

LA VIRGEN MARÍA EN EL DIÁLOGO ECUMÉNICO

Según el Documento de *Les Dombes* y la Declaración de *Seattle*

Agustín Sánchez Pérez

Profesor del ISTIC. Sede Gran Canaria.

INTRODUCCIÓN

El Decreto sobre Ecumenismo del Concilio Vaticano II, al definir el Movimiento Ecuménico, nos habla de las actividades e iniciativas que lo conforman y entre ellas está “el diálogo entablado entre peritos bien preparados, en el que cada uno explica con mayor profundidad la doctrina de su Comunión y presenta con claridad sus características [...] Todas estas cosas, cuando son realizadas prudente y pacientemente por los fieles de la Iglesia Católica bajo la vigilancia de los pastores, contribuyen la bien de la justicia y de la verdad, de la concordia y de la colaboración, del espíritu fraterno y de la unión” (*Unitatis redintegratio*, 4).

Pues bien, la Iglesia ha tomado en serio este mandato y por ello, una vez terminado el Concilio, ha establecido el diálogo con distintas confesiones e Iglesias. Poco tiempo después de la terminación del Concilio, se convoca a este diálogo entre peritos, durante una reunión del Papa Pablo VI y el Arzobispo de Canterbury, Michael Ramsey, en 1966; diálogo entre la Iglesia Católica y la Comunión Anglicana que fue formalmente establecido en 1970. Igualmente, desde hace casi sesenta años, se ha venido reuniendo un grupo de teólogos

católicos y luteranos en la Abadía de *Les Dombes*, nombre que ha adoptado el grupo y que lo identifica. Tanto la Comisión Internacional Anglicana-Católica Romana (ARCIC), como el Grupo de diálogo católico-luterano *Les Dombes*, han ido elaborando a lo largo de todos estos años una serie de documentos relativos a cuestiones ecuménicas que han ayudado a un acercamiento en distintas posiciones controvertidas entre las distintas Iglesias y confesiones cristianas.

Uno de los últimos temas que ha sido objeto de estudio por parte de estos peritos teólogos es el tema de María la Virgen. El grupo de *Les Dombes* trabaja durante cerca de siete años el documento titulado “María en el designio de Dios y la comunión de los santos”¹. La primera parte, centrada en el testimonio de la historia y de la Escritura, se termina en 1995 y se publica tiempo después; la segunda parte, se publica en el año 2000 y se centra en las cuestiones controvertidas y la conversión de las Iglesias. Por su parte, la Comisión Internacional Anglicana-Católica Romana, elabora un documento titulado “María, Gracia y Esperanza en Cristo”², elaboración que se extendió desde 1999 al 2004, en la ciudad norteamericana de Seattle, donde se publicó.

Nuestra aportación va a consistir en una presentación de lo trabajado en los dos documentos, con las distintas posturas así como los puntos e intentos de acercamiento. Será un trabajo conjunto donde intentaré presentar la visión de la Comunión Anglicana y la de las Iglesias de la Reforma, así como la de la Iglesia Católica.

Los autores del documento de *Les Dombes* son 40 miembros teólogos: 19 católicos y 21 protestantes. Los autores de la Declaración de *Seattle* son 18 miembros que comenzaron el trabajo en 1999; cuando terminaron en el año 2004, habían pasado por la Comisión 20 miembros: 12 católicos y 9 anglicanos, aparte de los secretarios y observadores.

1 GRUPO *LES DOMBES*, *María, en el designio de Dios y la comunión de los santos*. I: En la Historia y la Escritura, *Diálogo Ecuménico*, t. XXXIII, n. 105 (1998) 69-137, II: Las cuestiones controvertidas y la conversión de las Iglesias, *Diálogo Ecuménico*, t. XXXV, n. 111 (2000) 77-154.

2 COMISIÓN INTERNACIONAL ANGLICANA-CATÓLICA ROMANA (ARCIC), *María, Gracia y Esperanza en Cristo*, Seattle 16 Mayo 2005. Original inglés procedente del Archivo Informático de la Santa Sede (traducción de Ecclesia) www.mercaba.org/TEOLOGIA.

1. AUTORIDAD DE ESTOS DOCUMENTOS

Respecto a la autoridad de los textos, hay que tener en cuenta que la declaración de *Seattle* se publica bajo la autoridad de la Comisión, con el permiso de la Oficina de la Comunión Anglicana y el Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos, y cuyos miembros fueron designados por dichos organismos. Aquí nos encontramos con miembros tan cualificados como Walter Kasper, Secretario del Consejo Pontificio para la Promoción de la Unidad de los Cristianos, así como Jean Tillard, OP, teólogo y profesor de teología. No se trata, por tanto, de una declaración autoritativa de la Iglesia Católica ni de la Comunión Anglicana, las cuales estudiarán y evaluarán el documento. Se ha permitido la publicación para que pueda ser considerada y discutida más ampliamente

El Grupo de *Les Dombes*, es un grupo de teólogos católicos y protestantes que lleva muchos años reflexionando sobre cuestiones ecuménicas y ahora lo hace respecto a la Virgen María “con vistas a examinar e incluso a superarlo, el contencioso que subsiste y proponer pasos concretos de conversión a los cristianos y a las Iglesias implicadas”³. Es una reflexión cualificada y autorizada que se ofrece a las Iglesias como llamada a la conversión en el camino siempre arduo y difícil de la unidad; nos encontramos con participantes como Robert Liotard y Bernard Sesboüé que nos muestran la altura teológica del trabajo.

Por tanto no son documentos oficiales de la Iglesia Católica y de la Comunión Anglicana o la Confesión luterana, sino que son reflexiones que ayudan en el acercamiento de posturas respecto a los temas ecuménicos, en este caso respecto al rol de la Virgen María en la doctrina y en la vida de la Iglesia.

2. ¿POR QUÉ UN DOCUMENTO SOBRE MARÍA?

El Grupo de *Les Dombes*, al justificar el estudio sobre María nos recuerda que “el tema es relativamente nuevo en el debate ecuménico. No figura aún en el orden del día de ninguno de los grandes diálogos interconfesionales mundiales actuales [...] La urgencia (del estudio) se revela en razón de un renacimiento desordenado de piedad mariana mal fundada, que no hace más que exacerbar en lugar de apaciguar las tensiones que subsisten en relación a María en nuestras Iglesias [...] Es para recordar con fuerza que María no ha sido

3 *LES DOMBES*, I.- Presentación.

nunca una causa de separación entre las Iglesias. Antes bien, se ha convertido en víctima, incluso en la expresión exacerbada. Sobre ella se polarizan y en ella se refractan otros numerosos factores de desunión”⁴.

En la presentación del Documento de *Seattle* que hace el Arzobispo Peter Carnley, Primado de la Iglesia Anglicana de Australia y co-presidente de la Comisión, recuerda que es “uno de los documentos más importantes en la historia del ecumenismo moderno [...] 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”⁵ (parece ignorar el Documento de *Les Dombes* entre la Iglesia Católica y las Iglesias reformadas) Igualmente el mismo Documento de *Seattle* nos dice que esta reflexión sobre María se realiza “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”⁶.

Por tanto, el abordar el estudio sobre la Virgen María en cuanto a su papel en el designio de Dios y en la vida de la Iglesia, responde a una necesidad de resituar a María en la fe de la Iglesia y hacerlo precisamente subrayando lo que nos une y clarificando lo que nos separa.

3. MARÍA EN LA ESCRITURA

Tanto el Documento de *Les Dombes*, como la Declaración de *Seattle* abordan la presencia de María en la Escritura; el primero lo sitúa como una sección de la primera parte del Documento, y la segunda, como una sección dentro de la Declaración. Nos parece importante este ir a las fuentes, ya que la recuperación auténtica de María y el punto de encuentro se realiza yendo precisamente a la Escritura.

Les Dombes afirma que “queriendo poner de relieve la humanidad de María, tomamos en la Escritura todo lo que puede aclarar las raíces humanas, culturales y religiosas que hacen de María una ‘mujer de nuestro mundo’, una ‘hija de Israel’, una ‘esposa’ y una ‘madre’”⁷. Igualmente *Seattle* nos recuerda que las Sagradas Escrituras, como Palabra de Dios escrita, “son un testimonio

4 Ibid.

5 DISCURSO DEL ARZOBISPO PETER CARNLEY, presentando el Informe ARCIC, www.aco.org

6 *SEATTLE*, 1.

7 *LES DOMBES*, 122.

normativo del plan divino de salvación... es imposible ser fiel a las Escrituras y no tomar en serio a María”⁸. Reconociendo al mismo tiempo que, en el Nuevo Testamento, la interpretación más común del Antiguo Testamento es la llamada interpretación tipológica, y este abordaje tipológico ha llevado a exageraciones o desbalances respecto a la figura de María; por ello la tipología puede volverse extravagante y la Reforma enfatizó el reduccionismo y los medios críticos respecto a María.

Seattle presenta la figura de María en la Escritura, viéndola como un testimonio de trayectoria de gracia y esperanza. Al describir el pacto entre el Señor y su pueblo lo descubren como una relación amorosa entre Dios e Israel, la hija virgen de Sión, novia y madre; igualmente hablan de la llamada de Dios a personas específicas, como David, Elías, Jeremías e Isaías; los cristianos hemos visto la culminación de todo este proceso en la obediencia de Cristo; y “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”⁹. Por tanto 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”¹⁰. Después presenta la figura de María en los distintos momentos en que los evangelios la presenta: en la crónica de la natividad de San Mateo; de la natividad de San Lucas; se centra en la concepción virginal, signo elocuente de la ascendencia divina de Cristo y de la nueva vida en el Espíritu; María y la verdadera familia de Jesús; María en el evangelio de San Juan; y en el Apocalipsis. Nos recuerda que “el testimonio bíblico reúne a todos los creyentes en cada generación para llamar ‘bendita’ a María”¹¹.

Les Dombes, por su parte, hace un estudio exhaustivo de la presencia de María en la Escritura, presentándola como

1.- María, criatura, mujer e hija de Israel: aquí la sitúa como mujer de este mundo; como hija de Israel; como esposa y madre.

2.- María, Madre de Jesús, Cristo, Señor e Hijo de Dios: y lo descubre en el evangelio de la infancia según Mateo; en el evangelio de la infancia

8 *SEATTLE*, 6.

9 *SEATTLE*, 11.

10 *SEATTLE*, 11.

11 *SEATTLE*, 30.

según Lucas, describiendo aquí la anunciación, la visitación, el nacimiento, Jesús perdido y hallado en el Templo; después se centra en el evangelio de Juan; y termina viendo a María y la familia de Jesús.¹² Toda esta presentación y profundización bíblica de María, no hace otra cosa que descubrir el papel preeminente en la fe de la Iglesia de esta mujer de Nazaret que es la Madre de Dios.

4. MARÍA EN LA HISTORIA Y EN LA TRADICIÓN CRISTIANA

Hay un convencimiento: “en la Iglesia primitiva, la reflexión sobre María sirvió para interpretar y defender la Tradición apostólica centrada en Jesucristo”¹³. Igualmente “encontrar a María en la Iglesia de los siete concilios ecuménicos, es, por la mención de María Virgen, profesar la fe en Jesús Señor”¹⁴. Por tanto, la afirmación sobre María en la Antigüedad, es en definitiva la afirmación sobre Jesús el Cristo. Así vemos que en las controversias a lo largo de los cinco primeros siglos y en la resolución de las mismas en los concilios sucesivos, 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. Se menciona a Ignacio de Antioquia y a Tertuliano, así como a Justino, Ireneo, Atanasio, Ambrosio, Agustín, Orígenes. Al definir el concilio de Calcedonia (451) la fe de la Iglesia afirmando que Cristo es de la misma sustancia (*homoousius*) con el Padre en cuanto a su divinidad y a la vez de la misma sustancia con nosotros en cuanto a su humanidad, está afirmando lo que el concilio de Éfeso (431) había dicho de María al decir que es la *Theotókos* (portadora de Dios, Deipara)¹⁵. María en el Oriente aparece ya desde el siglo VI con el título de *panaghia* (“toda-santa”); y a partir del concilio de Éfeso se comenzó a dedicar iglesias a María, las que comenzaron a celebrar fiestas litúrgicas en fechas particulares (concepción de María, 8/9 diciembre; su nacimiento, 8 septiembre; presentación, 21 noviembre y dormición, 15 agosto) La conclusión nos la aporta el mismo Grupo de *Les Dombes*: La razón fundamental para hablar de María como fuente de los símbolos y de los Padres, depende de esta doble preocupación:

1.- Para tener en Cristo una fe recta, conviene poner en María esa mirada que no se desvía de su Hijo;

12 Cf. *LES DOMBES*, 122-185.

13 *SEATTLE*, 31.

14 *LES DOMBES*, I.- 15.

15 Cf. *SEATTLE*, 31-34; *LES DOMBES*, 8-30.

2.- No hay que decir nunca de María la menor cosa que sea incompatible con el honor del Señor¹⁶.

En la Edad Media crece y florece la doctrina y devociones marianas. Aquí aparecen nombres como Bernardo, Tomás de Aquino, Duns Scoto. Poco a poco el centro de atención de los creyentes pasó de María como representante de la Iglesia fiel y de la humanidad redimida, a María como dispensadora de las gracias de Cristo a los fieles. En la religiosidad popular, María fue vista cada vez más como intermediaria entre Dios y la humanidad.¹⁷ A partir del siglo XI se escribe cada vez más sobre la teología y la piedad marianas; es el tiempo del adagio: *De Maria nunquam satis*. Tres cuestiones parecen regir entonces en el tema mariano:

1.- la situación de María con relación al pecado; unos teólogos defienden la inmaculada concepción y otros la rechazan (Anselmo de Cantorbery, Bernardo, Pedro Abelardo); el concilio de Basilea (1431-1449) define por primera vez la Inmaculada Concepción, pero esta definición no fue nunca recibida debido a la ruptura entre este concilio conciliarista y el Papa.

2.- El acceso de María a la realidad celeste;

3.- El papel que María puede ejercer a favor de los creyentes, en la tierra y en el cielo¹⁸.

Respecto a la Reforma vemos que “un poderoso impulso para la Reforma de comienzos del siglo XVI 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”¹⁹. Jesús es el único mediador entre Dios y la humanidad; esto “implicaba un rechazo de abusos reales y aparentes por igual alrededor de la devoción de María; lo que llevó a la pérdida de algunos aspectos positivos de la devoción y disminución de su lugar en la vida de la Iglesia”²⁰. Los Reformadores ingleses aceptaron la doctrina de la Iglesia primitiva sobre María: María se concentraba en el rol de la Encarnación, por ello la aceptaron como la *Theotókos*, porque se interpretó que estaba tanto de acuerdo con la

16 Cf. *LES DOMBES*, 30.

17 Cf. *SEATTLE*, 41-43.

18 Cf. *LES DOMBES*, 30-51.

19 *SEATTLE*, 44.

20 *Ibid.*

Escritura como con la antigua Tradición común. Igualmente aceptaron a María como la siempre virgen. A pesar de la disminución de la devoción a María en el siglo XVI, la reverencia hacia la Virgen persistió.

Igual ocurre con los Reformadores protestantes: María ocupa un lugar relativamente importante; después esta preocupación disminuye por razones de polémica confesional²¹. Su actitud es ambivalente con relación a María: por una parte defienden una posición polémica hacia la piedad mariana de la Edad Media; por otra desarrollan una interpretación positiva de la persona de María. En concreto Lutero ha repensado el papel de María en función de la cristología (primera perspectiva), por ello el papel de María se limita a lo que dicen de ella los textos escriturísticos y los símbolos de la fe; así defiende la virginidad, incluso la virginidad perpetua; y es la Virgen María gracias a la redención operada por Cristo. Por otro lado, el tema de la maternidad representa para Lutero la segunda perspectiva: ella es la Madre de Dios, siendo siempre un personaje histórico, no una figura dogmática. La tercera perspectiva es la de la eclesiología: existe analogía entre el destino de María y el de la Iglesia. La cuarta perspectiva es respecto a la Inmaculada Concepción: su postura es indecisa; deja la cuestión en suspenso porque no tiene fundamento bíblico; la cuestión es “inútil” y desplaza la cuestión hacia Cristo: lo que importa es que Cristo haya nacido sin pecado. La quinta perspectiva es la Asunción; no muestra interés por la forma tradicional de entenderla; para él es evidente que María está cerca de Dios, en la comunión de los santos. La sexta perspectiva es la veneración debida a María, la devoción mariana; reconoce que es necesario venerar a María porque en este sentido “toda alabanza de María lleva a la alabanza a Dios”²².

Esta orientación cristológica del pensamiento mariano la descubrimos también en Melanchtong, Zwinglio y Calvino (el que menos se pronuncia sobre el tema). Sin embargo este pensamiento mariano de los reformadores protestantes, fue menos acentuado en sus descendientes de los siglos XIX y XX.

En cuanto a la doctrina y práctica en la Iglesia Católica Romana “el continuo crecimiento de las doctrinas y devociones marianas fueron distorsionadas por las polémicas entre los Protestantes y Católicos. Ser católico-romano fue identificado

21 Cf. *LES DOMBES*, I.- 52.

22 Cf. *LES DOMBES*, I.- 54-60.

con la devoción a María”²³, aunque el Concilio de Trento permanece discreto en cuanto a la teología y a la práctica marianas, ya que su preocupación es otra. Esta reserva explica en parte la abundancia postridentina de tratados mariológicos: Pedro Canisio, Francisco Suárez, Roberto Belarmino. Al final del siglo XVI y en el siglo XVII, la devoción a María y a los santos conoce un desarrollo tal que se podrá hablar de “siglo mariano”; María es invocada en cuanto que protectora del creyente; y María se convierte en el objeto de un argumento cada vez más importante de la Contrarreforma²⁴. La profundidad de la popularidad de la espiritualidad mariana, en el siglo XIX y la primera mitad del XX, contribuyó a las definiciones de los dogmas de la Inmaculada Concepción en 1854 (que es bien recibido por la generalidad de la Iglesia Católica y no tanto por las Iglesias de la Reforma y por la Ortodoxia; ello contribuirá a borrar de la piedad protestante las huellas de la reflexión y de la piedad marianas propias de los reformadores)²⁵ y de la Asunción en 1950. La prevalencia de esta espiritualidad comenzó a despertar críticas tanto dentro como fuera de la Iglesia Católica e inició un proceso de re-recepción de la misma. Este proceso se hizo evidente en el Concilio Vaticano II, el cual, en consonancia con las renovaciones bíblicas, patrísticas y litúrgicas, y preocupado por la sensibilidad ecuménica, eligió no formular un documento separado sobre María, sino integrar la doctrina sobre ella en la constitución sobre la Iglesia.

Poco después del Concilio, aparece un inesperado declinar en la devoción a María; por ello Pablo VI publicó la Exhortación Apostólica *Marialis cultus* (1974) intentando eliminar toda duda sobre las intenciones del Concilio y para fomentar devociones marianas apropiadas.

Según el Grupo de *Les Dombes*, sobre María se pueden señalar tres momentos principales en el curso del siglo XX en la Iglesia Católica:

1.- Desde el comienzo del siglo hasta el Concilio Vaticano II: la teología y piedad marianas siguen desarrollándose bajo el impulso del fervor dado en el siglo XIX; se amplifica el fenómeno de las apariciones; el fenómeno mariano representa un papel importante en la religiosidad popular; la liturgia trabaja cada vez más para gloria de María. En este contexto el 1 de Noviembre de 1950 Pío XII define solemnemente la Asunción de María como dogma revelado.

23 SEATTLE, 47.

24 Cf. LES DOMBES, I.- 68-80.

25 Cf. LES DOMBES, I.- 93.

2.- El Concilio Vaticano II: realiza un giro en la consideración doctrinal, espiritual y pastoral de María; se percibe la lucha entre las dos tendencias marianas: *crístotípica y eclesiotípica*. María finalmente se sitúa en el misterio de Cristo y de la Iglesia, llegándose a una conjunción entre las dos tendencias.

3.- Después del Concilio Vaticano II: después del Concilio se constata en un primer momento un relativo silencio sobre María; la mariología triunfalista parece haber pasado; se pasa de María reina a María sierva. No obstante la devoción del pueblo católico se mantiene. El Papa Pablo VI publicó dos documentos sobre la Virgen (*Signum magnum* de 1967 y *Marialis cultus* de 1974) Igualmente el Papa Juan Pablo II tenía una fuerte devoción personal a María, devoción que manifiesta continuamente; su intervención doctrinal más importante sobre María es la encíclica *Redemptoris Mater* que se inscribe como continuación del documento conciliar que cita sesenta y siete veces. La mediación de María que recoge el Concilio, es presentada como participada y subordinada; es una mediación maternal que se ejerce en la intercesión. Hoy, aunque las orientaciones del Concilio siguen vigentes, se ven aparecer, sin embargo, en ciertos medios teológicos, orientaciones marianas de antes del Vaticano II; se siente nacer también en ciertas capas del pueblo católico una nostalgia de la piedad mariana tradicional²⁶.

Las Iglesias de la Reforma, según el Grupo de *Les Dombes*, “se han sentido cada más en la obligación de reaccionar con vigor contra el culto mariano y la doctrina que lo sostiene; doctrina que es considerada por Karl Barth como ‘herejía’, una ‘excrecencia maligna’, una ‘rama inútil’ de la reflexión teológica”²⁷. Por ello, la promulgación del dogma de la Asunción en pleno siglo XX, tras el de la Inmaculada Concepción (1854), marcó a mediados de siglo el apogeo de un endurecimiento que provoca un verdadero clamor en las otras Iglesias en las que fue acogido con consternación. Desde estas Iglesias, se tiene el convencimiento de que la doctrina oficial mariana de la Iglesia católica adolece de dos problemas:

1.- Ni el dogma de la Inmaculada Concepción, ni el de la Asunción corporal de la Virgen María tienen base bíblica creíble. Sólo el recurso a argumentos de tradición o de coherencia doctrinal permite justificarlos;

26 Cf. *LES DOMBES*, I.- 94-109.

27 *LES DOMBES*, I.- 110.

la 2.- y que está ligada a la primera, es relativa a la cooperación humana en la obra de la salvación.

No hay pues, en las Iglesias de la Reforma “mariología”, y mucho menos, devoción mariana: ni culto, ni oración a María. De todas formas, en los últimos tiempos se puede discernir una recuperación de la reflexión sobre María. Por tanto se nota una evolución en las liturgias, cantos y catecismos, especialmente en las Iglesias reformadas de Francia; a la persona de María, poco a poco, se le ha ido haciendo sitio. Igualmente, “María tiene una nueva prominencia en el culto anglicano a través de las sucesivas renovaciones litúrgicas del siglo XX [...] Se ha producido una re-recepción del lugar de María en el culto comunitario a lo largo de la Comunión anglicana”²⁸. Termina afirmando el Grupo de *Les Dombes* que “el debate emprendido en torno a la Virgen María muestra que ésta es quizá hoy el punto de cristalización más sensible de todos los desacuerdos confesionales subyacentes, relativos sobre todo a la soteriología, a la antropología, a la eclesiología, a la hermenéutica”²⁹.

5. LAS CUESTIONES CONTROVERTIDAS

En esta parte nos vamos a centrar en las cuestiones controvertidas que sobre la Virgen María permanecen aún hoy entre la Iglesia Católica y las confesiones protestantes así como con la Comunión Anglicana. Sabemos que los primeros dogmas de la antigüedad, que fueron definidos desde la realidad de Cristo y que pertenecen a la Tradición común, no tienen problemas. Estos son la maternidad divina de María y la virginidad (aunque respecto a este último sí hay problemas sobre la virginidad perpetua de María). La problemática se sitúa respecto a los dos dogmas contemporáneos, así como, a la cooperación de María en la salvación, su invocación y su virginidad perpetua.

El Grupo de *Les Dombes* nos recuerda que las divergencias conciernen a cuatro dificultades: 1.- La cooperación de María en la salvación; 2.- La virginidad perpetua de María, y el sentido que se debe dar a la expresión “hermanos y hermanas” de Jesús; 3.- Los dos dogmas definidos por la Iglesia Católica: la Inmaculada Concepción y la Asunción; 4.- La invocación a María.³⁰. Veamos por parte.

28 SEATTLE, 49-50.

29 LES DOMBES, I.- 119.

30 Cf. LES DOMBES, II.- 206.

5.1. La cooperación de María en la salvación

Sabemos que uno de los puntos más importantes del contencioso doctrinal entre protestantes y católicos es la afirmación católica según la cual María ha “cooperado” en la salvación de la humanidad. Esto va contra la afirmación fundamental de la Reforma: la justificación por la fe en Cristo, único Salvador (*solus Christus*) independientemente de las obras.

La convicción protestante³¹ nos dice que el término “cooperación” es sospechoso de transmitir la idea de una colaboración entre Cristo y María con relación a nuestra salvación, si no igual, del mismo orden al menos. Por ello, la afirmación católica, siempre repetida, de que la respuesta de María implica una cooperación perfecta con la gracia de Dios que previene y socorre, lleva a la duda a los protestantes de si es el sí de María el que hace posible la Encarnación, o es el decreto de gracia divina el que hace posible el sí de María. No aceptarían que sea el sí de María el que condicione la gracia divina.

Igualmente los Reformadores anglicanos recuerdan que las Escrituras nos enseñan que “hay un mediador entre Dios y la humanidad, Cristo Jesús, el mismo humano, quien se dio a sí mismo como rescate por todos” (1 Tim 2,5-6); por ello, dicen, “rechazamos cualquier interpretación del rol de María que oscurezca esta afirmación”: por esta razón los Reformadores criticaron la invocación de intercesión del Ave María: “ruega por nosotros, pecadores, ahora y en la hora de nuestra muerte”, que fue añadida por primera vez en el siglo XV, y otras plegarias parecidas, ya que parecen oscurecer el papel de Jesús³².

La convicción católica, reconoce que el término co-redención, usado por teólogos católicos, es objetivamente defectuoso, pues induce a pensar que el papel de María es del mismo orden que el de Cristo; el Concilio Vaticano II lo ha abandonado intencionadamente y desde entonces no ha vuelto a aparecer en documentos oficiales. Por otra parte el término “María mediadora” tiene a su favor la tradición de un cierto uso en la Edad media; es en un sentido derivado, ya que Cristo, el único Mediador elige obrar por medio de los creyentes como instrumentos; podemos decir que somos unos para otros, mediadores. De todas formas este término, aplicado a María, cuando se hace independientemente de la comunión de los santos, plantea problemas; por ello se aconseja no usarse por parte católica y cuando se usa, no verlo por parte protestante como si se pusiera en duda la

31 Cf. Seguimos en esta parte al GRUPO *LES DOMBES*, II- 208-227.

32 Cf. *SEATTLE*, 67-70.

única mediación de Cristo. El término “cooperación” se halla presente en los textos oficiales católicos como en el capítulo VIII de la *Lumen Gentium*. Y es que expresa una cosa muy querida para la tradición católica, entendiéndose que “cooperar” para una criatura humana, es siempre “responder” en la fe, la esperanza y la caridad; no se ve por tanto contradicción entre la “cooperación” en sentido católico y la respuesta agradecida del hombre al don perfecto, que se afirma del lado protestante. Es decir, el designio divino de salvación ha hecho posible el sí de María en razón de la gracia, dando lugar a la libre respuesta de ese sí. Con esta cooperación, la Iglesia Católica no quiere de ninguna manera decir que María añadiría un porcentaje, por mínimo que sea, a la obra de Cristo, ya que ella está situada del lado de los salvados.

Todo ello lleva a una reconciliación entre las dos posturas; y es que la “cooperación” de María es fruto de una iniciativa del Padre que mira la bajeza de su sierva. Igualmente María renuncia al dominio de su propia vida. Y al mismo tiempo su “cooperación” es única, puesto que es la Madre de Jesús y le educa, y así coopera en el acontecimiento único y universal de la salvación. Más, desde el punto de vista estructural, su “cooperación” no es distinta a la de cualquier persona justificada por la gracia. La cooperación de María no añade nada a la acción de Dios y no implica ninguna merma a la soberanía de Cristo. No obstante ella ha mantenido fielmente su unión con su Hijo hasta la cruz.

Pero es importante recalcar que la salvación es una relación: no hay salvación si ésta no es antes recibida, si no encuentra una respuesta en la acción de gracias. Por ello, una distinción se impone: el consentimiento no es una obra. Aquel que recibe un regalo, nada tiene que ver con la iniciativa del regalo. Pero el regalo no es plenamente tal si no se recibe. Por tanto, Dios ha querido que Cristo se encarne por el *fiat* de María; ha hecho falta su consentimiento al don para que sea realidad. Esta cooperación de María es también un servicio prestado para el cumplimiento del designio de salvación.

De la misma manera, la Declaración de *Seattle*, afirma en este sentido: “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”³³. Aquí se sitúa el papel mediador de María que “ejerce un ministerio distintivo de asistencia a otros a través de su plegaria activa”³⁴.

33 *SEATTLE*, 68.

34 *SEATTLE*, 71.

5.2. La virginidad perpetua de María y la mención de los hermanos

Hay que afirmar de partida que la dificultad de su interpretación no supone ningún atentado a nuestra fe común en Cristo, primogénito de la Virgen. En el plano histórico y exegético, hoy por hoy “es imposible demostrar con certeza que los hermanos y hermanas de Jesús lo eran en el sentido restringido de esos términos, ni en el sentido contrario, que se trate de una familia en sentido amplio de primos y primas”³⁵. Los textos del Nuevo Testamento no nos ofrecen los elementos necesarios para resolver tal cuestión.

Sin embargo, para ciertos católicos y ortodoxos resulta asombroso, cuando no escandaloso, el oír hablar en sentido estricto de hermanos y hermanas de Jesús, ya que tienen una convicción de fe en la virginidad perpetua de María; esto es un atentado contra su teología mariana y no contra su cristología. Las Iglesias de la Reforma afirman que los Reformadores habían entendido el término *adelphos* en el sentido de primos y habían predicado con matices la virginidad perpetua de María. Sin embargo, la investigación exegética ha conducido a muchos protestantes a la posición contraria; muchos afirman que no se puede fundar una afirmación de fe cierta sobre un testimonio escriturístico incierto.

Los católicos consideran no obstante que los datos de la Escritura no contradicen en nada la afirmación de la virginidad perpetua de María, afirmación de fe puesta de relieve en la Iglesia antigua. Por otro lado, sectores de protestantes piensan que la afirmación de la virginidad perpetua de María podría encerrar un sentido espiritual no deseable. De todas formas, la distinción entre los datos de la historia y la convicción de fe se debe respetar³⁶.

5.3. Los dogmas católicos de la Inmaculada Concepción y la Asunción

En principio hay que afirmar que el conjunto de las confesiones protestantes los consideran inaceptables y la Ortodoxia estima que han sido definidos y precisados de manera ilegítima. Los dogmas de la Inmaculada Concepción y de la Asunción de la Virgen María, son dogmas recientes (1854 y 1950 respectivamente) y lo que hicieron fue traducir en doctrina aquello que durante siglos estaba presente en la oración y la alabanza de la Iglesia: María la Madre de Jesús es la “toda santa” (*panaghia*); está toda entera al servicio de

35 *LES DOMBES*, II.- 230.

36 Cf. *LES DOMBES*, II.- 233.

la historia de salvación y por ello mereció, al final de la vida, estar asociada a la gloria de su Hijo. Estas dos afirmaciones marianas constituyen hoy día uno de los capítulos centrales del contencioso ecuménico³⁷.

Los ortodoxos manifiestan su reserva ya que el dogma de la Inmaculada Concepción no posee ningún punto de apoyo en la Escritura; al proclamar ellos a María “la toda pura” y la “inmaculada” no es por el hecho de su concepción, sino porque le ha sido concedido no dejarse dominar por la naturaleza pecadora. En cuanto al destino final de María, la tradición ortodoxa habla habitualmente de “Dormición”, aunque emplee también la palabra “Asunción” cuando estas palabras no se contradicen. Por eso la Ortodoxia afirma que María, sin dejar de pertenecer a nuestra humanidad y por el privilegio de llevar corporalmente al Verbo de Dios, ha alcanzado el más alto grado de santidad al que puede llegar criatura humana, y ella es la primera en beneficiarse plenamente de la gracia que su Hijo nos ha adquirido por su Pasión y Resurrección. Aunque admiten, en cierta medida, lo esencial de los dogmas, sobre todo en lo concerniente a la Asunción, sin embargo los rechazan tal como han sido definidos por la Iglesia Católica³⁸.

La Reforma pone sobre la mesa el hecho de que estos dos dogmas no tienen ningún fundamento bíblico explícito. Aquí se sitúa todo el contencioso concerniente a la normatividad del testimonio escriturístico, la lectura y comprensión de la Escritura en la Tradición viva de la Iglesia. Reconocen la santidad de María en la comunión de los santos, pero no consideran que sea necesario a partir de la fe en Cristo llegar hasta la afirmación de la Inmaculada Concepción y de la Asunción. El diálogo ecuménico apela al principio de la “jerarquía de verdades”, tal como lo ha formulado el Vaticano II (UR 11). Por ello, en nombre de este principio, se deberá reconocer a las doctrinas de la Inmaculada Concepción y de la Asunción, una importancia no secundaria ciertamente, sino solamente segunda, en relación al núcleo central de la fe cristiana. Este diálogo ecuménico deberá examinar si estos dogmas constituyen, no como afirman los protestantes, “novedades”, sino, como piensan los católicos, interpretaciones de un dato de la fe cristiana que tiene su fundamento último en el testimonio de la Escritura³⁹.

37 Cf. *LES DOMBES*, II.- 234-236.

38 Cf. *LES DOMBES*, II.- 237-239.

39 Cf. *LES DOMBES*, II.- 240-243.

5.3.1. Asunción de María

Respecto a la Asunción de María, vemos que esta definición no quiere sino confirmar de manera solemne una devoción que ya existía y que apenas era discutida en Oriente y en Occidente. La argumentación que está de fondo es teológica en su esencia: el cuerpo que ha gestado y dado a luz virginalmente al Verbo incorruptible de Dios, no ha podido conocer la corrupción de la muerte carnal. Poco a poco esta devoción a María va extendiéndose.

Las dificultades para las Iglesias de la Reforma son: 1.- La Asunción no está atestiguada en la Escritura; 2.- La Asunción es frecuentemente comprendida como un don exclusivo de Dios a María, lo que parece arrancar a ésta de la condición común de todos los humanos; 3.- Parece curioso que una afirmación perteneciente a la fe no haya sido promulgada antes del siglo XX.

Por su parte los Anglicanos, aunque reconocen que la formulación del dogma está circunscrita a las formas de pensamiento de la época, “han cuestionado que estas doctrinas (incluida también la Inmaculada Concepción) 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”⁴⁰ Por ello 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 1950⁴¹.

Del lado católico, las dificultades provienen a menudo de malentendidos que pueden afectar a la comprensión del dogma: 1.- La Asunción de María corre el peligro de ser confundida con la Ascensión, que es un acontecimiento únicamente de Cristo resucitado; 2.- Corre el riesgo de ser asociada a la creencia según la cual la Virgen no habría conocido la muerte (cosa que en modo alguno se afirma en la definición del dogma); esto llevaría a una visión desencarnada de María como si no hubiera compartido plenamente nuestra condición humana. Asunción significa que María, no por méritos personales, sino en virtud de la gracia divina, ha conocido ya el destino final de aquellos que pertenecen a Cristo y son resucitados en Él.

El dogma habla de Asunción en “cuerpo y alma” y esto hace referencia a la “carne” que es la que va a resucitar. Tengamos en cuenta que la “carne” en

40 SEATTLE, 62.

41 Cf. SEATTLE, 63.

sentido bíblico, designa la personalidad en su unicidad y en su integridad, es decir, su “espíritu”, su “alma”, y su “cuerpo” a la vez; y se entiende la palabra “cuerpo” no en el sentido de componentes físicos que están llamados a perecer, sino en el sentido de una dimensión que no cesa de estar íntimamente ligada a la identidad de la persona humana. La “carne” que resucita, es pues, todo lo que lleva la marca de un ser humano en su manera de relacionarse consigo mismo, con el mundo, con los otros, con Dios. Pues bien, la Asunción nos dice que la esperanza de la Resurrección está ya cumplida en el caso de María y que Dios la ha hecho beneficiaria de la “resurrección de la carne”, elevándola “con su cuerpo y su alma a la gloria del cielo”: así Dios le ha comunicado aquello mismo de lo cual la Resurrección de Cristo era promesa y prenda para todo creyente. El dogma de la Asunción por tanto, habla de nuestro propio futuro y señala el objeto de nuestra esperanza, esperanza ya cumplida en María⁴².

En la Declaración Anglicano-Católica se afirma a este respecto: “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 duda, sólo puede ser entendida a la luz de las Escrituras”⁴³. Es impresionante la convergencia en la fe. Estoy convencido de que lo que nos separa a este respecto en relación a la Virgen María es la distinta vivencia religiosa cultural alimentada por los acontecimientos de la historia.

5.3.2. La Inmaculada Concepción

El final reenvía al principio, de este modo, el destino último de María invita a considerar la primera fase de su existencia. En el diálogo entre católicos y protestantes, esta doctrina de la Inmaculada plantea más dificultades que la doctrina de la Asunción. Para los protestantes se ve como objeción el hecho de que esta doctrina contradice la revelación del Evangelio según la cual Dios ha venido a visitar a los pecadores: la criatura humana no es agraciada por ser amable, sino que es amable por ser agraciada. Por tanto la doctrina de la Encarnación del Hijo de Dios no implica que María haya sido preservada del pecado desde el principio; es necesario sostener que, incluso como Madre del Salvador, ella ha sido marcada por el pecado original. Por ello, las dificultades sobre el dogma no consisten sólo en que no esté atestiguada en la Revelación, sino de que su motivación fundamental parece estar en contradicción con la Revelación.

42 Cf. *LES DOMBES*, II.- 262-265.

43 *SEATTLE*, 58.

Los católicos por su parte recuerdan que la doctrina sobre la Inmaculada Concepción no pone en duda la pertenencia de María a la condición de toda criatura llamada a la salvación: es necesario comprender que María misma ha sido “rescatada” al haber sido preservada del pecado original; y esta preservación lo ha sido desde el momento de su concepción, ya que el cuerpo de Jesús no habría podido nacer de una carne marcada por el pecado; asimismo la Inmaculada Concepción se ha entendido como la marca de una santidad que, otorgada a María de forma absolutamente gratuita y haciendo de ella una mujer “llena de gracia”, le permitiría pronunciar un día el *fiat* de la Anunciación.

En el diálogo ecuménico se ha buscado elementos de consenso respecto a la realidad misma que expresa el dogma. Son los siguientes: 1.- Las diversas Iglesias comparten de hecho la misma preocupación por honrar sin reservas la soberanía de Cristo, sea recordando que María tiene también necesidad de ser salvada (como toda criatura), sea subrayando que la Inmaculada Concepción no debe ser comprendida sino en referencia al misterio de la Encarnación; 2.- todas las posiciones de las Iglesias se enraizan en una teología de la gracia: la Reforma Protestante insiste legítimamente sobre la iniciativa absoluta de Dios en el don de la gracia (*sola gratia*); la doctrina católica de la Inmaculada Concepción debe ser comprendida también a partir de la *sola gratia*, pues la Inmaculada Concepción no está ligada a los méritos personales de María, sino que toda entera es obra de Dios, que ha preservado a María de toda falta, desde su concepción, para disponerla a ser un día la Madre de su Hijo. Por supuesto, unos y otros afirman que ha vivido la condición humana, y ello implica el progreso, el descubrimiento, la aflicción, la debilidad y los límites⁴⁴.

En el diálogo anglicano-católico se afirma: “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 las enseñanzas de las Escrituras y sólo puede ser entendido a la luz de las Escrituras”⁴⁵. Llegan a afirmar incluso: “Hemos acordado en común que la enseñanza sobre María en las dos definiciones de 1854 y 1950, entendidas desde el 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”⁴⁶.

44 Cf. *LES COMBES*, II.- 266-272.

45 *SEATTLE*, 59.

46 *SEATTLE*, 60.

No obstante se mantienen y permanecen divergencias. Para la Reforma, el don de Dios a María precede seguramente al momento del *fiat*, pero no es teológicamente necesario llegar, a partir de eso, hasta la afirmación de una santidad que habría sido comunicada a María desde su misma concepción; esta afirmación, además, no tiene fundamento bíblico. ¿Cómo podría haber sido María tocada por la gracia si ella anteriormente no hubiera tenido la experiencia del pecado? La doctrina de la Inmaculada Concepción siempre tiene el riesgo de arrancar a María del común de la condición humana.

Sin embargo, la doctrina católica de la Inmaculada Concepción, sostiene con respecto a María que la gracia redentora la ha alcanzado desde el primer instante de su existencia. Aunque no esté atestiguado formalmente en la Escritura, se comprende a luz del designio de Dios en la historia de salvación. Es necesario decir que María, aunque perteneciendo totalmente a nuestra humanidad, ha sido desde el primer instante preservada de todo pecado –y esto por pura gracia, porque estaba llamada a llegar a ser un día la Madre del Salvador-. La doctrina de la Inmaculada significa que la santidad de Cristo ha sido anticipadamente concedida a la mujer que debía un día llevarle en su cuerpo: María es santa desde el primer instante porque se beneficia, anticipadamente de la santidad comunicada por el Hijo. Por ello, lejos de sustraerla de la condición humana, ha restaurado en ella la verdadera humanidad, que es en definitiva nuestra vocación.

Termina afirmando el documento de *Les Dombes* algo importante desde el punto de vista ecuménico: “Estas divergencias no perjudican a nuestra comunión en una misma fe en Cristo. Estamos convencidos de que estas afirmaciones concernientes a la existencia de la Virgen –desde su inicio a su fin – deben estar siempre orientadas a la comprensión de la persona de Cristo y de la salvación que Cristo nos ha traído”⁴⁷.

5.4. La invocación de María y de los Santos

El VII Concilio Ecuménico (Nicea II, 787) había distinguido ya la veneración legítima a las imágenes de los santos (*dulia*) de la adoración (*latría*) prohibida para ellos, puesto que se reserva únicamente a Dios. Por ello, según la antigua tradición, siempre rigurosamente hablando, no se reza a María, ni a los santos, puesto que la oración, forma de adoración y acto de latría, sólo

47 *LES DOMBES*, II.- 275.

puede dirigirse a Dios; sin embargo, un uso amplio, aunque teológicamente impropio, ha difundido la expresión “oración a María” y a los santos.

El contencioso entre católicos y protestantes permanece en lo tocante a la cuestión de la oración a María como oración por María, es decir, la invocación dirigida a María para que interceda en nuestro favor ante Dios. Sin embargo, el término veneración expresan el honor que como tal se debe a María: se trata de alabar a Dios por y con María, de proclamar en ella la obra de Dios y de dar gracias a Dios por su ejemplar respuesta.

Por ello es necesario examinar la cuestión de la legitimidad de la oración de intercesión dirigida a María y a los santos. Para los católicos, no puede ser sino una oración transmitida a Dios, quien es el único que puede responderla y atenderla de buen grado. Por supuesto, reconocen que la devoción mariana a menudo ha dado lugar a excesos en la piedad; todo ello ha podido hacer creer que María era considerada en la fe católica como una verdadera diosa, aunque eso está totalmente ausente del magisterio. Los Reformadores rechazan toda petición de intercesión dirigida a María, que supondría en ella un papel de instrumento eficaz en la economía de salvación o una cooperación por su parte. Protestantes y católicos están de acuerdo en reconocer que es necesario con las Escrituras, venerar, es decir, amar, respetar, honrar a la Virgen María y alabar a Dios por ella. También están de acuerdo en que es necesario imitarla. Divergen en cuanto a su invocación: la tradición protestante niega a María todo papel de intercesión, mientras que los católicos se confían a su intercesión maternal y comúnmente le dicen: “ruega por nosotros, pecadores”; los fieles católicos piden a María y a los santos que “recen por nosotros”, ellos los invocan para pedir su intercesión⁴⁸.

La Declaración de *Seattle* afirma con rotundidad: “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” “No consideramos la práctica de pedir a María y a los santos que recen por nosotros, algo que sea un obstáculo para nuestra comunión”⁴⁹.

48 Cf. *LES DOMBES*, II.- 276-288.

49 *SEATTLE*, 72 y 75.

6. LLAMADA A LA CONVERSIÓN

El Documento de *Les Dombes* termina con una llamada a la conversión tan necesaria en las Iglesias. Porque, aunque se haya llegado a un acercamiento en puntos muy importantes y sensibles, sin la conversión de los fieles, de toda la Iglesia, difícilmente se podrá llegar a la unidad tan deseada por el mismo Señor.

Respecto a los **católicos** se pide que “sería muy deseable que renuncien a toda ‘mariología’ considerada como un capítulo aislado de la teología y centrado exclusivamente en la persona de María, para recuperar una auténtica ‘teología mariana’ integrada en el misterio de Cristo y de la Iglesia”⁵⁰. Igualmente se afirma que la proclamación de los dogmas de la Inmaculada Concepción y la Asunción de la Virgen, conciernen únicamente a la Iglesia Católica Romana, que los ha formulado; en relación al principio de la “jerarquía de verdades”, reconocer que estos dogmas, puesto que no pertenecían a la expresión común de la fe en el momento de las separaciones, no pueden obligar a los otros cristianos. Son afirmaciones de la fe, no secundarias, sino segundas respecto al núcleo de la fe.

Por ello se pide lo siguiente: “La Iglesia Católica no haría de la aceptación de estos dogmas una condición para la plena comunión entre Iglesias: únicamente pediría respetar el contenido de dichos dogmas y no juzgarlos como contrarios al Evangelio o a la fe, sino considerarlos como consecuencias libres y legítimas de una reflexión de la conciencia católica sobre la coherencia de la fe”⁵¹.

Igualmente se procede respecto a la virginidad perpetua de María, planteando la cuestión de que no se obligue a aceptar este hecho como necesario para una plena comunión, ya que permanece lo esencial. Respecto a la devoción mariana, se pide que se evite el exceso, centrándose en lo prioritario. Toda la actividad de la Iglesia debe favorecer este espíritu de acuerdo con la Escritura y la Tradición, que recoge el Concilio Vaticano II⁵².

También se pide una conversión **protestante**. Ello lleva a reconocer que un hermano en Jesucristo puede tener piedad mariana, sin que eso suponga una

50 *LES DOMBES*, II.- 294.

51 *LES DOMBES*, II.- 298.

52 Cf. *LES DOMBES*, II.- 291-314.

merma en la comunión de fe. Igualmente se invita a sondear juntos las Escrituras con vistas a determinar el lugar de María en la historia de la salvación. Así, los protestantes son invitados a salir de su prudente reserva y devolver a María su verdadero lugar en la inteligencia de la fe y en la oración de la Iglesia.

Sabemos y aceptamos que todo está recapitulado en Cristo, ya no hay vacío que llenar entre Dios y nosotros. Sin embargo somos incorporados a la larga cadena de creyentes, testigos de todos los tiempos, que constituyen junto con nosotros la comunión de los santos. María, a pesar del lugar que ocupa en cuanto Madre de Cristo, no puede ser separada de esta comunión, ésta debe ser nuestra primera y verdadera devoción. Igualmente debemos ver nuestra comprensión del papel y del lugar de María; si la gracia es siempre primera, exige cada vez una respuesta, la respuesta del amor al amor. En la medida que toda ambigüedad referente a la salvación por la gracia operada sólo por Cristo sea superada, los protestantes podrían encontrar un sentido a la cooperación; podrían, siguiendo a los Reformadores, ver en María, Madre del Señor, aquella que, por su sola respuesta activa, ha “cooperado” a la salvación.

Respecto a los dogmas recientes afirman: “Si los protestantes del Grupo de *Les Dombes* no pueden recibir la Inmaculada Concepción ni la Asunción de María como pertenecientes a la fe de la Iglesia, en concreto porque estos dogmas no están atestiguados por la Escritura; sin embargo, son sensibles a su valor simbólico y aceptan que sus hermanos católicos los consideren como dogmas de fe... la interpretación de dichos dogmas no implica nada que sea contrario al anuncio evangélico. En este sentido estos dogmas no engendran divergencias separadoras. Los protestantes del Grupo consideran que una vuelta a la plena comunión que mantuviera de cada lado una libertad respetuosa de las posiciones del interlocutor, es plenamente factible”⁵³.

En cuanto a la virginidad perpetua de María, consideran que cualesquiera que sean las dificultades, no renuncian a considerar a María como la Virgen por excelencia, título que le conviene siempre en virtud de la concepción virginal de Jesús. También los protestantes tienen todavía pendiente el conceder un verdadero lugar, doctrinal y litúrgico a María en el misterio de la salvación y en la comunión de los santos⁵⁴.

53 *LES DOMBES*, II.- 326.

54 Cf. *LES DOMBES*, II.- 327-333.

7. AFIRMACIONES COMUNES

Llegados a este punto nos preguntamos si tanto la Declaración de *Seattle* como el Documento de *Les Dombes*, llegaron a unas afirmaciones comunes. El Grupo de *Les Dombes*, después de todo este estudio común, lo hace en forma de conclusión, diciendo lo siguiente:

“No consideramos más como separadoras las divergencias detalladas. No encontramos al finalizar nuestra reflexión – histórica, bíblica y doctrinal-incompatibilidades irreductibles, a pesar de las reales divergencias teológicas y prácticas. Lo que nos trasmite el símbolo de la fe es unánimemente recibido: enseña que Jesús ‘concebido del Espíritu Santo ha nacido de la Virgen María’. Hemos recibido también el testimonio de la Escritura. Hemos considerado a María en el conjunto del desarrollo de la vida de Cristo en su Cuerpo que es la Iglesia. Esta consideración es legítima, puesto que está fundada en el artículo de fe inserto en el símbolo de los Apóstoles bajo el nombre “comuni3n de los Santos”⁵⁵. Quizá la resistencia está en el orden de la afectividad, secularmente alimentado por inacabables controversias sobre María. Pero, “nada en María permite hacer de ella el símbolo de lo que nos separa”⁵⁶.

Igualmente la Declaración de *Seattle*, llega, al final del documento, a unas afirmaciones comunes. Dice: “Juntos afirmamos: 1.- La ense3anza 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. 2.- En vista de su vocaci3n 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. 3.- La ense3anza sobre María en las dos definiciones de la Asunci3n y la Inmaculada Concepci3n, entendidas dentro del patr3n bíblico de esperanza y gracia, puede afirmarse como consonante con la ense3anza de las Escrituras y las antiguas tradiciones comunes. 4.- 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. 5.- 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 divisi3n entre nuestras comuniones”⁵⁷.

55 *LES DOMBES*, II.- 335.

56 *LES DOMBES*, II.- 336.

57 *SEATTLE*, 78.

8. CONCLUSIÓN A PARTIR DE ESTOS DOCUMENTOS

Debo reconocer que me ha dado una gran alegría trabajar estos documentos ecuménicos, como son la Declaración de *Seattle*, que recoge el trabajo de la Comisión Internacional Anglicana-Católica Romana, y el Documento de *Les Dombes* que presenta el trabajo del Grupo de reflexión católico-protestante; ambos documentos han centrado su trabajo en María. Y digo que me ha dado una enorme alegría por el hecho de constatar que no estamos tan lejos, en este caso, en cuanto a la persona y papel de María nuestra Madre.

La Declaración de *Seattle* se nos presenta como un trabajo donde la convergencia respecto a la figura de María aparece más clara y nítida; parece que estamos de acuerdo en lo esencial, siendo las diferencias cuestión de interpretaciones distintas debidas al desarrollo histórico de las distintas Iglesias. Respecto al documento de *Les Dombes*, debo reconocer que es un gran trabajo de reflexión en la verdad y el respeto mutuo, con el intento de ir a las cuestiones que nos unen y también a las que nos separan, intentando ver la convergencia y la divergencia, con la llamada a la conversión eclesial para superar lo que nos separa.

Tengo que valorar en estos documentos el esfuerzo por ir a las fuentes. La profundización sin límites en la Escritura para descubrir en ella la persona de María, así como su significado y rol en el misterio de salvación, es un esfuerzo loable. Igualmente el acercarse a la Tradición de los Padres nos ha hecho comprender toda la evolución eclesial del papel de María en el misterio de Cristo. De la misma manera hay que valorar el acercamiento a la historia común y también a la distinta historia vivida por las Iglesias después de la separación, y que explica en gran medida el papel actual de María en la devoción de los cristianos.

Está claro que los dogmas de la antigüedad, como son la maternidad divina de María y la virginidad de la Madre del Señor, son unánimemente aceptados, con el matiz de la virginidad perpetua que produce cierto recelo por el problema exegético que conlleva. De la misma manera, el dogma moderno de la Asunción de María, se reconoce que ha estado presente en la Iglesia durante siglos, aunque su aceptación ha tenido distintos matices tanto en la Iglesia Católica como en las Confesiones Protestantes y en la Comunión Anglicana; está de fondo el tema de qué se entiende por Asunción y, por supuesto, la autoridad para la definición del dogma, ya que se ha hecho después de la

separación de las Iglesias. Mayor problema presenta el dogma de la Inmaculada Concepción ya que está de fondo el tema de la gracia y la libertad humana, así como la universalidad de la redención. Finalmente se plantea también el tema de la cooperación de María, al igual que su intercesión a favor de los hombres. Todo esto parece cuestionar la auténtica soberanía del Cristo el Hijo de Dios respecto a la gracia y salvación.

Pienso que en cada punto, la postura de los teólogos católicos ha quedado clara, y he intentado destacarla junto a la postura de los anglicanos y protestantes. Pero quisiera centrarme en algunas cuestiones que me parecen importantes, en cuanto han salido en los diálogos ecuménicos que hemos estudiado.

8.1. Respecto a los dogmas modernos de la Inmaculada Concepción y de la Asunción de la Virgen, una de las dificultades que presentan nuestros hermanos separados es que **no está recogido explícitamente en las Escrituras.**

Una de las afirmaciones que tenemos que tener claras, es que la verdad cristiana tiene caracteres de unidad compacta; y si es una unidad compacta lleva a que cuando nos acercamos a un aspecto concreto de la verdad cristiana, que es una verdad parcial, ésta nos lleva al todo de la verdad cristiana. En estos dogmas estamos afirmando una verdad sobre María. Pero, ¿hay continuidad entre la María que presenta el Nuevo Testamento y la que afirmamos en estos dogmas? ¿Hay coherencia interna entre las verdades sobre María, y, por supuesto, coherencia con el núcleo fundamental de la fe?

Cuando vamos al Nuevo Testamento nos encontramos con unos pocos datos sobre ella: se llama María; es de Nazaret; judía; desposada y casada con José; tiene otros familiares. Y no sabemos muchos más datos. Pero María es la madre de Jesús; y desde la fe sabemos que Jesús es el Hijo de Dios. Por tanto es la madre del Hijo de Dios, y esto nos da una dimensión nueva e infinita: si es madre del Hijo de Dios, es por ello madre virgen, ya que de lo contrario no sería Jesús Hijo de Dios, sino de un hombre. Entonces, todo lo que conocemos y atribuimos a Jesús el Hijo de Dios, afecta a María su madre. Por tanto hay una continuidad: María es la misma que aparece en los evangelios; pero también una discontinuidad: al ser la Madre del Hijo de Dios, la Madre de Dios, aumenta la comprensión de la Iglesia sobre ella, ya que ha habido una ampliación del conocimiento. Hay una continuidad básica entre la fe bíblica y la fe eclesial: que habla de madre y virgen. Pero a la

vez hay discontinuidad: aparece la novedad histórica en el conocimiento de María. Respecto a María hay un *sensus fidei* y un *fides ecclesiae*, un consenso eclesial que lleva a la Sagrada Escritura y saca de ella una profundización de sentido que sólo la Iglesia puede hacer. Este es el sentido profundo de la afirmación que hace la Iglesia sobre los dogmas afirmando que es doctrina revelada. Por ello vemos normal que la Declaración de *Seattle* afirme en común sobre la enseñanza de que Dios ha tomado a la Virgen María en la plenitud de su persona a la gloria divina: “declarar su consistencia con la Escritura y que sólo puede ser entendida a la luz de las Escrituras”⁵⁸. Por tanto, los dogmas marianos forman parte de esa realidad compacta que es la unidad de la fe de la Iglesia.

Es importante tener en cuenta aquí las vías de acceso a María. Porque la pregunta que surge en los hermanos separados y en tantos otros es la siguiente: ¿En virtud de qué la Iglesia puede permitirse el lujo de afirmar algo de María que en una primera mirada no aparece? Es que para acceder a María existen tres vías, y la Iglesia las usa las tres: 1.- La *via veritatis*, es la búsqueda de la verdad de María: ¿Quién es ésta y cuál ha sido su camino desde el origen hasta el final? Por eso la Iglesia siempre se ha preguntado por el ser y el papel de María en la historia de la salvación. 2.- *via amoris* (o *via affectu*): el afecto, la devoción, el amor a la Madre de Jesús, que va parejo al amor al mismo Señor, hace que la Iglesia busque y rebusque sobre María; sin esta vía no entenderíamos el interés de la Iglesia por María. 3.- *via pulchritudinis*, es la vía de la belleza; buscando la belleza de María estamos contemplando la belleza de Dios, del Creador. Es la vía que se está profundizando mucho en los últimos tiempos; María como obra bella de Dios⁵⁹.

8.2. Otra de las objeciones que presentan los hermanos separados es que si la realidad que expresa la Inmaculada Concepción y la Asunción de la Virgen pertenece a la fe, **¿por qué se ha tardado tanto tiempo para definir esta verdad?** La respuesta la podemos vislumbrar por medio de la teoría teológica que nos dice que en la historia existen “horizontes de comprensión”. Es decir, cuando se definieron los dogmas de la antigüedad, la maternidad divina y la virginidad de María, el horizonte de comprensión

58 SEATTLE, 58.

59 Cf. J. L. CABRIA ORTEGA, *Apuntes para una espiritualidad en clave de Inmaculada (Reflexiones con motivo del 150º Aniversario del Dogma de la Inmaculada Concepción de María y de Lourdes)* en *Lumen* 54 (2005), 293-358.

en la Iglesia era cristológico y trinitario; lo que importaba era el ser de Dios y el ser de Cristo. Por eso los dogmas que definen la realidad de la maternidad y virginidad de María, lo que hacen en definitiva es definir el ser de Dios Trinidad y el ser de Cristo el Señor. Afirmar a María era afirmar a Jesús y a Dios. Mientras no se aclarase esto, no se podría aclarar la realidad de María. La Iglesia necesitaba afirmar las verdades cristológicas, y al mismo tiempo tenía necesidad de defender estas verdades frente a las herejías que las negaban o distorsionaban.

Hoy, en este tiempo, el horizonte de comprensión es distinto, ha cambiado. El tema dominante en los siglos XVIII y XIX era el antropológico, precisamente por la polémica con los protestantes: ¿qué o quién es el hombre? ¿Cuál es el destino del hombre? La Iglesia tiene necesidad de buscar la identidad del hombre y descubrir su grandeza para descubrir y alabar la grandeza de Dios; es un horizonte antropológico: el hombre es tan grande que no podemos dejar de dar gloria a Dios. Al mismo tiempo está la exigencia de reaccionar frente a desviaciones en el ámbito de la antropología teológica: la concepción del hombre y su redención; está de fondo la idea del hombre como fautor de su salvación, tan propio de la modernidad, unido al pesimismo antropológico que ve al hombre incapaz de salvación. Pues bien, frente a este horizonte de comprensión sobre el hombre, los dogmas representan en este momento una respuesta desde la fe: la Inmaculada Concepción viene a decir que la salvación no viene del hombre, sino que viene anticipadamente de Dios: la gracia es lo primero en la salvación; igualmente frente al pesimismo en la concepción del hombre, la Asunción representa el optimismo en el destino del hombre, llamado a participar de la vida divina. Por eso los dogmas no son otra cosa que la glorificación de Dios, y así lo expresan las bulas *Ineffabilis Deus* sobre la Inmaculada Concepción, que empieza diciendo: “En honor de la santa e indivisa Trinidad...” y *Munificentissimus Deus* sobre la Asunción que comienza afirmando: “Para gloria de Dios omnipotente...” Por lo tanto, los dogmas marianos tienen como finalidad primera la gloria de Dios que ha hecho grandes obras en María. Los dogmas hablan más del hombre que de Dios, pero en el fondo están hablando de Dios, revelado en Cristo; el Dios que actúa en los hombres, a favor de los hombres. En estos dogmas marianos, María sigue siendo humana, pero tocada por lo divino. Por eso damos gloria a Dios.

8.3. La autoridad

Es importante tener presente que detrás de las objeciones de los hermanos separados, tanto luteranos, como anglicanos y también los ortodoxos, respecto a los dogmas de la Inmaculada Concepción y de la Asunción, no está tanto el contenido del dogma, que con diferencias y matices se terminan asumiendo, ya que la realidad que expresan se viene aceptando desde la antigüedad por las distintas Iglesias, aunque en distinto grado. Lo que está de fondo obstaculizando la aceptación plena es el tema de la autoridad del Papa para definir estos dogmas; incluso lo han expresado explícitamente al decir que se ha hecho por el Papa sin la autoridad de un concilio. Por tanto hay que distinguir las cuestiones: una cosa es que no se acepte el contenido del dogma, algo que no parece ocurrir, después de estudiar el contenido de los documentos de diálogo, y otra cosa es que lo que no se acepte es la formalidad de la definición de dichos dogmas ya que han sido definidos por el Papa de la Iglesia Católica. Tengo la impresión, después de este estudio, que el qué de los dogmas se puede asumir por los hermanos separados, pero no tanto el cómo de la definición.

8.4. La Inmaculada Concepción.

Como hemos visto en la historia elaborada conjuntamente en los documentos, la Inmaculada Concepción de María ha tenido una trayectoria no fácil. Es impresionante que desde la antigüedad el *sensus fidei* del pueblo cristiano la ha visto como la “toda santa”, como la pura; sin embargo ha sido en el siglo XIX cuando se produce la definición dogmática. Ya hemos explicado antes la razón desde la teoría teológica de los “horizontes de comprensión”. Cuando la Iglesia se pregunta por María, utiliza lo que hemos denominado las vías de acceso a María; estas vías le hacen preguntarse por el origen de María: si María es la toda santa, ¿desde cuándo es santa María? La *via veritatis* le hace preguntar por el origen de esta santidad, igual la *via amoris*, desde la piedad y el cariño por la Madre del Señor, así como la *via pulchritudinis*, le hace descubrir desde qué momento empieza esta belleza obra de la gracia de Dios.

Por ello, la Iglesia va a la Escritura y hace una lectura sapiencial de los datos que en ella aparecen; todo es una obra colectiva, eclesial. Por supuesto, hay que volver a recordar que la pregunta por el origen de María (así como por el final), aparece cuando está resuelta la pregunta por Cristo. La Iglesia se pregunta qué descubre en ella en el orden salvífico: María es la garantía de la encarnación del Santo; si llevó en su seno al Santo, y además la carne del Santo es de su carne, esta carne de María tiene que ser santa, ¿desde cuándo?

El 8 de Diciembre de 1854, el Papa Pío IX, recogiendo la fe de la Iglesia que desde siempre se ha dirigido a María como la sin mancha, como la Inmaculada, haciendo realidad el principio *lex orando, lex credendi*, lo que la Iglesia ora es lo que la Iglesia cree, “en honor de la Santa e indivisa Trinidad, para honra y decoro de la Virgen Madre de Dios... proclamamos y definimos: que la doctrina según la cual la bienaventurada Virgen María, en el primer instante de su concepción, fue preservada incólume de toda mancha de pecado de origen, debido a un especialísimo privilegio de la gracia de Dios omnipotente, con vistas a los méritos de Jesucristo, Salvador del género humano, ha sido revelada por Dios...”⁶⁰. Vemos que el sujeto es María, la cual desde el primer instante de su existencia, desde el momento de la concepción, por gracia especialísima de Dios (no como excepción a la ley), y además en vistas a los méritos de Cristo, Salvador del género humano (ella por tanto es también salvada), ha sido preservada del pecado de origen. Por tanto la definición deja claro que María es humana, y que el pecado original se habría realizado en ella, lo mismo que los demás humanos, si Dios no la hubiera preservado del mismo, y además por los méritos de Cristo: por tanto María se beneficia como todos los hombres, de la redención de Cristo. Y además la definición declara que esta doctrina “ha sido revelada por Dios”; es decir, que no es simplemente una consecuencia teológica de un principio, sino que es una revelación de Dios que está presente en la Escritura y en la Tradición.

Sabemos que con la definición dogmática no se acaba todo, sino que se abre el debate sobre la comprensión del dogma, teniendo de fondo el *sensus fidei* del pueblo cristiano que entendía mal que la Madre del Redentor estuviese alguna vez sometida al pecado; no entraba en la comprensión cristiana que el que naciera sin pecado, Cristo el Señor, estuviera sometido al pecado al estarlo su Madre. El problema teológico que plantea la Inmaculada Concepción de María se resume en lo siguiente: 1.- Ámbito soteriológico: se afirma desde la revelación y la fe, la absoluta redención de Cristo por todos. Si María no tiene pecado original, esta redención no alcanzaría a todos. 2.- Para que la redención fuese absoluta, tendría que haber un pecado que redimir. 3.- lo más grave es que aceptar una excepción en María a la hora de contraer el pecado, del cual participa la humanidad entera, supondría situar a María fuera del género

60 Pío IX, *Ineffabilis Deus*, (DS 2803)

humano; sería como situarla en la esfera divina. Y aquí se juega una realidad esencial: el ser o no ser de Cristo: si María no participa de la condición de la humanidad, Cristo no se habría encarnado realmente, la Encarnación queda entredicha. Por ello los protestantes tienen tanto reparo en este tema de la Inmaculada.

Como vemos, el problema de fondo es la relación entre el pecado y la gracia; y además tengamos en cuenta la universalidad del pecado y de la gracia. Aquí tenemos que aplicar las tres vías de acceso a María. En esa búsqueda de solución, la tesis franciscana de la “*preservatio*” ha sido acertada. El dogma dice que María ha sido preservada del pecado de origen. ¿Qué significa esto? Tengamos en cuenta que todo hombre que nace lo hace participando del pecado de origen, y después viene la gracia que lo redime, lo rescata de ese pecado que le aleja de Dios; esto es lo que llamaríamos la secuencia temporal: pecado-gracia. Pero la realidad en la historia de salvación no es así, sino que lo primero es la gracia; nunca puede ser lo primero el pecado, ya que Dios “*todo lo hizo bueno*”. Lo primero es la gracia y después viene el pecado. Por eso la secuencia teológica es: gracia-pecado-gracia. Nacemos en el ámbito de la gracia, no nacemos corrompidos, sino en la gracia. Lo primero es la gracia, después viene la solidaridad con el pecado de Adán, y finalmente viene la gracia de la redención, que nos vuelve a restaurar en la gracia. María nace en la gracia de Dios, que es lo primero y de lo cual participa toda la humanidad; después tendría que participar de la solidaridad del pecado, como todo hombre; y aquí es donde interviene Dios “*preservándola*” del pecado, pero en virtud de los méritos de Cristo; es decir, que la Redención de Cristo, que es para todos, ya opera en ella desde el principio en forma de preservación. Por lo tanto, el pecado no la roza, ya que va a ser la Madre del Redentor.

Y todo ello es porque es la Madre. No es madre porque es inmaculada, sino que es inmaculada porque es madre; lo fundamental es la maternidad divina de María; todo lo demás es exigido por lo primero. Por ello María es la “*llena de gracia*”. Todos nacemos en gracia y podemos decir no a Dios; María es la llena de gracia para decir que sí; podría decir no, ya que de lo contrario no sería libre, sería algo determinado; pero la gracia le ayuda a decir sí siempre a Dios. Por ello es la “*sin pecado*”, recibe una gracia plena no mediatizada por pecado alguno.

Y es desde el primer instante de su concepción por singular gracia y privilegio de Dios. Por tanto es obra de Dios, no es autosalvación: María sigue siendo también salvada. En María se ha roto la ley humana en la sucesión histórica del pecado. Así se convierte María en prototipo del redimido. Esta gracia recibida en María no depende de respuesta alguna, la precede; sólo procede de lo alto; sólo de Dios viene la iniciativa. Y solo por esto merece la pena el dogma: nos recuerda que procede de Dios sin necesidad de pecado. Y por supuesto, la salvación es obra de Dios, pero reclama la respuesta libre del hombre. María, con su respuesta está “colaborando” a la gracia de Dios.

Pienso que todas las dificultades expresadas por nuestros hermanos protestantes y anglicanos sobre este tema de la Inmaculada y de la cooperación de María, encuentran aquí su explicación en todo lo que hemos expresado: 1.- La gracia es lo primero, 2.- María es redimida como los demás hombres, en este caso siendo “preservada”, 3.- La redención universal de Cristo alcanza también a María ya que la preservación del pecado es por los méritos de Cristo; 4.- María responde libremente a la gracia, que ha recibido para decir sí, de esta forma “colabora”: la gracia es el don que se recibe; para que sea don tiene que ser aceptado; la aceptación no tiene nada que ver con la iniciativa del don que siempre será de Dios.

8.5. La Asunción de María

Este dogma no ha encontrado tanta dificultad como el de la Inmaculada, porque está más aceptado desde la antigüedad en el pueblo cristiano. La Iglesia lo define el 1 de Noviembre (Festividad de todos los Santos) de 1950 por el Papa Pío XII. Viene a decir que María “tras el término del curso terreno de su vida, fue asunta en cuerpo y alma a la gloria celestial”. Así como la Ascensión del Señor expresa que lo humano de Cristo sube a Dios: es la humanidad redimida en Cristo, la Asunción expresa que María participa también de esa redención, es el prototipo de la humanidad redimida. Esta afirmación de fe es consecuencia lógica de la Inmaculada: si María no conoce el pecado, tampoco puede conocer la corrupción del pecado. La Iglesia reconoce en María la participación de la humanidad en la gloria de Dios, a la que todos, desde la eternidad, estamos llamados.

El tema que plantea el dogma es que es asunta en “cuerpo y alma”. ¿Qué significa el cuerpo? ¿Significa que no murió, que no conoció la corrupción? La definición no habla de si murió o no. Si alguien plantease la posibilidad de que

María no conociese la muerte, la sacaría de la condición humana, y además si Cristo el Señor conoció la muerte, ¿por qué María no iba a conocerla? El tema del cuerpo es mucho más profundo que lo que aparece a primera vista; ¿acaso es solo biología? San Pablo habla del cuerpo “*pneumatikós*” el cuerpo espiritual; el cuerpo tiene que ver con la “carne” y la carne no es sólo lo físico sino que es lo que da continuidad e identidad a la persona. Cuando el dogma habla de asunción en cuerpo y alma, nos está diciendo que la asunta es María, la misma que vivió en Nazaret, la Madre de Jesús, la que proclamamos Inmaculada y que ahora está en la gloria de Dios.

Es una glorificación ya realizada, no es una canonización. En ella se da cumplimiento las promesas de Cristo el Señor; por tanto no hay que verlo tanto como un final biológico, sino teológico. Debemos alegrarnos porque tenemos junto a Dios a la Madre que tanto queremos. Como hemos visto, los hermanos protestantes y anglicanos no tienen prácticamente dificultad en admitir esta verdad de fe; la dificultad está, como ya hemos reseñado, en la autoridad de quien la ha definido.

8.6. La virginidad perpetua

Como hemos visto en el estudio de los documentos, nuestros hermanos protestantes y anglicanos tienen problemas en aceptar, no tanto la virginidad de María en la encarnación, sino la virginidad perpetua de María. No aceptar la virginidad de María en su maternidad, sería no aceptar que el Hijo de Dios se encarnase. El símbolo de la fe nos dice que “por obra del Espíritu Santo se encarnó de María la Virgen”. Si se negase la virginidad de María en la Encarnación, Jesús sería hijo de un hombre, no Hijo de Dios. Por ello, nadie tiene problemas en aceptar esta realidad que está plenamente atestiguada en la Escritura. La concepción virginal es necesaria para entender que el padre es Dios y no José. La concepción virginal aparece unánimemente en la Escritura, los Padres y el Magisterio.

El problema se plantea en la virginidad perpetua de María, sobre todo por la poca base bíblica que tiene. Lo que aparece originalmente es el nacimiento virginal, y aparece como adjetivo; lo sustantivo es el nacimiento; lo adjetivo es lo virginal. El problema es cuando hemos hecho de lo virginal lo sustantivo; por eso se ha pasado a una virginidad *ante partum, in partu, post partum*; ¿tiene todo el mismo valor? Lo importante es lo sustantivo: el qué: la concepción, el nacimiento; el cómo es el adjetivo: virginal. Tenemos que decir que sabemos el qué, desconocemos el cómo.

Esta fórmula aparece a partir del siglo IV (370). Tengamos que todo esto se mueve en el ámbito de la perspectiva de fe, no de la biología. Por ello, la virginidad tiene valor teológico diverso: 1.- Concepción virginal (*ante partum*) es el de mayor valor porque compromete la Encarnación del Hijo de Dios; 2.- Nacimiento (*in partu*): la afirmación de que lo que nace es santo y supone un nacimiento virginal. Hay teorías para explicar esto pero bastante discutidas; se ha hecho de una afirmación teológica una afirmación física; hay que interpretar la virginidad desde la maternidad: no es un parto cualquiera, es el Cristo; 3.- Vida (*post partum*): es la sabiduría espiritual que hace leer al pueblo de Dios la vida de María desde este clave.

Esta virginidad perpetua es la que niegan los hermanos protestantes y anglicanos porque no está atestiguada en la Escritura; algunos lo único que hacen es afirmar que María es la virgen, pero sin más. Hay un problema exegético: los hermanos de Jesús: 1.- Los evangelios nos hablan de los hermanos y hermanas de Jesús, donde hay una mezcla con primos a quienes se llama hermanos y no hay claridad; 2.- Nunca los hermanos de Jesús son hijos de María; aquí hay un argumento de silencio que es importante: así como se dice de Jesús que es hijo de María, ¿por qué no se dice de los hermanos de Jesús que son hijos de María? La exégesis se apoya en San Jerónimo quien admite la posibilidad de que *adelphos* (hermanos) sea pariente. De todas formas, salvo Tertuliano (por razones de su lucha contra los docetas), los Padres admiten la virginidad perpetua de María. Tendríamos que entender la virginidad perpetua desde la vocación materna de María: la consagración de su persona entera a un amor totalizante, que es su Hijo Dios.

Esta es la situación y el momento del diálogo ecuménico en torno a María nuestra Madre. Creo que es una situación en que, sin obviar los auténticos problemas que afectan a nuestra relación como cristianos en torno a la figura de María, es mucho más esperanzadora de lo que a primera vista parece. En María es mucho más lo que nos une que lo que nos separa. Por ello pensamos y esperamos que en el futuro, cuando la comunión plena entre las Iglesias sea una realidad, la Virgen María será motivo de unión de todos sus hijos.

Agustín Sánchez Pérez