la historia de la salvación puede discernirse situándola en el contexto de las verdades teológicas que el evangelista articula al exponer la buena nueva de la Encarnación. La acentuación teológica dada a la iniciativa divina, que en las narraciones de Mateo y Lucas queda expresada en el relato del nacimiento de Jesús, corre parejas, en el Prólogo de Juan, con el relieve dado a la voluntad y a la gracia predestinadoras de Dios, gracias a las cuales de todos los que renacen a nueva vida se dice que han nacido «no [...] de sangre, ni de deseo de carne, ni de deseo de hombre, sino [...] de Dios» (1, 13). Son palabras que podrían igualmente aplicarse al nacimiento del propio Jesús.

23. En dos importantes momentos de la vida pública de Jesús, el principio (la boda de

² Dada la raíz profundamente judía de esta tradición tanto en la versión de Mateo como en la de Lucas, invocar analogías con la mitología pagana o una exaltación de la virginidad en detrimento de la vida conyugal para explicar el origen de la misma resulta inverosímil. Tampoco es probable que la idea de la concepción virginal se derive de una lectura «ultraliberal» del texto griego de Is 7, 14 (LXX), ya que dicha idea no se introdujo a través de este pasaje en el relato de Lucas. Además, la hipótesis de que surgiera como respuesta a la acusación de ilegitimidad dirigida contra Jesús resulta inverosímil, ya que dicha acusación también habría podido surgir por el conocimiento de los acontecimientos insólitos que rodean el nacimiento de Jesús (cf. Mc 6, 3; Jn 8, 41) y por la reivindicación por parte de la Iglesia de su concepción virginal.

³ Aunque la palabra «hermano», suele significar hermano de sangre, el griego *adelphós* —al igual que el hebreo 'ah- puede entrañar un significado más amplio de pariente o familiar (cf. Gn 29, 12 LXX) o de hermanastro (cf. Mc 6, 17-18). Este uso del término en Mc 3, 31 podría incluir a parientes no hermanos. María tuvo una familia amplia: en Jn 19, 25 se hace referencia a su hermana, y en Lc 1, 36 a su pariente Isabel. En la Iglesia primitiva las referencias a los «hermanos» de Jesús fueron objeto de diferentes explicaciones, bien como hermanastros, bien como primos.

Caná) y el final (la cruz), Juan registra la presencia de la madre de Jesús. Ambas son horas de necesidad; la primera, superficialmente examinada, parece bastante trivial, pero a un nivel más profundo se revela como anticipación simbólica de la segunda. En su evangelio, Juan da un lugar preeminente a la boda de Caná (2, 1-12), llamándola comienzo (*arjé*) de los signos de Jesús. El relato pone de relieve el vino nuevo que trae Jesús, y que simboliza la celebración de la boda escatológica de Dios con su pueblo y el banquete mesiánico del Reino. La narración transmite ante todo un mensaje cristológico: Jesús revela la propia gloria mesiánica a sus discípulos, y éstos creen en él (2, 11).

24. La presencia de la «madre de Jesús» se menciona al principio del relato, y la misma desempeña un papel especial en el desarrollo de la narración. María parece estar invitada y presente por derecho propio, no junto con «Jesús y sus discípulos» (2, 1-2); al principio, se considera a Jesús presente como miembro de la familia de su madre. En el diálogo que mantienen cuando se acaba el vino, en un primer momento Jesús parece rechazar la petición implícita de María, aunque acaba accediendo a ella. Con todo, la lectura de este relato da cabida a una lectura simbólica del acontecimiento aún más profunda. En las palabras de María: «No tienen vino», Juan pone en su boca no tanto la expresión de una deficiencia en los preparativos de la boda, sino la del anhelo de salvación de todo el pueblo de la Alianza, que dispone de agua para su purificación pero carece del vino jovial del reino mesiánico. En su respuesta, Jesús empieza poniendo sobre el tapete su anterior relación con su madre («¿Qué tengo yo contigo, mujer?»), lo que implica que ha de registrarse un cambio. No se dirige a María llamándola «madre», sino «mujer» (cf. Jn 19, 26). Jesús no ve ya su relación con María como mera relación de parentesco terrenal.

25. La contestación de María, que dice a los sirvientes: «Haced lo que él os diga», resulta inesperada, ya que no es ella la encargada del banquete (cf. 2, 8). Su papel inicial como madre de Jesús ha experimentado un cambio radical; se la considera ya una creyente en el seno de la comunidad mesiánica. Desde este instante, se entrega totalmente al Mesías y a su palabra. Surge así una nueva relación, indicada en el cambio del orden de los protagonistas al final del relato: «Después bajó a Cafarnaúm con su madre y sus hermanos y sus discípulos» (2, 12). El relato de Caná se abre, pues, situando a Jesús en la familia de María, su madre; desde ahora en adelante, María forma parte de la «compañía de Jesús», es discípula suya. Nuestra lectura de este pasaje refleja la interpretación del papel de María llevada a cabo por la Iglesia: ayudar a los discípulos para que lleguen hasta su hijo, Jesucristo, y para que «hagan» lo que él les «diga».

26. La segunda mención por parte de Juan de la presencia de María tiene lugar en la hora decisiva de la misión mesiánica de Jesús: durante su crucifixión (19, 25-27). Estando con otros discípulos junto a la cruz, María comparte el sufrimiento de Jesús, quien durante sus últimos instantes le dirige una palabra especial: «Mujer, ahí tienes a tu hijo» y dice al discípulo a quien amaba: «Ahí tienes a tu madre». No nos puede dejar de conmovér el hecho de que, a punto mismo de morir, Jesús se preocupe por el bienestar de su madre, mostrando con ello su afecto filial. Pero esta lectura superficial demanda una vez más una lectura simbólica y eclesial de la rica narración joánica. Los últimos mandatos dados por Jesús antes de su muerte revelan una interpretación que trasciende su referencia primaria a María y al «discípulo a quien amaba» como individuos. Los papeles recíprocos de la «mujer» y del «discípulo» guardan relación con la identidad de la Iglesia. En otros pasajes del evangelio de Juan, el discípulo amado se presenta como el discípulo modelo de Jesús, el más próximo a él y el que jamás lo abandona, objeto de su amor y testigo siempre fiel (13, 25; 19, 26; 20, 1-10; 21, 20-25). Interpretadas en términos de discipulado, las últimas palabras de Jesús otorgan a María una función maternal en la Iglesia y alientan a la comunidad de los discípulos a adoptarla como madre espiritual.

27. Una interpretación colectiva de la «mujer» llama también constantemente a la Iglesia a contemplar a Cristo crucificado y a cada discípulo a velar por la Iglesia como madre suya. Tal vez subyace aquí una tipología Eva-María: al igual que la primera «mujer» fue formada de una «costilla» de Adán (Gn 2, 22; *pleurá* según los LXX) y se convirtió en madre de todos los vivientes (Gn 3, 20), así la «mujer» María es, espiritualmente hablando, la madre de todos los que obtienen la verdadera vida del agua y de la sangre que fluyen del costado (en griego *pleurá*, literalmente «costilla») de Cristo (Jn 19, 34) y del Espíritu exhalado por su triunfante sacrificio (19, 30; 20, 22; cf. 1Jn 5, 8). En estas lecturas

simbólicas y colectivas, generadoras de imágenes para la Iglesia, María y los discípulos interaccionan. María es considerada la personificación de Israel, que ahora da a luz a la comunidad cristiana (cf. Is 54, 1; 66, 7-8) al igual que lo hiciera con el Mesías (cf. Is 7, 14). Considerando desde esta perspectiva el relato mariano de Juan al principio y al final del ministerio de Jesús, resulta difícil hablar de la Iglesia sin pensar en María, la Madre del Señor, como arquetipo y primera realización de la misma.

La Mujer de Apocalipsis 12

28. Con un lenguaje altamente simbólico, lleno de imágenes bíblicas, el vidente del Apocalipsis describe la visión de una señal en el cielo que implica a una mujer, un dragón y al hijo de la mujer. El relato de Ap 12 tiene la función de asegurar al lector la victoria definitiva de los fieles de Dios en tiempo de persecución y de lucha escatológica. A lo largo de la historia, el símbolo de la mujer ha originado diversas interpretaciones. La mayoría de los estudiosos convienen en que su significado primordial es colectivo: el pueblo de Dios, ya sean éste Israel, la Iglesia de Cristo, o ambos. Además, el estilo narrativo del autor sugiere que la «visión plena» de la mujer sólo se alcanza al final del libro, cuando la Iglesia de Cristo se convierte en la Nueva Jerusalén triunfante (Ap 21, 1-3). Los avatares reales de la comunidad del autor se sitúan en el marco global de la historia, que es escenario de la lucha en curso entre los fieles y sus enemigos, entre el bien y el mal, entre Dios y Satán. La imagen de la descendencia nos recuerda la lucha de Gn 3, 15 entre la serpiente y la mujer, entre el linaje de la serpiente y el linaje de la mujer⁴.

29 Dada esta interpretación eclesial primordial de Ap 12, ¿resulta aún posible hallar en este pasaje una referencia secundaria a María? El texto no identifica explícitamente a la mujer con María. Se refiere a ella como madre del «hijo varón [...] que ha de regir a todas las naciones con cetro de hierro», cita ésta del Salmo 2 aplicada en otros pasajes del Nuevo Testamento tanto al Mesías como al pueblo fiel de Dios (cf. Hb 1, 5; 5, 5; Hch 13, 33 y Ap 2, 27). Ante este hecho, algunos Padres de la Iglesia llegaron a pensar en la madre de Jesús al leer este capítulo⁵. Habida cuenta de la inclusión del Libro del Apocalipsis en el canon de la Escritura, en el que las diferentes imágenes bíblicas se entrelazan, se planteó la posibilidad de una interpretación más explícita, tanto individual como colectiva, de Ap 12, interpretación que arroja luz sobre el papel de María y de la Iglesia en la victoria escatológica del Mesías.

Reflexión bíblica

30. El testimonio de la Escritura invita a todos los fieles de cada generación a llamar «bienaventurada» a María, a esa mujer judía de humilde extracción, a esa hija de Israel que vivió esperando justicia para los pobres, a quien Dios honró y escogió para que se convirtiera en la madre virgen de su Hijo cubriéndola con la sombra del Espíritu Santo. Debemos bendecirla como «esclava del Señor» que dio su consentimiento incondicional al cumplimiento del designio divino de salvación, como madre que meditó todas las cosas en su corazón, como refugiada que buscó asilo en tierra extranjera, como madre desgarrada por el sufrimiento inocente de su propio hijo, y como mujer a la que Jesús encomendó sus amigos. Nos asociamos a ella y a los Apóstoles cuando oran por la efusión del Espíritu sobre la Iglesia naciente, familia escatológica de Cristo. E incluso podemos vislumbrar en ella el destino final del pueblo de Dios: compartir la victoria de su hijo sobre el poder del mal y de la muerte.

B. MARÍA EN LA TRADICIÓN CRISTIANA

Cristo y María en la antigua tradición común

31. En la Iglesia de los primeros siglos, la reflexión acerca de María sirvió para

⁴ El texto hebreo de Gn 3,15 habla de enemistad entre la serpiente y la mujer y entre los linajes de ambas. El pronombre personal (*hu'*) empleado en las palabras dirigidas a la serpiente -«él te pisará la cabeza»- es masculino. Sin embargo, en la versión griega utilizada por la Iglesia primitiva (LXX), el pronombre personal *autós* («él») no puede referirse al «linaje» (*tò spérma*, que es neutro), sino a un individuo masculino que podría ser el Mesías, nacido de mujer. La Vulgata traduce erróneamente la oración como «*ipsa conteret caput tuum*» («ella te pisará la cabeza»). Este pronombre femenino respaldó una lectura mariológica de este pasaje que se hizo tradicional en la Iglesia latina. Con todo, la Neovulgata (1986) vuelve a utilizar el neutro *ipsum*, que pone en relación como «*semen illius*»: «*Inimicitias ponam inter te et mulierem et semen tuum et semen illius; ipsum conteret caput tuum, et tu conteres calcaneum ejus*».

⁵ Cf. Epifanio de Salamina († 402), *Panarion* 78, 11; Quodvultdeus († 454), *Sermones de Symbolo* III, I, 4-6; Eucumenio († 550 c.), *Commentarius in Apocalypsin*, 6.

interpretar y salvaguardar la Tradición apostólica centrada en Jesucristo. El testimonio patrístico de María como «Deípara» (*Theotókos*) surgió de la reflexión sobre la Escritura y de la celebración de las fiestas cristianas, pero el desarrollo del mismo se debió principalmente a las primeras controversias teológicas. En el crisol de estas controversias de los cinco primeros siglos y de la resolución de las mismas en los sucesivos concilios ecuménicos, la reflexión acerca del papel de María en la Encarnación fue parte integrante de la articulación de la fe ortodoxa en Jesucristo, Dios y hombre verdadero.

32. En defensa de la humanidad real de Cristo y contra el docetismo, la Iglesia de los primeros siglos subrayó el hecho de que Jesús naciera de María. No se limitó a «parecer» humano; no bajó del cielo en un «cuerpo celestial», ni al nacer se limitó a «pasar» a través de su madre. Al contrario, María dio a luz a su hijo de su propia sustancia. Para Ignacio de Antioquía († 110 c.) y Tertuliano († 225 c.), Jesús escompletamente humano, a fuer de «verdaderamente nacido» de María. Según la expresión del Símbolo Niceno-Constantinopolitano (381), «por obra del Espíritu Santo se encarnó de María, la Virgen, y se hizo hombre». La definición de Calcedonia (451), al tiempo que reafirma este credo, da fe de que Cristo es «consustancial con el Padre en lo tocante a la divinidad y consustancial con nosotros en lo que atañe a la humanidad». El Símbolo Atanasiano proclama de forma aún más concreta que es «hombre, de la misma sustancia de su madre». Esto lo afirman concordes anglicanos y católicos.

33. En defensa de la divinidad verdadera de Jesucristo, la Iglesia de los primeros tiempos subrayó su concepción virginal por parte de María. Según los Padres, la concepción por obra del Espíritu Santo da fe del origen y de la identidad divinos de Cristo. Aquél que nació de María es el Hijo eterno de Dios. Padres orientales y occidentales como Justino († 150 c.), Ireneo († 202 c.), Atanasio († 373) y Ambrosio († 397) expusieron su doctrina acerca del Nuevo Testamento basándose en Gn 3 (María como antitipo de la «virgen Eva») y en Is 7, 14 (María realiza la visión profética y da a luz al «Dios con nosotros»). Recurrieron a la concepción virginal para defender tanto la divinidad del Señor como la honra de María. Como proclama el Símbolo de los Apóstoles, Jesucristo, «concebido por obra y gracia del Espíritu Santo, nació de Santa María Virgen». Esto lo afirman concordes anglicanos y católicos.

34. El título mariano de *Theotókos* se invocaba formalmente para salvaguardar la doctrina ortodoxa de la unidad de la persona de Cristo. Dicho título se había empleado en las iglesias que estaban bajo la influencia de Alejandría por lo menos desde la época de la controversia arriana. Como, según declaró el Concilio de Nicea (325), Jesucristo es «Dios verdadero de Dios verdadero», dichas iglesias llegaron a la conclusión de que su madre, María, bien podía ser llamada «Deípara». Sin embargo, las iglesias bajo la influencia de Antioquía, conscientes de la amenaza que el apolinarismo planteaba a la creencia en la plena humanidad de Cristo, no adoptaron inmediatamente dicho título. El debate entre Cirilo de Alejandría († 444) y Nestorio († 455), patriarca de Constantinopla formado en la escuela antioquena, reveló que lo que realmente estaba en juego en la cuestión del título mariano era la unidad de la persona de Cristo. El sucesivo Concilio de Éfeso (431) utilizó el término *Theotókos* (literalmente, «la que pare a Dios», en latín *Deipara*) para afirmar la unidad de la persona de Cristo identificando a María como Madre de Dios, Palabra encarnada⁶. La regla de fe en esta materia adquiere una expresión más precisa en la definición de Calcedonia: «El único y mismo Hijo [...] fue engendrado del Padre antes de los siglos en cuanto a la divinidad y el mismo, en los últimos días, por nosotros y por nuestra salvación, engendrado de María Virgen, Madre de Dios (= *Theotókos*)». Al aceptar el Concilio de Éfeso y la definición de Calcedonia, anglicanos y católicos proclaman juntos a María como *Theotókos*.

La celebración de María en las antiguas tradiciones comunes

35. Durante los primeros siglos, la comunión en Cristo incluía un sentido acusado de la presencia viva de los santos como parte integrante de la experiencia espiritual de las iglesias (Hb 12, 1 y 22-24; Ap 6, 9-11; 7; 8, 3-4). Así se llegó a considerar que la madre

⁶ Dicho concilio aprobó solemnemente el contenido de la *II Carta* de Cirilo a Nestorio: «No nació primeramente un hombre vulgar de la santa Virgen y luego descendió sobre él el Verbo; sino que, unido desde el seno materno, se dice que se sometió a nacimiento carnal [...]. De esta manera [los santos Padres] no tuvieron inconveniente en llamar Madre de Dios (= *Theotókos*) a la Santa Virgen» (DS 251).

del Señor ocupaba un lugar especial en la «nube de testigos». Los temas desarrollados a partir de la Escritura y en la reflexión devota revelan una conciencia profunda del papel de María en la redención de la Humanidad. Entre dichos temas se incluyen los de María como antítesis de Eva y como tipo de la Iglesia. La respuesta del pueblo cristiano, al reflexionar sobre estos temas, halló su expresión devota tanto en la oración privada como en la pública.

36. Los exégetas gustaban de extraer imágenes femeninas de las Escrituras para ponderar tanto la importancia de la Iglesia como la de María. Ya Padres tan antiguos como Justino mártir († 150 c.) e Ireneo († 202 c.), al reflexionar sobre textos como Gn 3 y Lc 1, 26-38, desarrollaron, paralelamente a la antítesis Adán/Nuevo Adán, la de Eva /Nueva Eva. Al igual que Eva está asociada a Adán en provocar nuestra derrota, María está asociada a su hijo en la conquista del antiguo enemigo (cf. Gn 3, 15, véase nota 4): la desobediencia de la «virgen» Eva acarrea la muerte; la obediencia de la virgen María abre el camino de la salvación. La Nueva Eva comparte la victoria del Nuevo Adán sobre el pecado y la muerte.

37. Los Padres presentaron a la Virgen Madre María como modelo de santidad para las vírgenes consagradas, y fueron enseñando cada vez más que había permanecido «siempre virgen»⁷. En su reflexión, la virginidad se concebía no sólo como integridad física, sino como disposición interior de apertura, obediencia y fidelidad sincera a Cristo que moldea el discipulado cristiano y produce fecundidad espiritual.

38. Según esta interpretación patrística, la virginidad de María guardaba estrecha relación con su santidad. Aunque algunos de los primeros exégetas opinaban que María no estaba totalmente exenta de pecado⁸, Agustín († 430) da testimonio de la renuencia de sus contemporáneos a la hora de hablar de pecado alguno en ella: «Hemos de exceptuar a la santa Virgen María, acerca de la cual no deseo suscitar cuestión alguna en lo tocante a los pecados, por honor del Señor; porque de él sabemos qué abundancia de gracia para vencer al pecado en todo detalle se le otorgó a la que tuvo el mérito de concebir y dar a luz a aquél que sin duda alguna no conoció pecado» (*De natura et gratia* 36, 42).

Otros Padres occidentales y orientales, apelando al saludo del ángel (Lc 1, 28) y a la respuesta de María (Lc 1, 38), sostienen que María fue llena de gracia desde su origen en previsión de su vocación única de Madre del Señor. En el siglo V ya es saludada como nueva creación: sin tacha ni mácula, «santa en cuerpo y alma» (Teodoro de Ancira, *Homilía* 6, 11, † antes de 446). Y en el siglo VI podemos encontrar en Oriente el título *panagia* («toda-santa»).

39. Al hilo de los debates cristológicos de los concilios de Éfeso y Calcedonia, la devoción a María floreció. Cuando el patriarca de Antioquía negó a ésta el título de *Theotókos*, el emperador León I (457-474) ordenó al patriarca de Constantinopla que incluyera dicho título en la Plegaria Eucarística de Oriente. En el siglo VI, la conmemoración de María como «Deípara» se había generalizado en las Plegarias Eucarísticas de Oriente y Occidente (con excepción de la Iglesia Siria Oriental). Multiplicáronse los textos y las imágenes que celebraban la santidad de María en la poesía y en cantos litúrgicos como el *Akáthistos*, un himno escrito probablemente a poco de celebrarse el Concilio de Calcedonia y que aún se canta en la Iglesia oriental. Así se fue instaurando progresivamente la tradición de rezar con María y de alabar a ésta. A ello se le asoció desde el siglo IV,

⁷ El *Tomo de León*, cuya importancia fue decisiva en el resultado del Concilio de Calcedonia (451), afirma que Cristo «fue concebido por el Espíritu Santo en el seno de la Virgen Madre, que lo dio a luz sin menoscabo de su virginidad al igual que lo concibiera sin menoscabo de ella» (*DS* 291). Análogamente, Atanasio habla, en *De virginitate* (*Le Muséon* 42, 244 y 248) de «María, la cual [...] permaneció virgen hasta el final [como modelo de] todos los que vendrían tras ella». Cf. Juan Crisóstomo († 407) *Homilía sobre Mateo* 5, 3. El primer Concilio Ecuménico que empleó el término *aeipárthenos* (*semper virgo*) fue el II Concilio de Constantinopla (553). Dicha designación ya está implícita en la fórmula occidental clásica de la *virginitas* de María *ante partum, in partu, post partum*. Esta tradición aparece consecuentemente en la Iglesia occidental desde Ambrosio en adelante. Como escribiera Agustín, «virgen lo concibió, virgen lo dio a luz, virgen permaneció» (*Sermo* 51, 18; cf. *Sermo* 196, 1).

⁸ Por ejemplo, Ireneo la critica por su «precipitación excesiva» en Caná, donde «indujo a su hijo a realizar un milagro antes de que llegara su hora» (*Adversus haereses* III, 16, 7); Orígenes habla de su vacilación al pie de la cruz, «razón por la que ella también tendría algún pecado por el que Cristo muriera» (*Homilía in Lucam* 17, 6). Insinuaciones análogas se encuentran asimismo en escritos de Tertuliano, Ambrosio y Juan Crisóstomo.

especialmente en la Iglesia de Oriente, la súplica de su protección⁹.

40. Tras el Concilio de Éfeso, se comenzaron a dedicar iglesias a María y a celebrar en ellas fiestas en su honor en fechas determinadas. Impulsadas por la piedad popular y adoptadas gradualmente por iglesias locales, las fiestas en conmemoración de la Concepción de María (8 y 9 de diciembre), de su Natividad (8 de septiembre), Presentación (21 de noviembre) y Dormición (15 de agosto) reflejaban la conmemoración litúrgica de acontecimientos de la vida del Señor. Se inspiraban tanto en las Escrituras canónicas como en los relatos apócrifos sobre los primeros años de María y sobre su «dormición». La fiesta de la Concepción de María está atestiguada en Oriente a finales del siglo VII, y se introdujo en la Iglesia de Occidente a través del sur de Inglaterra a principios del siglo XI. Estaba inspirada en la devoción popular expresada en el *Protoevangelio de Santiago* (siglo II), y respondía al mismo patrón de la fiestas dominical de la Anunciación del Señor y de la ya existente de la Concepción de Juan el Bautista. La fiesta de la Dormición de María data de finales del siglo VI, pero en ella influyeron relatos legendarios sobre el final de la vida de María que por aquella fecha ya gozaban de amplia difusión. En Occidente, los que más influyeron fueron los *Transitus Mariae*. En Oriente, dicha festividad se conocía precisamente como «Dormición», lo que, si implicaba la muerte de María, no la excluía sin embargo de ser llevada al cielo. En Occidente se empleó el término «asunción», que subrayaba su ser llevada al cielo sin excluir la posibilidad de su muerte. La creencia en su asunción se basaba en la promesa de la resurrección de los muertos y en el reconocimiento de la dignidad de María como *Theotókos* y «siempre virgen», junto con la convicción de que aquélla que había dado a luz a la Vida debía verse asociada a la victoria de su Hijo sobre la muerte, y a la glorificación de su Cuerpo, la Iglesia.

Desarrollo de la doctrina y de la devoción marianas durante la Edad Media

41. La difusión de estas fiestas marianas dio origen a homilías en las que los predicadores ahondaban en las Escrituras buscando en ellas «tipos» y motivos que iluminaran el papel de la Virgen en la economía de la salvación. Durante la Alta Edad Media, la acentuación creciente de la humanidad de Cristo se vio acompañada por una atención a las virtudes ejemplares de María. Bernardo, por ejemplo, pone este nuevo acento en sus homilías. La meditación sobre las vidas de Cristo y de María fue popularizándose progresivamente y originó el desarrollo de prácticas devotas como la del Rosario. Las pinturas, esculturas y vidrieras de la Alta Edad Media y del final de ésta dieron a la devoción mariana inmediatez y color.

42. Durante esos siglos se produjeron algunos importantes cambios de acento en la reflexión teológica acerca de María. Los teólogos de la Alta Edad Media desarrollaron la reflexión patrística sobre María como tipo de la Iglesia y también como la Nueva Eva, de una forma que la asociaba cada vez más a Cristo en su obra permanente de redención. El centro de atención de los creyentes —María como representación de la Iglesia fiel y, por ende, de la Humanidad redimida— se desplazó hacia María como dispensadora de las mercedes de Cristo a los fieles. Los teólogos escolásticos occidentales desarrollaron un cuerpo de doctrina cada vez más elaborado acerca de María como realidad autónoma. La mayor parte de su doctrina tuvo su origen en la especulación acerca de la santidad y santificación de María. Las cuestiones marianas sufrían la influencia no sólo de la teología escolástica de la gracia y del pecado original, sino también de las presuposiciones respecto a la procreación y a la relación entre alma y cuerpo. Por ejemplo, si fue santificada en el vientre de su madre de manera aún más perfecta que Juan el Bautista y Jeremías, algunos teólogos pensaban que el momento exacto de su santificación había de determinarse con arreglo a la interpretación general acerca de cuándo el «alma racional» se infundía en el cuerpo. Los desarrollos teológicos de la doctrina occidental acerca de la gracia y del pecado generaban otras cuestiones: ¿cómo podría María estar totalmente libre de pecado, incluso del pecado original, sin poner en peligro el papel de Cristo como Salvador universal? La

⁹ Da testimonio de la invocación a María el antiguo texto tradicionalmente conocido como *Sub tuum praesidium* (Cf. O. Stegemüller, *Sub tuum praesidium. Bemerkungen zur ältesten Überlieferung*, en: *ZKTh* 74 [1952], págs. 76-82 [77]). Dicho texto (con dos modificaciones) se sigue utilizando hasta la fecha en la tradición litúrgica griega, y también se dan versiones de esta oración en las liturgias ambrosiana, romana, bizantina y copta. Una versión inglesa habitual es la siguiente: «We fly to thy protection, O holy Mother of God; despise not our petitions in our necessities but deliver us from all dangers, O ever glorius and blessed Virgin».

reflexión especulativa provocó vehementes discusiones acerca de cómo la gracia redentora de Cristo había preservado a María del pecado original. La sobria teología de la santificación de María propia de la *Summa Theologiae* de Tomás de Aquino y el sutil razonamiento mariano de Duns Escoto fueron utilizados en una amplia controversia acerca de si María fue inmaculada desde el mismo instante de su concepción.

43. Al final de la Edad Media, la teología escolástica fue distanciándose progresivamente de la espiritualidad. Basándose cada vez menos en la exégesis bíblica, los teólogos dependían de la probabilidad lógica para fijar sus posiciones, y los nominalistas especulaban acerca de lo que podían hacer el poder y la voluntad absolutos de Dios. La espiritualidad, abandonada ya su tensión creativa con la teología, cargó el acento en la afectividad y en la experiencia personal. En la religión popular, María acabó siendo contemplada cada vez más como intermediaria entre Dios y la Humanidad, e incluso como hacedora de milagros dotada de poderes rayantes en la divinidad. Esta piedad popular influyó a su vez en las opiniones teológicas de los que crecieron con ella, quienes darían posteriormente fundamento teológico a la devoción mariana que floreció a finales de la Edad Media.

Desde la Reforma hasta la actualidad

44. Un impulso poderoso a favor de la Reforma lo constituyó, a principios del siglo XVI, una reacción ampliamente extendida contra las prácticas devotas que consideraban a María como una mediadora «paralela» a Cristo, o incluso, a veces, como a alguien que ocupaba el lugar de éste. Semejantes devociones desmesuradas, parcialmente inspiradas por la presentación de Cristo como Juez inaccesible al tiempo que Redentor, fueron objeto de punzantes críticas por parte de Erasmo y de Tomás Moro, y rechazadas con decisión por los Reformadores. Junto con una recuperación radical de la Escritura como piedra de toque fundamental de la revelación divina, también se dio una nueva recuperación, por parte de los Reformadores, de la creencia según la cual Cristo es el único mediador entre Dios y la Humanidad. Ello supuso el rechazo de los abusos —bien reales, bien percibidos como tales— relacionados con la devoción a María, lo que motivó también la pérdida de algunos aspectos positivos de devoción mariana y la reducción del papel de María en la vida de la Iglesia.

45. En este contexto, los Reformadores ingleses siguieron acogiendo la doctrina mariana de la Iglesia antigua. Su enseñanza positiva acerca de María se centraba en el papel de ésta en la Encarnación, lo que se sintetiza en su aceptación de ella como *Theotókos*, realidad que consideraban bíblica y al mismo tiempo concorde con la antigua tradición común. Siguiendo las tradiciones de la Iglesia primitiva y de otros reformadores como Martín Lutero, e reformadores ingleses como Latimer (*Obras 2*, 105), Cranmer (*Obras 2*, 60; 2, 88) y Jewel (*Obras 2*, 105) aceptaron que María fuera «siempre virgen». Siguiendo a Agustín, se mostraban reacios a afirmar que María fuera pecadora. Su preocupación principal consistía en subrayar la impecabilidad única de Cristo y la necesidad por parte de toda la Humanidad —con inclusión de María— de un Salvador (cf. Lc 1, 47). Los artículos IX y XV [de la Iglesia de Inglaterra, *NdT*] afirmaban la universalidad de la pecaminosidad humana, pero ni afirmaban ni negaban la posibilidad de que María hubiera sido preservada por la gracia de participar de esa condición humana general. Es de destacar que el *Book of Common Prayer (Libro de oración común)*, en la Colecta y en el Prefacio de Navidad, habla de María como «una virgen pura».

46. A partir de 1561, el calendario de la Iglesia de Inglaterra (reproducido en el *Book of Common Prayer* de 1662) contenía cinco fiestas asociadas con María: la Concepción de María, la Natividad de María, la Anunciación, la Visitación y la Purificación/Presentación. Sin embargo, había desaparecido la fiesta de la Asunción (15 de agosto), y ello no sólo porque se entendiera que carecía de justificación bíblica, sino también porque se consideraba que exaltaba a María en detrimento de Cristo. La liturgia anglicana, tal y como la expresan los sucesivos *Books of Common Prayer* (1549, 1552, 1559, 1662), cuando menciona a María da prioridad a su papel de «virgen pura», de cuya «sustancia» el Hijo tomó la naturaleza humana (cf. artículo II). Pese a la disminución de la devoción mariana durante el siglo XVI, la reverencia a María perduró en el uso continuado del *Magnificat* en las Vísperas y en el mantenimiento de la dedicación mariana de iglesias y capillas de antigua construcción. En el siglo XVII, escritores como Lancelot Andrewes, Jeremy Taylor

y Thomas Ken recuperaron de la tradición patristica una valoración más plena del papel de María en las oraciones del creyente y de la Iglesia. Por ejemplo, Andrewes, en sus *Preces priva tse*, se inspiró en las liturgias orientales al manifestar una tierna devoción mariana «en conmemoración de la toda-santa, inmaculada y más que bendita Madre de Dios y siempre virgen, María». Esta misma recuperación puede encontrarse en el siglo siguiente y en el Movimiento de Oxford del siglo XIX.

47. En la Iglesia Católica, el incremento continuado de la doctrina y devoción marianas, si bien moderado por los decretos reformadores del Concilio de Trento (1545-1563), también sufrió la influencia distorsionadora de las polémicas entre protestantes y católicos. Ser católico llegó a identificarse con una acentuación de la devoción a María. La profundidad y la popularidad propias de la espiritualidad mariana del siglo XIX y de la primera mitad del siglo XX contribuyeron a la definición de los dogmas de la Inmaculada Concepción (1854) y de la Asunción (1950). Por otro lado, el predominio de esta espiritualidad empezó a suscitar críticas tanto dentro como fuera de la Iglesia Católica, e inauguró un proceso de recuperación. Dicha recuperación resultó evidente en el Concilio Vaticano II, que en consonancia con la renovación contemporánea en ámbito bíblico, patristico y litúrgico, y preocupado por las susceptibilidades ecuménicas, no optó por redactar un documento separado sobre María, sino por integrar la doctrina mariana en su Constitución sobre la Iglesia *Lumen gentium* (1964), y más concretamente en la sección final de ésta, que describe la peregrinación escatológica de la Iglesia (capítulo VIII). El Concilio pretendía «iluminar cuidadosamente la misión de la Bienaventurada Virgen en el misterio del Verbo encarnado y del Cuerpo místico, así como los deberes de los redimidos para con la Madre de Dios, Madre de Cristo y Madre de los hombres, especialmente de los creyentes» (art. 54). La *Lumen gentium* termina llamando a María señal de esperanza y de consuelo para el Pueblo de Dios en marcha (arts. 68-69). Los Padres conciliares procuraron conscientemente resistir a las exageraciones recuperando acentos patristicos y situando la doctrina y la devoción marianas en su adecuado contexto cristológico y eclesial.

48. Poco después del Concilio, ante un inesperado declive de la devoción mariana, el papa Pablo VI hizo pública una Exhortación apostólica, la *Marialis cultus* (1974), con el fin de despejar dudas acerca de las intenciones del Concilio y de fomentar una adecuada devoción mariana. Su análisis del papel de María en el ritual romano renovado mostró que ésta no había sido «degradada» por la renovación litúrgica, y que la devoción mariana tiene su ubicación adecuada en el centro cristológico de la oración pública de la Iglesia. El Papa reflexionó acerca de María como «ejemplo de la actitud espiritual con que la Iglesia celebra y vive los divinos misterios» (art. 16). Es ejemplo para toda la Iglesia, pero también «maestra de vida espiritual para cada uno de los cristianos» (art. 21). Según Pablo VI, la renovación auténtica de la devoción mariana ha de integrarse con las doctrinas acerca de Dios, de Cristo y de la Iglesia. La devoción a María debe ser conforme a las Escrituras y a la liturgia de la Iglesia, sensible a las preocupaciones de los demás cristianos, y debe afirmar la plena dignidad de la mujer en la vida pública y privada. El Papa también llamó la atención a quienes yerran en esta materia bien por exceso, bien por defecto. Por último, alabó el rezó del *Angelus* y del Rosario como devociones tradicionales compatibles con dichas normas. En 2002, el papa Juan Pablo II reforzó el núcleo cristológico del Rosario proponiendo la introducción de cinco «misterios de luz» tomados de los relatos evangélicos del ministerio público de Jesús entre el Bautismo y la Pasión. «El Rosario —declaró — [...], aunque se distingue por su carácter mariano, es una oración centrada en la cristología» (*Rosarium Virginis Marix*, n. 1: ECCLESIA 3.124 [2002/II], pág. 1579).

49. María goza de una importancia nueva en el culto anglicano gracias a las renovaciones litúrgicas del siglo XX. En la mayor parte de los libros de oración anglicanos se menciona su nombre en las Plegarias Eucarísticas. Además, el 15 de agosto ha acabado celebrándose ampliamente como fiesta principal en honor de María con lecturas bíblicas, oración colecta y prefacio propios. También se han renovado otras fiestas relacionadas con María, así como los recursos litúrgicos propuestos para su empleo en las mismas. Habida cuenta del papel determinante de los textos y de las prácticas litúrgicas autorizadas en los formularios anglicanos, semejantes novedades resultan muy significativas.

50. Estas novedades demuestran que durante los últimos decenios ha tenido lugar en

toda la Comunión Anglicana una recuperación del papel de María en el culto colectivo. Contemporáneamente, en *Lumen gentium* (capítulo VIII) y en la Exhortación *Marialis cultus*, la Iglesia Católica ha procurado situar la devoción mariana en el contexto de la doctrina bíblica y de la antigua tradición común, lo que constituye, para dicha Iglesia, una recuperación de la doctrina acerca de María. La revisión de los calendarios y leccionarios utilizados en nuestras Comuniones, y particularmente las disposiciones litúrgicas relacionadas con las festividades de María, dan prueba de un proceso compartido de recuperación del testimonio bíblico acerca del papel de María en la fe y en la vida de la Iglesia. El creciente intercambio ecuménico ha contribuido al proceso de recuperación en ambas Comuniones.

51. Las Escrituras nos invitan a unos y a otros a alabar y bendecir a María como sierva del Señor providencialmente dispuesta por la gracia divina para ser madre de nuestro Redentor. Su asentimiento incondicional al cumplimiento del designio salvífico de Dios puede considerarse el ejemplo supremo del «Amén» de un creyente en respuesta al «Sí» de Dios. Se yergue como ejemplo de santidad, obediencia y fe para todos los cristianos. Por recibir a la Palabra en su corazón y en su cuerpo y darla a luz en el mundo, María pertenece a justo título a la tradición profética. Convenimos en creer en la Bienaventurada Virgen María como *Theotókos*. Nuestras dos Comuniones son herederas de una valiosa tradición que reconoce a María como siempre virgen y la considera Nueva Eva y tipo de la Iglesia. Coincidimos en orar y alabar con María, a la que todas las generaciones han llamado bienaventurada; en celebrar sus fiestas y en honrarla en la comunión de los santos, y convenimos en que María y los santos oran por toda la Iglesia (véase la siguiente sección D). En todo ello, consideramos a María indisolublemente vinculada a Cristo y a la Iglesia. En el marco de esta amplia consideración del papel de María, pasamos ahora a centrarnos en la teología de la esperanza y de la gracia.

C. MARÍA COMO MODELO DE GRACIA Y ESPERANZA

52. La participación en la gloria de Dios, por mediación del Hijo, en el poder del Espíritu Santo constituye la esperanza evangélica (cf. 2 Co 3, 18; 4, 4-6). La Iglesia disfruta ya de esta esperanza y de este destino a través del Espíritu Santo, «prenda» de nuestra herencia en Cristo (Ef 1, 14; 2 Co 5, 5). Especialmente en Pablo, sólo puede entenderse correctamente lo que significa ser plenamente humanos si lo contemplamos a la luz de lo que hemos de devenir en Cristo, el «último Adán», en oposición a lo que devenimos en el antiguo Adán (1 Co 15, 42-49; cf. Rm 5, 12-21). Esta perspectiva escatológica considera la vida cristiana con arreglo a la visión de los preeminentes creyentes en Cristo que sacuden todo pecado que los lastra (Hb 12, 1-2) y participan de su pureza y amor, disponibles gracias a su sacrificio expiatorio (1 Jn 3, 3; 4, 10). De esta manera, podemos ver la economía de la gracia desde su cumplimiento en Cristo «hacia atrás» en la historia, en vez de «hacia delante», desde su principio en la creación caída hacia el futuro en Cristo. Dicha perspectiva arroja nueva luz para la consideración del papel de María.

53. La esperanza de la Iglesia se basa en el testimonio que ha recibido acerca de la gloria presente de Cristo. La Iglesia anuncia que Cristo no sólo resucitó corporalmente de la tumba, sino que fue elevado a la diestra del Padre para compartir la gloria de éste (1 Tm 3, 16; 1 Pd 1, 21). En la medida en que están unidos a Cristo en el Bautismo y comparten los sufrimientos de Cristo (Rm 6, 1-6), los creyentes participan de su gloria a través del Espíritu, y se ven elevados con él en anticipación de la revelación final (cf. Rm 8, 17; Ef 2, 6; Col 3, 1). Es destino de la Iglesia y de sus miembros, los «santos» elegidos en Cristo «antes de la fundación del mundo», ser «santos e inmaculados» y compartir la gloria de Cristo (Ef 1, 3-5; 5, 27). Pablo habla como retrospectivamente, desde el futuro, cuando dice que Dios «a los que predestinó, a éstos también los llamó; a los que llamó, a éstos también los justificó; a los que justificó, a éstos también los glorificó» (Rm 8, 30). En los capítulos sucesivos de su Carta a los Romanos, Pablo explica este poliédrico drama de la elección de Dios en Cristo con la vista puesta en su fin: la inclusión de los gentiles, de forma que «todo Israel será salvo» (Rm 11, 26).

María en la economía de la gracia

54. En este marco bíblico hemos considerado una vez más el lugar distintivo de la Virgen María en la economía de la gracia como aquélla que dio a luz a Cristo, el elegido de

Dios. La palabra de Dios comunicada por Gabriel se dirige a ella como a aquella que ya está «llena de gracia», invitándola a responder con fe y libertad a la llamada de Dios (Lc 1, 28, 38, 45). El Espíritu actúa en su interior en la concepción del Salvador, y la «bendita entre las mujeres» se ve inspirada a cantar: «Todas las generaciones me llamarán bienaventurada» (Lc 1, 42, 48). Desde una perspectiva escatológica, María encarna, pues, a ese «Israel elegido» —glorificado, justificado, llamado, predestinado— del que habla Pablo. Éste es el modelo de gracia y esperanza que vemos operar en la vida de María, la cual ocupa un lugar destacado en el destino común de la Iglesia como aquella que llevó en su propia carne al «Señor de la gloria». María queda distinguida desde el principio como la elegida, llamada y agraciada por Dios a través del Espíritu Santo para la tarea que la aguardaba.

55. Las Escrituras nos hablan de mujeres estériles que fueron agraciadas por Dios con hijos —Raquel, la mujer de Manóaj, Ana (Gn 30, 1-24; Jc 13, 1; 1 S 1)— y de otras que habían superado ya la edad fértil: Sara (Gn 18, 9-15; 21, 1-7), y muy especialmente la pariente de María, Isabel (Lc 1, 7, 24). Estas mujeres ponen de relieve el singular papel de María, que no era estéril ni entrada en años, sino una virgen fértil: en su vientre el Espíritu llevó a cabo la concepción de Jesús. También hablan las Escrituras del desvelo divino por todos los seres humanos, incluso antes de nacer (Sal 139, 13-18), y refieren la acción de la gracia de Dios que precede la vocación específica de determinadas personas, incluso desde su concepción (cf. Jr 1, 5; Lc 1, 15; Ga 1, 15). Como hiciera la Iglesia de los primeros siglos, vemos en la aceptación de la voluntad divina por parte de María el fruto de su preparación anterior, significada en la afirmación de Gabriel al llamarla «llena de gracia». De esta manera, podemos ver que Dios operaba en María desde sus mismos inicios, disponiéndola para la vocación única de llevar en su propia carne al nuevo Adán, en el que todas las cosas del cielo y de la tierra tienen consistencia (cf. Col 1, 16-17). De María, tanto personalmente como en su calidad de figura representativa, podemos decir que fue realmente «hechura» divina, creada «en Cristo Jesús, en orden a las buenas obras que de antemano dispuso Dios» que practicara (Ef 2,10).

56. María, virgen pura, llevó en su vientre al Dios encarnado. Su intimidad corporal con su hijo formaba una sola cosa con el seguimiento fiel de él y con la participación maternal en su entrega victoriosa (Lc 2, 35). Todo ello está claramente atestiguado en la Escritura, como hemos podido ver. En cambio, no existe en la Escritura testimonio directo alguno sobre el final de la vida de María. Con todo, determinados pasajes proporcionan ejemplos de seguidores fieles de Dios llevados a la presencia de Dios. Además, tales pasajes aportan indicios o analogías parciales que pueden arrojar luz sobre el misterio de la entrada en la gloria de María. Por ejemplo, en el relato de Esteban, el protomártir (Hch 7, 54-60), aparece el modelo bíblico de una escatología anticipada. En el momento de su muerte —muerte que se ajusta a la de su Señor—, Esteban ve «la gloria de Dios y a Jesús», el «Hijo del hombre», no ya sentado a juzgar, sino «en pie a la diestra de Dios» para recibir a su fiel servidor. Análogamente, al ladrón arrepentido que se dirige a Cristo crucificado, éste le hace la especial promesa de que estará con él inmediatamente en el Paraíso (Lc 23, 43). El fiel servidor de Dios Elías se ve arrebatado y subido al cielo por un torbellino (2 R 2, 11), y de Henoc la Escritura «da en su favor testimonio de haber agradado a Dios» por ser hombre de fe, razón por la que «fue trasladado, de modo que no vio la muerte y no se le halló, porque le trasladó Dios» (Hb 11, 5; cf. Gn 5, 24). Dentro de este modelo de escatología anticipada, María también puede considerarse como la discípula fiel totalmente presente ante Dios en Cristo. Por ello es signo de esperanza para toda la Humanidad.

57. Este modelo de esperanza y gracia ya prefigurado en María se verá cumplido en la nueva creación en Cristo, cuando todos los redimidos participen de la plenitud de la gloria del Señor (cf. 2 Co 3, 18). La experiencia cristiana de comunión con Dios durante la vida presente es signo y anticipo de la gracia y de la gloria divinas, esperanza compartida con la creación entera (Rm 8, 18-23). Tanto el individuo creyente como la Iglesia hallan su consumación en la nueva Jerusalén, la santa esposa de Cristo (cf. Ap 21, 2; Ef 5, 27). Cuando los cristianos de Oriente y de Occidente, a través de las generaciones, han considerado la obra de Dios en María, han discernido en la fe (cf. *El don de la autoridad*, n. 29) que convenía que el Señor la asociara totalmente a sí: en Cristo, María es ya una nueva creación en la que «pasó lo viejo, todo es nuevo» (2 Co 5, 17). Bajo esta perspectiva

escatológica, María puede considerarse igualmente como tipo de la Iglesia y como discípula con un papel especial en la economía de la salvación.

Las definiciones papales

58. Hasta ahora hemos perfilado nuestra fe común referente al papel de María en el designio divino. Sin embargo, los cristianos católicos están obligados a creer la doctrina definida por el papa Pío XII en 1950: «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». Hemos de observar que el dogma no adopta una posición específica acerca de la forma en que terminó la vida de María¹⁰, ni emplea en relación con ella los términos de muerte y resurrección, sino que se limita a celebrar la acción de Dios en ella. Así, dado el acuerdo que hemos alcanzado respecto al papel de María en la economía de la esperanza y de la gracia, juntos podemos afirmar la doctrina según la cual el hecho de que Dios acogiera en la gloria a la Bienaventurada Virgen María en la plenitud de su persona es conforme a la Escritura, y que ello puede comprenderse precisamente sólo a la luz de la Escritura. Los católicos pueden reconocer que esta doctrina acerca de María está contenida en el dogma. Aun cuando la vocación y el destino de todos los redimidos es su glorificación en Cristo, María, en su calidad de *Theotókos*, ocupa un lugar preeminente en la comunión de los santos y encarna el destino de la Iglesia.

59. Los católicos también están obligados a creer que «la beatísima Virgen María fue preservada inmune de toda mancha de la culpa original en el primer instante de su concepción por singular gracia y privilegio de Dios omnipotente, en atención a los méritos de Cristo Jesús, salvador del género humano» (Dogma de la Inmaculada Concepción de María, definido por el papa Pío IX en 1854)¹¹. Esta definición enseña que María, como todos los demás seres humanos, necesita a Cristo como su Salvador y Redentor (cf. *Lumen gentium*, n. 53; *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 491). La noción negativa de «ausencia de todo pecado» corre el peligro de empañar la plenitud de la obra salvífica de Cristo. No se trata tanto de que María carezca de algo que los demás seres humanos «tienen» —es decir, el pecado—, sino de que la gracia gloriosa de Dios llenara su vida desde el principio¹². La santidad que es nuestra meta en Cristo (cf. 1 Jn 3, 2-3) se hizo visible, por gracia inmerecida, ya en María, que es prototipo de la esperanza de la gracia para la Humanidad en su conjunto. Según el Nuevo Testamento, ser «agraciado» tiene la connotación de verse liberado del pecado por medio de la sangre de Cristo (Ef 1, 6-7). Las Escrituras indican que el sacrificio expiatorio de Cristo resultó eficaz también para quienes lo precedieron en el tiempo (cf. 1 Pd 3, 19; Jn 8, 56; 1 Co 10, 4). Una vez más, la perspectiva escatológica alumbra nuestra comprensión de la persona y de la vocación de María. Con vistas a su vocación de madre del Santo (Le 1, 35), juntos podemos afirmar que la obra redentora de Cristo se «remontó» en María a las profundidades de su ser y a sus mismos inicios. Ello no resulta contrario a la enseñanza de la Escritura, y sólo puede concebirse a la luz de ésta. Los católicos pueden reconocer en esto lo que afirma el dogma, y más concretamente: «preservada inmune de toda mancha de la culpa original» y «en el primer instante de su concepción».

60. Juntos hemos convenido en que la doctrina mariana contenida en las dos definiciones de 1854 y 1950, concebida en el marco del modelo bíblico de la economía de

¹⁰ La referencia en este dogma a María como asunta «en cuerpo y alma» ha causado dificultad a algunas personas por motivos históricos y filosóficos. Sin embargo, el dogma deja abierta la cuestión acerca del significado histórico de la ausencia de sus restos mortales. Análogamente, la expresión «asunta en cuerpo y alma» no pretende privilegiar una antropología particular. De forma más positiva, «asunta en cuerpo y alma» puede considerarse una expresión con implicaciones cristológicas y eclesiológicas. En su calidad de «Deípara», María está íntimamente —corporalmente— relacionada con Cristo: ahora es la propia glorificación corporal de él la que abraza la suya. Y, como dio a luz el cuerpo de carne de Cristo, María está íntimamente relacionada con la Iglesia, Cuerpo de Cristo. Sintetizando, podemos decir que la definición del dogma responde a cuestiones más bien teológicas que históricas o filosóficas en relación con María.

¹¹ Esta definición respondía a una Antigua controversia sobre el momento de la santificación de María al afirmar que ésta tuvo lugar en el primer instante de su concepción.

¹² La afirmación de Pablo en Rm 3, 23 —«todos pecaron y están privados de la gloria de Dios»— podría parecer no dar lugar a excepción alguna, ni siquiera para María. No obstante, importa considerar el contexto retórico-apologético del argumento general de Rm 1-3, preocupado de mostrar que tantos judíos como gentiles están por igual bajo el pecado (3, 9). Rm 3, 23 tiene una finalidad específica y un contexto que no guardan relación alguna con el tema de la «impecabilidad» de María o con temas análogos.

la gracia y la esperanza arriba descrito, puede decirse conforme a la enseñanza de las Escrituras y a las antiguas tradiciones comunes. Con todo, según la concepción católica que tiene expresión en estas dos definiciones, la proclamación de cualquier doctrina como dogma implica la afirmación de que la misma está «revelada por Dios» y, por consiguiente, ha de ser creída «de manera firme y constante» por todos los fieles (en otros términos se diría que dicha doctrina es *de fide*). El problema que los dogmas pueden representar para los anglicanos es posible explicarlo recurriendo al artículo VI: «La Sagrada Escritura contiene todo lo necesario para la salvación. Por este motivo, todo lo que no se lea en ella o no se pueda probar con arreglo a la misma no puede exigirse a ningún hombre que lo crea como artículo de fe ni considerarse exigible o necesario para la salvación».

Convenimos en que no se puede exigir que algo sea creído como artículo de fe si no ha sido revelado por Dios. Con todo, a los anglicanos se les plantea la cuestión de si estas doctrinas referentes a María han sido reveladas por Dios de una forma vinculante para los creyentes como materia de fe.

61. Las circunstancias especiales y la formulación exacta de las definiciones de 1854 y de 1950 no han creado sólo problemas a los anglicanos, sino también a otros cristianos. La formulación de estas doctrinas y algunas objeciones a las mismas han de situarse en la mentalidad de su época. En concreto, las expresiones «revelada por Dios» (1854) y «divinamente revelado» (1950) empleadas en dichos dogmas reflejan la teología de la Revelación dominante en la Iglesia Católica en la época en que se definieron, teología que halla su expresión autorizada en la Constitución *Dei Filius* del Concilio Vaticano I. Hoy en día han de concebirse en cambio según la forma en que dicha enseñanza fue perfeccionada por el Concilio Vaticano II en su Constitución *Dei Verbum*, especialmente en relación con el papel central de la Escritura en la recepción y en la transmisión de la Revelación. Cuando la Iglesia Católica afirma que una verdad ha sido «revelada por Dios», no insinúa la existencia de una nueva revelación; antes bien, estima que las definiciones dan testimonio de lo revelado desde el principio. Las Escrituras dan testimonio normativo de dicha revelación (cf. *El don de la autoridad*, n. 19). Esta revelación es recibida por la comunidad de los creyentes y transmitida en el tiempo y en el espacio a través de las Escrituras y mediante la predicación, la liturgia, la espiritualidad, la vida y la doctrina de la Iglesia, que se inspiran en las Escrituras. En *El don de la autoridad*, la Comisión trató de explicar un método a través del cual pudiera manifestarse dicha enseñanza autorizada, cuyo punto crucial es que sea conforme a la Escritura, lo que constituye una preocupación de primera importancia tanto para los anglicanos como para los católicos.

62. Los anglicanos también han preguntado si estas doctrinas deben considerarse los creyentes materia de fe, ya que fueron definidas por el Obispo de Roma como «independientes de un Concilio» (cf. *La autoridad en la Iglesia II*, n. 30). Como respuesta, los católicos han invocado el *sensus fidelium*, la tradición litúrgica de las Iglesias locales y el apoyo activo de los obispos católicos (cf. *El don de la autoridad*, nn. 29-30), elementos todos ellos sobre cuya base tales doctrinas fueron reconocidas como pertenecientes a la fe de la Iglesia y por ende susceptibles de definición (cf. *El don de la autoridad*, n. 47). Para los católicos, corresponde a la función del Obispo de Roma, bajo condiciones estrictamente limitadas, realizar tales definiciones (cf. *Pastor Aeternus* [1870], en: Denzinger-Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum [DS]*, 3069-3070). Las definiciones de 1854 y 1950 no fueron enunciadas como respuesta a controversias, sino que dieron voz al consenso de fe entre los creyentes que estaban en comunión con el Obispo de Roma. Y el Concilio Vaticano II las reafirmó. Para los anglicanos, sería el consenso de un concilio ecuménico —que enseñara conforme a las Escrituras— lo que demostraría con mayor seguridad el cumplimiento de las condiciones necesarias para que una doctrina fuera *de fide*. En este caso, tal y como sucedió con la definición de la *Theotókos*, tanto católicos como anglicanos convendrían en que todos los fieles han de creer de manera firme y constante el testimonio de la Iglesia (cf. 1 Jn 1, 1-3).

63. Los anglicanos han preguntado si constituiría una condición de la futura restauración de la plena comunión el que se les exigiera aceptar las definiciones de 1854 y 1950. A los católicos les cuesta imaginar una restauración de la comunión en la que la aceptación de determinadas doctrinas fuera un requisito para unos y no para otros. Al examinar estas cuestiones, hemos de ser conscientes de que «una consecuencia de

nuestra separación ha sido la tendencia, tanto por parte anglicana como por parte católica, de exagerar la importancia intrínseca de los dogmas marianos en detrimento de otras verdades relacionadas más estrechamente con los cimientos de la fe cristiana» (*La autoridad en la Iglesia II*, n. 30). Anglicanos y católicos convienen en que las doctrinas de la Asunción y de la Inmaculada Concepción de María han de interpretarse a la luz de la más importante verdad de su identidad de *Theotókos*, la cual depende a su vez de la fe en la Encarnación. Reconocemos que, siguiendo el Concilio Vaticano II y la enseñanza de los últimos papas, el contexto cristológico y eclesiológico de la doctrina eclesial acerca de María es actualmente objeto de una recuperación en el seno de la Iglesia Católica. Sugerimos por el momento que la adopción de una perspectiva escatológica puede profundizar nuestra interpretación compartida del papel de María en la economía de la gracia y la tradición eclesial mariana que nuestras dos comuniones hacen suya. Esperamos que la Iglesia Católica y la Comunión Anglicana reconozcan una fe común en el presente acuerdo acerca de María. Semejante recuperación significaría que la doctrina y la devoción mariana de nuestras comunidades respectivas, con inclusión de su diferente acentuación, tendrían consideración de expresiones auténticas del credo cristiano¹³. Cualquier recuperación de este género debería realizarse en el contexto de una recuperación mutua de una autoridad doctrinal eficaz en la Iglesia, tal y como se expuso en *El don de la autoridad*.

D. MARÍA EN LA VIDA DE LA IGLESIA

64. «Todas las promesas hechas por Dios han tenido su "sí" en él [= Cristo]; y por eso decimos por él "amén" a la gloria de Dios» (2 Co 1, 20). El «sí» de Dios en Cristo asume una forma característica y exigente cuando se dirige a María. El profundo misterio de «Cristo entre vosotros, la esperanza de la gloria» (Col 1, 27) entraña un significado único para ella. Hace posible que pronuncie ese «amén» mediante el cual, a través de la «sombra» del Espíritu, se inaugura el «sí» divino de la nueva creación. Como hemos visto, ese *fiat* de María fue especial, en su apertura a la Palabra de Dios y en el camino —hasta el pie de la cruz y más allá de ésta— por el que el Espíritu la condujo. Las Escrituras representan a una María cuya relación con Cristo va creciendo: la compartición por parte de éste de la familia natural de aquélla (Lc 2, 39) se vio rebasada por la compartición por parte de María de la familia escatológica de Cristo, de aquellos sobre los que desciende el Espíritu (Hch 1, 14; 2, 1-4). El «amén» de María al «sí» que Dios le dice en Cristo es pues, contemporáneamente, único y modélico para todo discípulo y para la vida de la Iglesia.

65. Un resultado de nuestro estudio ha sido la toma de conciencia de la diferencia en las formas en que el ejemplo de la vivencia de la gracia de Dios por parte de María se ha incorporado a la vida de devoción de nuestras tradiciones. Si bien ambas han reconocido el papel especial de María en la comunión de los santos, la forma en que unos y otros hemos experimentado su ministerio se ha visto caracterizada por acentuaciones distintas. Los anglicanos han tendido a partir de la reflexión sobre el ejemplo bíblico de María como inspiración y modelo de discipulado. Los católicos han privilegiado el ministerio permanente de María en la economía de la gracia y en la comunión de los santos. María dirige a las personas hacia Cristo, encomendándolas a él y ayudándolas a compartir su vida. Ninguna de estas caracterizaciones generales hace plena justicia a la riqueza y diversidad de cada una de las tradiciones, y el siglo XX fue testigo de un especial avance en convergencia, ya que muchos anglicanos se vieron atraídos hacia una devoción más activa a María, al tiempo que los católicos redescubrían las raíces bíblicas de dicha devoción. Juntos convenimos en que al concebir a María como el ejemplo humano más pleno de la vida de gracia, estamos llamados a reflexionar acerca de las enseñanzas de su vida registradas en la Escritura y a asociarnos a ella como a alguien no ya muerto, sino realmente vivo en Cristo. Al hacerlo, caminamos juntos como peregrinos en comunión con

¹³ En semejantes circunstancias, la aceptación explícita de la expresión exacta de las definiciones de 1854 y 1950 podría no exigirse a los creyentes que no estaban en comunión con Roma cuando aquéllas se realizaron. A la inversa, los anglicanos deberían aceptar que dichas definiciones son expresión legítima de la fe católica y como tales merecedoras de respeto aunque ellos no las empleen. Existen ejemplos de acuerdos ecuménicos en los cuales lo que una de las partes ha definido como *de fide* puede estar expresado por la otra parte de diferente forma, como es el caso de la *Declaración cristológica conjunta entre la Iglesia Católica y la Iglesia Siria Oriental* (1994) o de la *Declaración Conjunta sobre la doctrina de la justificación entre la Iglesia Católica y la Federación Luterana Mundial* (1999).

María, la discípula más aventajada de Cristo, y con todos aquéllos cuya participación en la nueva creación nos alienta a ser fieles a nuestra llamada (cf. 2 Co 5, 17 y 19).

66. Conscientes del papel destacado de María en la historia de la salvación, los cristianos le han dado un lugar especial en su oración litúrgica y privada, alabando a Dios por lo que realizó en ella y a través de ella. Al cantar el *Magnificat*, con ella alaban a Dios; en la Eucaristía, oran con ella y con todo el Pueblo de Dios, insertando sus plegarias en la gran comunión de los santos. Reconocen el papel de María en «las oraciones de todos los santos» que se pronuncian ante el trono de Dios en la liturgia celestial (Ap 8, 3-4). Todas estas formas de implicar a María en la alabanza y en la oración pertenecen a nuestro legado común, al igual que nuestro reconocimiento de su condición exclusiva de *Theotókos*, lo que le otorga un lugar destacado en el seno de la comunión de los santos.

Intercesión y mediación en la comunión de los santos

67. La práctica por parte de los fieles de suplicar a María que interceda por ellos ante su hijo se incrementó rápidamente tras su declaración como *Theotókos* por obra del Concilio de Éfeso. Actualmente, la forma más común de dicha intercesión la constituye el *Avemaría*, forma que combina los saludos que le dirigieran Gabriel e Isabel (Lc 1, 28 y 42). Fue ampliamente usada a partir del siglo V sin la frase final —«ruega por nosotros, pecadores, ahora y en la hora de nuestra muerte»—, que se añadió por vez primera durante el siglo XV y que Pío V incorporó al *Breviario Romano* en 1568. Los Reformadores ingleses criticaron esta invocación y otras formas análogas de oración porque las consideraban una amenaza a la mediación única de Jesucristo. Enfrentándose a una devoción desmesurada, derivada de una exaltación excesiva del papel y del poder de María como paralelos a los de Cristo, rechazaron la «doctrina católica de [...] la invocación de los santos», la cual, «lejos de basarse en garantía alguna de la Escritura, resulta más bien repulsiva para la Palabra de Dios» (artículo XXII). El Concilio de Trento afirmó que procurar el auxilio de los santos para alcanzar favores de Dios es cosa «buena y útil»: semejantes peticiones se realizan «por medio de su Hijo Jesucristo Señor nuestro, que es nuestro único Redentor y Salvador» (DS 1821). El Concilio Vaticano II aprobó la práctica continuada de los creyentes consistente en rogar a María que interceda por ellos, haciendo hincapié en que «la misión maternal de María para con los hombres de ninguna manera disminuye o hace sombra a la única mediación de Cristo, sino que manifiesta su eficacia [...]. Favorece, y de ninguna manera impide, la unión inmediata de los creyentes con Cristo» (*Lumen gentium*, n. 60). Por eso la Iglesia Católica sigue fomentando la devoción mariana, al tiempo que reprueba a quienes exageran o minimizan el papel de María (*Marialis cultus*, n. 31). Con este trasfondo, buscamos una forma, fundamentada teológicamente, de unirnos de manera más estrecha en la vida de oración en comunión con Cristo y con sus santos.

68. Enseñan las Escrituras que «hay un solo [...] mediador entre Dios y los hombres, Cristo Jesús, hombre también, que se entregó a sí mismo como rescate por todos» (1 Tm 2, 5-6). Como apuntábamos arriba, sobre la base de esta afirmación «rechazamos toda interpretación del papel de María que empañe esta afirmación» (*El don de la Autoridad II*, n. 30). Sin embargo, también es verdad que todos los ministerios de la Iglesia, particularmente los de la Palabra y los del sacramento, sirven de mediación entre la gracia de Dios y los seres humanos. Dichos ministerios no compiten con la mediación única de Cristo, antes al contrario están a su servicio y en ella tienen origen. En concreto, la oración de la Iglesia no se sitúa en paralelo a la intercesión de Cristo o en lugar de ésta, sino que se realiza a través de él, nuestro Abogado y Mediador (cf. Rm 8, 34; Hb 7, 25 y 12, 24; 1 Jn 2, 1). Y halla tanto su posibilidad como su práctica en el Espíritu Santo y a través de él, el otro Abogado enviado conforme a la promesa de Cristo (cf. Jn 14, 16-17). Por este motivo, pedir a nuestros hermanos y hermanas de la tierra y del cielo que rueguen por nosotros no se opone a la mediación única de Cristo, sino que constituye más bien un medio a través del cual, en el Espíritu y a través de éste, el poder de dicha mediación puede manifestarse.

69. En nuestra oración de cristianos elevamos nuestras peticiones a Dios, nuestro Padre celestial, en Jesús y a través de él, de la forma en que el Espíritu Santo nos induce y nos lo hace posible. Toda invocación análoga tiene lugar en el seno de esa comunión que es el ser y el don de Dios. En la vida de oración invocamos el nombre de Cristo en solidaridad con toda la Iglesia, auxiliados por las plegarias de hermanos y hermanas de

todo tiempo y lugar. Como ARCIC ya expresó, «la peregrinación de fe del creyente se vive con el apoyo mutuo de todo el Pueblo de Dios. En Cristo, todos los fieles, vivos y difuntos, permanecen unidos en una comunión de oración» (*La salvación y la Iglesia*, n. 22). En la experiencia de esta comunión de oración, los creyentes son conscientes de su asociación permanente con sus hermanas y hermanos que han «cerrado los ojos», esa «gran nube de testigos» que nos rodea en nuestra carrera de fe. Para algunos, esta intuición significará una percepción de la presencia de sus amigos; para otros podrá significar ponderar las cuestiones de la existencia con quienes los precedieron en el camino de la fe. Esta experiencia intuitiva afirma nuestra solidaridad en Cristo con los cristianos de todo tiempo y lugar, y no menos con la mujer a través de la cual él se hizo «igual que nosotros, excepto en el pecado» (Hb 4, 15).

70. Las Escrituras invitan a los cristianos a pedir a sus hermanos y hermanas que rueguen por ellos en Cristo y a través de él (cf. St 5, 13-15). Quienes ahora están «con Cristo», libres ya del impedimento del pecado, comparten la oración y la alabanza incesantes que caracterizan la vida celestial (véanse, por ejemplo: Ap 5, 9-14; 7, 9-12; 8, 3-4). A la luz de estos testimonios, muchos cristianos han descubierto la procedencia y eficacia de la petición de ayuda en la oración a aquellos miembros de la comunión de los santos que se han distinguido por su vida santa (cf. St 5, 16-18). En este sentido afirmamos que rogar a los santos que recen por nosotros no puede excluirse como algo ajeno a la Biblia, si bien las Escrituras no lo enseñan directamente como elemento necesario de la vida en Cristo. Además, convenimos en que la forma de procurar dicha asistencia no debe dificultar el acceso directo de los creyentes a Dios, nuestro Padre celestial, quien gusta de dar cosas buenas a sus hijos (Mt 7, 11). Cuando, en el Espíritu y a través de Cristo, los creyentes elevan sus oraciones a Dios, les auxilian las oraciones de los demás creyentes, especialmente las de aquellos realmente vivos en Cristo y libres del pecado. Es de notar que las formas litúrgicas de oración se dirigen a Dios: no dirigen la plegaria «a» los santos, sino que más bien piden a éstos que «rueguen por nosotros». Con todo, en éste como en otros casos, toda idea de invocación que empañe la economía trinitaria de gracia y esperanza ha de ser rechazada como no conforme a la Escritura o a las antiguas tradiciones comunes.

El ministerio distintivo de María

71. Entre todos los santos, María ocupa su lugar de *Theotókos*: viviente en Cristo, sigue siendo, con aquél al que dio a luz, «llena de gracia» en la comunión de gracia y esperanza, ejemplo de la Humanidad redimida e icono de la Iglesia. Por consiguiente, creemos que ejerce un ministerio distintivo de auxilio a los demás mediante su oración activa. Muchos cristianos, al leer el relato de Caná, siguen oyendo a María que les ordena: «Haced lo que él os diga», y están seguros de que somete a la atención de su hijo sus necesidades: «No tienen vino» (Jn 2, 1-12). Muchos experimentan una sensación de empatía y solidaridad con María, especialmente en momentos cruciales en los que la vida de ella parece reflejar la propia, por ejemplo en la aceptación de la vocación, en el escándalo de su embarazo, en las imprevistas circunstancias de su alumbramiento y de su huida como refugiada. Las representaciones de María al pie de la cruz y las tradicionales de ella recibiendo el cuerpo crucificado de Jesús (la *Pietá*) evocan el especial dolor de una madre por la muerte de su hijo. Anglicanos y católicos se sienten atraídos de igual manera por la madre de Cristo como figura tierna y compasiva.

72. La función maternal de María, afirmada por vez primera en los relatos evangélicos acerca de su relación con Jesús, ha sido desarrollada de diversas formas. Los creyentes cristianos reconocen a María como Madre del Dios encarnado. Al meditar las palabras de nuestro Salvador ya moribundo a su discípulo amado: «Ahí tienes a tu madre» (Jn 19, 27), pueden oír en ellas una invitación a quererla como «madre de los fieles» que velará sobre ellos tal y como hizo con su hijo cuando éste lo necesitaba. Al oír llamar a Eva «madre de todos los vivientes» (Gn 3, 20), pueden considerar a María como madre de la nueva Humanidad, activa en su ministerio de señalar a Cristo a todas las personas, procurando el bienestar de todos los vivientes. Convenimos en que resulta adecuado aplicar estas imágenes a María —sin mengua de la precaución necesaria para su empleo— como forma de honrar su relación distintiva con su hijo y la eficacia en ella de la obra redentora de éste.

73. Muchos cristianos experimentan que dar expresión piadosa a su agradecimiento

por este ministerio de María enriquece su culto a Dios. Hay que respetar la devoción popular auténtica a María, que por su propia naturaleza despliega una amplia diversidad personal, regional y cultural. La concentración de muchedumbres en algunos lugares en los que se cree que María se haya aparecido parece indicar que dichas apariciones constituyen parte importante de esta devoción y aportan consuelo espiritual. Es preciso un discernimiento atento a la hora de examinar el valor espiritual de toda supuesta aparición. Lo ha puesto de relieve un comentario católico reciente: «La revelación privada [...] puede ser una ayuda válida para comprender y vivir mejor el Evangelio en el momento presente; por eso no se debe descartar. Es una ayuda que se ofrece, pero no es obligatorio hacer uso de la misma. El criterio de verdad y de valor de una revelación privada es, pues, su orientación a Cristo mismo. Cuando ella nos aleja de él, cuando se hace autónoma o, más aún, cuando se hace pasar por otro y mejor designio de salvación, más importante que el Evangelio, entonces no viene ciertamente del Espíritu Santo» (Congregación para la Doctrina de la Fe, *El mensaje de Fátima*, 26-6-00: ECCLESIA 3.004 [2000/II], págs. 1086-1087).

Convenimos en que, con las limitaciones establecidas en esta doctrina con vistas a asegurar la preeminencia del honor rendido a Cristo, prestar fe a semejantes revelaciones privadas es algo aceptable, si bien nunca exigible a los fieles.

74. Al verse reconocida por vez primera como madre del Señor por parte de Isabel, María respondió alabando a Dios y proclamando su justicia a favor de los pobres en el *Magnificat* (Lc 1, 46-55). En esta respuesta de María podemos ver una actitud de pobreza hacia Dios que refleja el compromiso y la preferencia divinos por los pobres. En su impotencia, se ve exaltada por el favor divino. El testimonio de su obediencia y aceptación de la voluntad de Dios, si bien utilizado a veces para alentar una actitud pasiva y para imponer la servidumbre a la mujer, puede rectamente considerarse como un compromiso radical con el Dios que es misericordioso para con su siervo, con el Dios que exalta a los humildes y derriba a los poderosos. La reflexión diaria sobre el extraordinario cántico de María ha suscitado exigencias de justicia y de atribución de poder a los oprimidos. Inspirándose en sus palabras, comunidades femeninas y masculinas de varias culturas se han comprometido a trabajar con los pobres y los excluidos. Sólo cuando la alegría acompaña a la justicia y a la paz compartimos con toda razón la economía de esperanza y gracia que María proclama y encarna.

75. Al afirmar juntos sin ambigüedad alguna la mediación única de Cristo, que fructifica en la vida de la Iglesia, no consideramos la práctica consistente en rogar a María y a los santos que oren por nosotros como algo que divide nuestra comunión. Puesto que el esclarecimiento de la doctrina, la reforma litúrgica y las disposiciones prácticas consiguientes han eliminado los obstáculos del pasado, creemos que no subsiste razón teológica alguna para una división eclesial sobre estas cuestiones.

CONCLUSIONES

76. Nuestro estudio, que se abre con una atenta lectura eclesial y ecuménica de las Escrituras a la luz de las antiguas tradiciones comunes, ha arrojado nueva luz sobre el papel de María en la economía de la esperanza y de la gracia. Juntos reafirmamos los acuerdos ya alcanzados con anterioridad por ARCIC, en *La autoridad en la Iglesia II*, n. 30:

- Que ninguna interpretación del papel de María debe empañar la mediación única de Cristo;
- que toda consideración acerca de María debe vincularse a las doctrinas cristológica y eclesiológica;
- que reconocemos a la Bienaventurada Virgen María como la *Theotókos*, la Madre de Dios encarnado, por lo que celebramos sus fiestas y le rendimos honor entre los santos;
- que María fue preparada por la gracia para ser la madre de nuestro Redentor, por el que ella misma fue redimida y recibida en la gloria;
- que reconocemos a María como modelo de santidad, fe y obediencia para todos los cristianos,
- y que María puede considerarse una figura profética de la Iglesia.

Creemos que la presente Declaración ahonda y amplía significativamente estos acuerdos, situándolos en un estudio integral de la doctrina y de la devoción relacionadas

con María.

77. Estamos convencidos de que cualquier intento de alcanzar un acuerdo resolutivo sobre estas cuestiones debe empezar por la escucha de la Palabra de Dios en las Escrituras. Por ello nuestra Declaración Conjunta comienza con una atenta exploración del valioso testimonio neotestamentario de María, a la luz de temas y modelos globales presentes en el conjunto de las Escrituras.

- Dicho estudio nos ha llevado a la conclusión de que resulta imposible ser fiel a las Escrituras sin prestar la debida atención a la persona de María (números 6-30).
- Al evocar juntos las antiguas tradiciones comunes, hemos discernido nuevamente la importancia central de la *Theotókos* en las controversias cristológicas y el empleo de imágenes bíblicas por parte de los Padres con vistas a interpretar y celebrar el papel de María en el designio salvífico (números 31-40).
- Hemos analizado el incremento de la devoción mariana durante la Edad Media y las controversias teológicas asociadas a la misma. Hemos visto cómo algunos excesos de la devoción tardomedieval y reacciones contra éstos por parte de los Reformadores contribuyeron a la ruptura de la comunión existente entre nosotros, de resultados de la cual nuestras actitudes para con María siguieron caminos divergentes (números 41-46).
- También hemos tomado nota fehaciente de los avances posteriores registrados en nuestras dos Comuniones, avances que han dado paso a una nueva recepción del papel de María en la fe y en la vida de la Iglesia (números 47-51).
- Esta convergencia creciente también nos ha permitido enfocar de manera nueva los interrogantes acerca de María que nuestras dos Comuniones nos han planteado. Al hacerlo, hemos enmarcado nuestra labor en el modelo de gracia y esperanza que descubrimos en la Escritura: predestinación, llamada, justificación, glorificación (cf. Rm 8, 30) (números 52-57).

Avances registrados en el consenso

78. Como resultado de nuestro estudio, esta Comisión presenta los siguientes acuerdos, que creemos incrementan significativamente nuestro consenso acerca de María. Juntos afirmamos:

- que la doctrina según la cual Dios acogió en la gloria a la Bienaventurada Virgen María en la plenitud de su persona es conforme a la Escritura y sólo puede comprenderse a la luz de ésta (número 58);
- que con vistas a su vocación de madre del Santo, la obra redentora de Cristo se «remontó» en María a las profundidades de su ser y a sus mismos inicios (número 59);
- que la doctrina acerca de María en las dos definiciones de la Asunción y de la Inmaculada Concepción, concebida en el marco del modelo bíblico de la economía de la gracia y la esperanza, puede decirse conforme a la enseñanza de las Escrituras y a las antiguas tradiciones comunes (número 60);
- que el presente acuerdo, una vez aceptado por nuestras dos Comuniones, situaría las cuestiones acerca de la autoridad suscitadas por las dos definiciones de 1854 y 1950 en un nuevo contexto ecuménico (números 61-63);
- que María ejerce un ministerio permanente al servicio del ministerio de Cristo, nuestro único Mediador; que María y los santos oran por toda la Iglesia y que la práctica consistente en rogar a María y a los santos que oren por nosotros no constituye división en el seno de la comunión (números 64-75).

79. Convenimos en que las doctrinas y las devociones contrarias a la Escritura no pueden decirse reveladas por Dios ni constituir la enseñanza de la Iglesia. Convenimos en que la doctrina y la devoción centradas en María, con inclusión de supuestas «revelaciones privadas», deben ser moderadas por normas cuidadosamente formuladas que aseguren el papel único y central de Jesucristo en la vida de la Iglesia, y convenimos en que sólo Cristo, junto con el Padre y en el Espíritu Santo, debe ser objeto de adoración en la Iglesia.

80. Nuestra Declaración no ha pretendido eliminar todos los problemas posibles, sino ahondar en nuestra comprensión común hasta un punto en el que las diferencias subsistentes en las prácticas de devoción puedan acogerse como obra diversificada del Espíritu en todo el Pueblo de Dios. Creemos que el acuerdo que hemos esbozado es en sí mismo producto de una recuperación por parte de anglicanos y católicos de la doctrina

mariana e indica la posibilidad de una reconciliación más amplia en la que las cuestiones relacionadas con la doctrina y la devoción marianas no se consideren ya como factores de división en el seno de la comunión o como obstáculo en una nueva etapa de nuestro avance en la *ko i n o n í a* visible. La presente Declaración Conjunta queda ahora sometida a nuestras autoridades respectivas. También puede revelarse en sí misma como un valioso estudio de la enseñanza de las Escrituras y de las antiguas tradiciones comunes acerca de la Bienaventurada Virgen María, Madre del Dios encarnado. Confiamos en que, compartiendo el único Espíritu que dispuso y santificó a María con vistas a su vocación única, podamos juntos participar con ella y con todos los santos en esa alabanza a Dios que no tiene fin.

MIEMBROS DE LA COMISIÓN

Miembros anglicanos

Revmo. Frank Griswold, obispo presidente de la Iglesia Episcopal de los Estados Unidos de América (*copresidente hasta 2003*)

Revmo. Peter Carnley, arzobispo de Perth y primado de la Iglesia Anglicana de Australia (*copresidente desde 2003*)

Revmo. John Baycroft, obispo emérito de Ottawa (Canadá)

Dr. Prof. E. Rozanne Elder, catedrático de Historia de la Universidad del Michigan Occidental (EE. UU.)

Revdo. Prof. Jaci Maraschin, catedrático de Teología del Instituto Ecuménico de São Paulo (Brasil)

Revdo. Dr. John Muddiman, profesor adjunto de Nuevo Testamento en el *Mansfield College* de la Universidad de Oxford (Reino Unido)

Revmo. Dr. Michael Nazir-Ali, obispo de Rochester (Reino Unido)

Revdo. Can. Dr. Nichola Sagovsky, canónigo teólogo de la Abadía de Westminster de Londres (Reino Unido)

Revdo. Can. Dr. Charles Sherlock, secretario general y director de Estudios Ministeriales del *Melbourne College* de Divinity (Australia)

Secretario

Revdo. Can. David Hamid, director de Asuntos y Estudios Ecuménicos de la Oficina de la Comunión Anglicana - Londres (Reino Unido) (*hasta 2002*)

Revdo. Can. Gregory K. Cameron, director de Asuntos y Estudios Ecuménicos de la Oficina de la Comunión Anglicana - Londres (Reino Unido) (*desde 2002*)

Observador del Arzobispo de Canterbury

Revdo. Can. Dr. Richard Marsh, secretario de Asuntos Ecuménicos del Arzobispo de Canterbury - Londres (Reino Unido) (*hasta 1999*)

Revdo. Dr. Herman Browne, subsecretario de Asuntos Ecuménicos y de la Comunión Anglicana del Arzobispo de Canterbury - Londres (Reino Unido) (*2000-2001*)

Revdo. Can. Jonathan Gough, secretario de Ecumenismo del Arzobispo de Canterbury - Londres (Reino Unido) (*desde 2002*)

Miembros católicos

Revmo. Cormac Murphy-O'Connor, obispo de Arundel y Brighton (Reino Unido) (*copresidente hasta 2000*)

Revmo. Alexander Brunett, arzobispo de Seattle (EE. UU.) (*copresidente desde 2000*)

Hna. Sara Butler, MSBT, catedrática de Teología Dogmática del Seminario de San José de Yonkers - Nueva York (EE. UU.)

Revdo. Dr. Peter Cross, profesor adjunto de Teología Sistemática de la Facultad de Teología Católica de Clayton (Australia)

Revdo. Dr. Adelbert Denaux, catedrático de la Facultad de Teología de la Universidad Católica de Lovaina (Bélgica)

Revmo. Brian Farrell, LC, secretario del Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos (Ciudad del Vaticano) (*desde 2003*)

Revmo. Walter Kasper, secretario del Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos (Ciudad del Vaticano) (*1999-2000*)

Revmo. Malcolm McMahon, OP, obispo de Nottingham (Reino Unido) (*desde 2001*)

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

Revmo. Marc Ouellet, PSS, secretario del Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos (Ciudad del Vaticano) *(2001-2002)*

Revdo. Jean Tillard, OP, profesor de la Facultad Dominicana de Teología de Ottawa (Canadá) *(t 2000)*

Revdo. Liam Walsh, OP, profesor emérito de la Facultad de Teología de la Universidad de Friburgo (Confederación Helvética)

Secretario

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

Revdo. Can. Donald Bolen, oficial del Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos (Ciudad del Vaticano) *(desde 2001)*

Consultor

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

Observador del Consejo Mundial de Iglesias

Revdo. Dr. Michael Kinnamon, decano del Seminario Teológico de Lexington - Kentucky (EE. UU.) *(hasta 2001)*

Personal administrativo

D^a Christine Codner, Oficina de la Comunión Anglicana - Londres (Reino Unido)

Srta. Giovanna Ramon, Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos (Ciudad del Vaticano)

(Original inglés procedente del archivo informático de la Santa Sede; traducción de ECCLESIA.)