

María:

Gracia y Esperanza en Cristo.

El Acuerdo de Seattle

Comisión Internacional Anglicana / Católica Romanav(ARCIC II)

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

1- Una Introducción al documento

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

¿Quiénes son los autores de este documento?

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

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

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

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

¿Qué autoridad tiene el texto?

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

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

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

¿Por qué discutir sobre la Virgen María?

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¿Qué dice el texto sobre las devociones marianas?

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

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

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

2- María: Gracia y Esperanza en Cristo

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

Prefacio por los Co-Presidentes de ARCIC II

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

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

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

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

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

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

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

El status del documento

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

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

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

Introducción

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

A- MARÍA SEGÚN LAS ESCRITURAS

6. Seguimos convencidos de que las Sagradas Escrituras, como Palabra de Dios escrita, son un testimonio normativo del plan divino de salvación, y es a ellas que nos volvemos primero en esta declaración. Ciertamente, es imposible ser fiel a las Escrituras y no tomar seriamente a María. No obstante, reconocemos que por varios siglos los anglicanos y católico-romanos han interpretado las Escrituras mientras se hallaban notablemente divididos entre sí. En nuestra reflexión común sobre el testimonio de las Escrituras en cuanto a María, hemos descubierto más de una pista potencial en la vida de una gran santa. Nos hemos encontrado meditando con admiración y gratitud sobre todo el rango de la historia de la salvación: la creación, elección, la Encarnación, la pasión y resurrección de Cristo, el don del Espíritu en la Iglesia, y la visión final de la vida eterna para todo el pueblo de Dios en la nueva creación.

7. En los párrafos que siguen, nuestro empleo de las Escrituras busca recorrer toda la tradición de la Iglesia, en la que han sido empleadas lecturas por demás diversas y ricas en sentido. En el Nuevo Testamento, la interpretación más común del Antiguo Testamento es la llamada interpretación tipológica (1). Este abordaje fue particularmente desarrollado por los Padres de la Iglesia y los predicadores y autores medievales. Los Reformadores enfatizaron en la claridad y suficiencia de las Escrituras, y convocaron a un regreso a la centralidad el mensaje del Evangelio. Los abordajes histórico-críticos trataron de discernir el significado que intentaron los autores bíblicos, y ofrecer una explicación consistente sobre los orígenes del texto.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

María en la crónica de la Natividad en San Mateo

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

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

María en la crónica de la Natividad de San Lucas

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

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

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

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

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

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

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

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

La Concepción Virginal

18. La iniciativa divina en la historia humana es proclamada en las buenas nuevas y en la concepción virginal a través del actuar del Espíritu Santo (Mateo 1.20-23; Lucas 1.34-35). La concepción virginal pueda aparecer, en primera instancia, como una ausencia, es decir, la ausencia de un padre humano. No obstante, en realidad se trata de un signo de la presencia y obra del Espíritu. La creencia en la concepción virginal es una antigua tradición cristiana, adoptada y desarrollada independientemente por Mateo y Lucas (2) Para los creyentes cristianos, es un signo elocuente de la ascendencia divina de Cristo y de la nueva vida en el Espíritu. La concepción virginal también apunta a un nuevo nacimiento de todo cristiano, como hijo adoptado de Dios. Cada uno “nace otra vez (de lo alto) por el agua y el Espíritu” (Juan 3.3-5). Bajo esta luz, la concepción virginal, lejos de ser un milagro aislado, es una expresión poderosa de lo que la Iglesia cree sobre su Señor y sobre nuestra salvación.

María y la Verdadera Familia de Jesús

19. Después de estas historias de la natividad, es algo sorprendente leer el episodio, narrado en los tres evangelios Sinópticos, que considera la cuestión de la verdadera familia de Jesús. Marcos nos dice que la “madre y hermanos” de Jesús (Marcos 3.31) viene y se queda fuera, queriendo hablarle. (3) Jesús, en respuesta, se distancia de su familia natural, y habla de aquellos reunidos en derredor suyo, su “familia escatológica”, es

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

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

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

María en el Evangelio según San Juan

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

La mujer en Apocalipsis 12

28. En un lenguaje altamente simbólico, lleno de imágenes bíblicas, el vidente del Apocalipsis describe la visión de un signo en el cielo que incluye una mujer,

un dragón y el hijo de la mujer. La narración de Apocalipsis 12 sirve para asegurar al lector de la eventual victoria de los fieles de Dios en tiempos de persecución y luchas escatológicas. En el curso de la historia, el símbolo de la mujer ha llevado a una variedad de interpretaciones.

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

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

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

Reflexión bíblica

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

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

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

B- MARÍA EN LA TRADICIÓN CRISTIANA

Cristo y María en la Antigua Tradición Común

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

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

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

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

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

El debate entre Cirilo de Alejandría (†c.444) y Nestorio (†c.455), patriarca de Constantinopla, formado en la escuela de Antioquia, reveló que el verdadero problema en la cuestión del título de María era la unidad de la persona de Cristo. El subsiguiente Concilio de Éfeso (431) empleó el término *Theotókos* (literalmente, “portadora de Dios”, en Latín, *Deipara*) para su afirmación de la unidad de la persona de Cristo al identificar a María como la Madre de Dios la Palabra encarnada (6). La regla de fe sobre este tema es expresada con más precisión aún en la definición de Calcedonia: “(el) mismo y único Hijo... engendrado del Padre antes de todos los siglos por nosotros y nuestra salvación fue nacido, en cuanto a su humanidad, de María la Virgen, Madre de Dios (*Theotókos*)”. Al recibir el Concilio de Éfeso y la definición de Calcedonia, los anglicanos y católico-romanos confiesan en común a María como Madre de Dios, *Theotókos*.

La Celebración de María en las Antiguas Tradiciones Comunes

35. En los primeros siglos, la comunión en Cristo incluía un fuerte sentido de la presencia viva de los santos como una parte integral de la experiencia espiritual de las iglesias (Hebreos 12.1, 22-24; Apocalipsis 6.9-11; 7; 8.3-4). Como parte de la “nube de testigos”, la madre del Señor comenzó a ser vista como de un lugar especial. Los temas principales que se desarrollaron a partir de las Escrituras y la reflexión devocional revelan una profunda conciencia del rol de María en la redención de la humanidad. Estos temas incluyen a María como la contraparte de Eva y arquetipo de la Iglesia. La respuesta del pueblo cristiano, en reflexión sobre estos temas, encontró expresiones devocionales en la plegaria pública y privada.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

De la Reforma a la época actual

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

C- MARÍA SEGÚN LOS PATRONES DE GRACIA Y ESPERANZA

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

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

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

María en la Economía de la Gracia

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

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

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

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

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

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

Las definiciones papales

58. Hasta ahora, hemos delineado nuestra fe común respecto al lugar de María en el propósito de Dios. No obstante, los cristianos católico-romanos están llamados a creer la enseñanza definida por el Papa Pío XII en 1950: “que la Inmaculada Madre de Dios, la siempre virgen María, habiendo completado el curso de su vida terrenal, fue asumida en cuerpo y alma en la gloria celestial”. Podemos notar que el dogma no adopta una postura particular respecto al final de la vida de María (10) ni tampoco emplea un lenguaje de muerte y resurrección, sino que celebra la acción de Dios en ella. Así, dada la comprensión que hemos alcanzado respecto al lugar de María en la economía de la gracia y la esperanza, podemos afirmar en común la enseñanza de que Dios ha tomado a la Bendita Virgen María en la plenitud de su persona a la gloria divina y declarar su consistencia con la Escritura y que, sin dudas, sólo puede ser entendida a la luz de las Escrituras. Los católico-romanos pueden reconocer que esta enseñanza de María está contenida en el dogma. Si bien el llamado y destino de todos los redimidos es su glorificación en Cristo, María, como *Theotókos*, tiene un lugar pre-eminentemente dentro de la comunión de los santos, e incorpora en sí el destino de la Iglesia.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

D- MARÍA EN LA VIDA DE LA IGLESIA

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

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

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

Intercesión y Mediación en la Comunión de los Santos

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

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

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

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

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

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

El Ministerio Distintivo de María

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

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

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

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

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

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

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

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

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

CONCLUSIÓN

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

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

- que cualquier consideración de María debe estar relacionada con las doctrinas de Cristo y la Iglesia;
- que reconocemos la Bendita Virgen María como la *Theotókos*, la madre de Dios encarnado, y por ello observamos sus festivales y le damos el honor correspondiente entre los santos;
- que María fue preparada por la gracia divina para ser la madre de nuestro Redentor, por quien ella misma fue redimida y recibida en la gloria;
- que reconocemos a María como modelo de santidad, fe y obediencia para todos los cristianos; y
- que María puede ser vista como una figura profética de la Iglesia.

Creemos que la presente declaración profundiza y extiende significativamente estos acuerdos, colocándolos dentro de un estudio comprensivo de doctrina y devociones asociadas con María.

77. Estamos convencidos de que cualquier intento de alcanzar una comprensión reconciliada sobre estos temas debe comenzar por la escucha de la Palabra de Dios en las Escrituras. Por tanto, nuestra declaración común comienza con una exploración cuidadosa del abundante testimonio en el Nuevo Testamento sobre María, a la luz de temas y patrones generales que podemos identificar en las Escrituras como un todo.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

MIEMBROS DE LA COMISIÓN

Miembros anglicanos

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

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

Rvdmo. John Baycroft, Obispo retirado de Ottawa, Canadá

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

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

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

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

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

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

Secretario

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

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

Observador del Arzobispo de Canterbury

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

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

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

Miembros Católico-romanos

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Secretario

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

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

Consultante

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

Observador del Consejo Mundial de Iglesias

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

Personal Administrativo

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

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

NOTAS DEL TEXTO

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

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

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

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

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

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

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

[7] La Tome de León, que fue decisiva para el resultado del Concilio de Calcedonia (451), declara de Cristo “fue concebido por el Espíritu Santo en el seno de María la Virgen, quien le dio a luz sin perder su virginidad, como mismo le concibió sin perder la virginidad” (DS 291). De manera similar, Atanasio habla en *De Virginitate* (*Le Muséon* 42: 244.248) de “María, quien... siguió siendo virgen hasta el final [como modelo para] todas las generaciones por venir.” Cf. Juan Crisóstomo (†407) *Homilía sobre Mateo* 5.3. El primer Concilio Ecuménico en usar el término *Aeiparthenos* (*semper virgo*) fue el Segundo Concilio de Constantinopla (553). Esta designación ya está implícita en la formulación occidental clásica de la *virginitas* as *ante partum, in partu, post partum* de María. Esta tradición aparece, de manera consistente, en la Iglesia Occidental, a partir de San Ambrosio. Como escribió San Agustín, “ella lo concibió como una virgen, le dio nacimiento como una virgen, y permaneció siendo virgen” (*Sermo* 51.18; cf. *Sermo* 196.1).

[8] Así, Ireneo la critica por su “prisa excesiva” en Canaán, “buscando empujar a su hijo a efectuar un milagro antes de que hubiese llegado su hora” (*Adversus Haereses* III.16.7); Orígenes habla de sus lamentos y dudas junto a la cruz, “de manera que tuviese algún pecado por el que morir Cristo” (*Homilía in Lucam*, 17.6). Sugerencias como estas se pueden encontrar en los escritos de Tertuliano, Ambrosio y Juan Crisóstomo.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3- Una Presentación Anglicana del Informe ARCIC

María: Gracia y Esperanza en Cristo

Arzobispo Peter Carnley

Primado de la Iglesia Anglicana de Australia

www.aco.org

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

4- Una Presentación Católico-romana del Informe ARCIC

Walter Cardenal Kasper

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

5- Una respuesta Anglo-evangélica al Acuerdo ARCIC

Fulcrum.anglican.org.uk

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

Particularmente, apreciamos:

- **El énfasis en la mediación única de Cristo**, y la implicación de que palabras como “co-redentora” son por demás inapropiadas para María.
- **Que el contexto espiritual sensible** de esta discusión significa que “estamos parados en tierra santa” y, por ello, en nuestro diálogo, lo primero que necesitamos hacer es “quitarnos los zapatos”, y no hurgar irresponsablemente en las sensibilidades de otras personas.
- **Que el mandamiento divino** de “honra a tu padre y a tu madre” aplica a María, en tanto ella fue elegida por Dios para ser la madre de Cristo.
- **Que la elección de Dios** sea presentada, no como cuestión de una hora o un día, sino de toda la eternidad.
- **En el Cántico de María**, ella dice que será llamada “bendita”, y sin duda lo es, y lo ha sido, y así ha sido llamada, por muchos siglos.
- **La apología** para la concepción virginal en la narrativa lucana, pár. 18 n 2.
- **La admisión de que hubo un error de traducción en la Vulgata** de Génesis 3.15 (“ella golpeará tu cabeza” en vez de “él”, lo que ha llevado a la “Iglesia Latina” a

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

- **La nota de que María no era considerada como sin pecado** en el pensamiento de Ireneo, Orígenes, Tertuliano, Ambrosio o Juan Crisóstomo, pár. 38 n. 8.
- **El criterio católico-romano sobre las revelaciones privadas** de María, pár. 73.
- El énfasis en los **temas de justicia** en el *Magnificat*, pár. 74.
- **Las tradiciones “ecuménicas” dentro de nuestro propio Anglicanismo**, en que la invocación de María y los santos no constituye un tema divisivo para la comunión, pár. 75, ya que muchos anglicanos católicos creen en lo apropiado de estas plegarias, y estamos en comunión con ellos.

No obstante, cuestionamos:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

6- Una respuesta Anglo-católica al Acuerdo ARCIC

Nicholas Sagovsky

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Resumen de desarrollos recientes

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

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

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

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

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

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

Próximos pasos

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

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

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

Su Gracia,

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Suyo en Cristo, sinceramente,

Walter Cardinal Kasper

Presidente

17 Diciembre 2004

Traducción y edición: Leonel Abaroa Boloña

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