

Estudio de la aportación de Juan Pablo II al ecumenismo en Mariología

Prof. en la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra

Sumario

Introducción.- 1. La dimensión ecuménica del Magisterio pontificio sobre María: a) Una aproximación bíblica al misterio de María en el "nexus mysteriorum"; b) El papel de María en la economía salvífica.- 2. La recepción de Mariología de Juan Pablo II en el ámbito ecuménico

Introducción

Como es notorio, el pontificado de Juan Pablo II se ha desarrollado en un contexto histórico, teológico y eclesial marcado por un empeño decidido por la unidad de los cristianos, un compromiso que el Papa ha ratificado personalmente en numerosas ocasiones. No podía dejar de manifestar esa preocupación por la unidad también en su magisterio mariológico. Concretamente, su enseñanza sobre la Virgen y Madre del Redentor tiene en cuenta, como trasfondo, las divergencias doctrinales entre cristianos en relación con María. El Concilio Vaticano II las tuvo presentes en la redacción del Capítulo VIII de la Const. dogm. *Lumen gentium*, como es sabido [1].

En aras de la brevedad, aquí presuponemos un conocimiento general de las posiciones protestantes, anglicana y ortodoxa en torno a María [2]. Igualmente debemos dar por supuesta una información básica sobre la *quaestio* ecuménica que plantea la mariología, como también sobre los documentos de diálogo [ciertamente pocos- que han abordado la figura de María en las últimas décadas y en distintos ámbitos [3].

Con esas acotaciones podemos acudir de modo directo al objeto propuesto. Abordamos, primero, la dimensión ecuménica de la enseñanza

mariana del reciente Pontífice (I). A continuación, trataremos de su recepción, positiva o crítica, en las Iglesias y Comunidades separadas de Roma, principalmente las procedentes de la Reforma (II).

1. La dimensión ecuménica del Magisterio pontificio sobre María

La orientación mariana del pontificado de Juan Pablo II se ha manifestado en un gran número de escritos, intervenciones y catequesis, visitas a santuarios, signos y gestos diversos, etc., que constituyen un verdadero *corpus* mariológico de dimensiones notables [4].

No obstante, el magisterio pontificio posee unas expresiones más autorizadas que otras. Lo que justifica que en estas páginas centremos la atención en la Enc. *Redemptoris Mater* (= RM, 1987). La Encíclica fue publicada en el marco del acontecimiento mariano más importante del pontificado de Juan Pablo II (el Año Santo Mariano), y representa una síntesis del pensamiento mariano del Papa en continuidad (y prolongación) con el Cap. VIII de *Lumen gentium* y con el magisterio mariológico de Pablo VI [5]. De manera general se le ha reconocido a este documento una marcada intencionalidad ecuménica [6]. En realidad, es prácticamente el único texto mariológico del Romano Pontífice que ha sido objeto de atenta lectura entre los cristianos no católicos, y que ha suscitado tomas de posición, a veces diferenciadas [7]. Junto con la Encíclica habrá que tener en cuenta también las posteriores "catequesis" marianas (= Cat.), en número de setenta, pronunciadas en las audiencias generales tenidas entre los años 1995 y 1998 [8]. Hay que señalar que Juan Pablo II ofrece en sus textos una "relectura" de la mariología católica tradicional, pero con perspectivas y contenidos novedosos que son fruto de una meditación madurada durante años.

El trasfondo ecuménico de su enseñanza no ha pasado desapercibido. Habida cuenta de la convergencia casi total de la mariología católica con la Ortodoxia (cuya tradición es reiteradamente valorada por el Papa), Juan Pablo II tiene como interlocutor implícito de su discurso principalmente al protestantismo y sus dificultades con la imagen católica de María [9]. La Reforma reconoce a María un lugar en la historia de la salvación como Madre del Señor, y paradigma eminente del seguimiento de Jesús en la fe [10]. Se ha superado en gran parte el tono polémico que ha marcado históricamente el diálogo con el catolicismo. No obstante, persisten importantes dificultades de carácter antropológico y eclesiológico (la "cooperación" de María y de la Iglesia) y escatológico (la "asunción"). El Papa toma nota de esas

diferencias (cf. RM 30; Cat. 70), que todavía mantienen fuertemente su vigencia, por ejemplo, en el documento luterano alemán de 1982, *María - Evangelische Fragen und Gesichtspunkte* [11], y en el titulado *María nostra sorella* de la Federación de Iglesias Evangélicas italianas [12]. Justamente en el diálogo católico-protestante se han producido, además, los pocos documentos ecuménicos sobre María en las últimas décadas, a saber: *El único mediador, los santos y María* (USA, 1992) [13], y el del grupo de "Les Dombes", *María en el designio de Dios y la comunión de los santos* (1997/1998) [14]. A esos materiales deben añadirse también las Declaraciones Ecuménicas de los Congresos Marianos Internacionales [15], y el reciente documento del diálogo oficial anglicano-católico de ARCIC: *María: gracia y esperanza en Cristo* [16].

Para identificar la dimensión ecuménica del magisterio de Juan Pablo II no basta acudir a los lugares en los que el Papa trata expresamente de la unidad cristiana en relación con María (por ej., RM 29-34; Cat. 70). Importa más descubrir la presencia del problema ecuménico en el arranque interior del planteamiento y de la temática desarrollada por el Papa, en lo que dice y en lo que no dice, en la inspiración interna de su aproximación a María, en la manera en que el Papa presenta la fe católica de modo que los hermanos la entiendan en su auténtico sentido según quiso el Concilio Vaticano II (cf. Cat. 10; Decr. UR 11; LG 67). Finalmente, el verdadero sentido ecuménico también se refleja en la manifestación sincera de la conciencia católica sobre María en aquellos aspectos diferenciadores que no pueden silenciarse sin faltar a la verdad y al respeto debido a los hermanos.

1. Una aproximación bíblica al misterio de María en el "nexus mysteriorum".

- Conviene señalar, en primer lugar, que el Papa no se centra en María de modo absoluto y autónomo, sino que viene siempre situada según la diversa conexión o *nexus* de su persona y misión con el fundamento de la fe cristiana (cf. Cat. 10; UR 11). En efecto, la función singular de María en el designio salvífico del Padre sólo se comprende en relación con Cristo y con la Iglesia. El Papa reitera que el misterio de María se vislumbra sólo a partir de Cristo y está toda ella referida a Cristo (cf. RM 4, 7-11). A su vez, María es testimonio de la verdad de Cristo, como ilustra el desarrollo dogmático del primer milenio. La mariología pertenece a la lógica interna de la cristología, y la autentifica. Es el misterio de Cristo el que ha generado la veneración a su Madre. Desde Pentecostés la Iglesia mira a Jesús a través de María, y a María a través de Jesús (cf. RM 26-27). El Papa subraya, además, su condición de *arquetipo* del misterio de la Iglesia, que se reconoce en ella como en un espejo, como modelo de su peregrinación en la fe -la primera "que ha creído"- y en el orden de la caridad y de la perfecta unión con Cristo (cf. RM 5, 25, 42- 47; Cat. 57-63).

Junto con la orientación que une estrechamente a María con Cristo y la Iglesia, la mariología de Juan Pablo II ofrece también una fuerte inspiración trinitaria (cf. RM 10-11; Cat. 11; LG 53). María forma parte de la profesión de fe en el misterio trinitario como Madre del Hijo, pues en ella y de ella se ha hecho carne verdadera la Palabra Eterna en quien el Padre se hace presente en la historia por medio del Espíritu (cf. RM 32). La orientación trinitaria, cristológica y eclesiológica del Papa recoge los resultados más solventes de una mariología renovada, y posee relevancia para el diálogo ecuménico.

Sobre todo, Juan Pablo II contempla el misterio de María a partir de la Escritura. Es sensible a la "sospecha" protestante sobre la mariología como constructo dogmático proyectado indebidamente sobre la Escritura. Por ello, resulta ecuménicamente significativo que el Papa interprete los textos evangélicos desde la Escritura misma, con preferencia del lenguaje bíblico sobre el técnico-dogmático, e ilustrando el dogma a partir de la estructura y nociones que emergen de la Biblia. No se trata de una aplicación mecánica del principio *sola Scriptura*, pues su lectura está iluminada por la tradición de oriente y occidente, y de manera especial por el cap. VIII de *Lumen gentium*, citado profusamente por el Papa. Las fuentes que alimentan su reflexión son principalmente la Biblia, los símbolos de fe y los Concilios de la Iglesia indivisa como hermenéutica (común con la Ortodoxia) de la Escritura a la luz de la Tradición *in sinu Ecclesiae* (cf. Cat. 1-6).

El centro de su enseñanza lo ocupa el NT. No olvida, sin embargo, la vinculación de la "hija de Sión" con el Israel del AT, su patria espiritual (cf. RM 3, 7; Cat. 12-18). El *Magnificat* canta el cumplimiento de las promesas hechas a los padres sobre el Mesías descendiente de David (cf. RM 12, 15, 27, 36; Cat. 35). María con su fe inaugura la nueva alianza, como la fe de Abrahán fue inicio de la antigua (cf. RM 14; Cat. 25). Es la "nueva Eva" que participa de la "enemistad" del linaje que vence a la serpiente maligna descendiente de la "virgen" profetizada (cf. RM 7, 11, 19, 24; Cat. 12-13; 33).

Es también ecuménicamente relevante el uso constante de los grandes conceptos *paulinos* (importantes para la exégesis protestante) a la hora de leer los textos clásicos marianos de Lucas y Juan. Así, por ejemplo, la noción de "plenitud de los tiempos" de Gal 4, 4 sirve al Papa para situar a la Madre en el designio de salvación estrechamente asociada a la misión del Hijo (cf. RM 1). Igualmente, Juan Pablo II considera la "plenitud de gracia" de Lc 1, 28 a partir de Ef 1, 3-14; y la concepción inmaculada se enraiza en el marco de la "bendición" o elección eterna y gratuita de María como Madre del Hijo de Dios (cf. RM 7-11; Cat. 19-25). La predestinación materna se ha realizado en ella desde el primer instante de su existencia de manera coherente con

la cercanía *agraciante* de Cristo, que le afecta como Madre (cf. RM 10; Cat. 19). La elección es para ella fuente de santidad originaria que se despliega "más plenamente" con la Encarnación (acogiendo así en su justo punto la tradición oriental de la *catharsis*, cf. RM 9; Cat. 20). El don de Dios, la elección del Padre, la adopción filial, la santificación del Espíritu, preceden a María en dependencia siempre del Hijo: recibe la vida de Aquel a quien da la vida, y participa de la gracia de la redención (cf. RM 10; Cat. 22, 48). De este modo, el Papa sitúa la maternidad divina de María y su concepción inmaculada en contexto de la gratuidad y de la prioridad absoluta del don divino al que responde María con la fe (cf. RM 12-19; Cat. 25).

En efecto, otro elemento ecuménico es el lugar otorgado por el Papa a la fe de María, según la idea paulina querida a la Reforma de la *obediencia de fe* (cf. Rm 1, 5; 16, 26). El saludo de Isabel en Lc 1, 45, "Dichosa tu que has creído", y la respuesta de fe de María [comparable a la de Abrahán- es un *topos* recurrente como clave de acceso a su misterio. La fe de María es **paradigma** de entrega confiada a la Palabra y al don recibido, como respuesta de obediencia total. Por eso, María es la primera creyente y discípula de Cristo que precede al pueblo en su peregrinación terrena como modelo de fe (cf. RM 12-19; 20. 26-28, 36, 42, 46; Cat. 6, 21, 25, 33, 34, etc.). Ella vive el misterio de la filiación divina de su Hijo en un camino de fe ordinaria, con luz y oscuridad (cf. RM 16-17; Cat. 40, 47). Un itinerario que para María culmina en la Cruz como despojamiento o *kénosis* de la fe, y que el Papa ilumina con el himno de Fil 2, 5-8 (cf. RM 18). Con ese texto explica también la participación de María en el misterio pascual del Hijo: su ascensión y glorificación en el cielo es la plenitud de la eficacia en ella de la única mediación de Cristo (cf. RM 41). Subraya así el carácter cristológico de su ministerio permanente de intercesión "maternal".

En síntesis, Juan Pablo II ilustra la figura de María a partir del texto bíblico y de su participación histórica por la fe en el misterio de Cristo, leyendo su vida a la luz de los grandes temas paulinos (plenitud de los tiempos, elección y predestinación, obediencia de fe, *kénosis*, participación). Todo lo cual refleja un deseo evidente de otorgar el protagonismo debido a la Palabra de Dios.

2. El papel de María en la economía salvífica.- Una cuestión central del diálogo ecuménico con la Reforma es la posibilidad de que una criatura pueda colaborar con la gracia y bajo la gracia a la salvación. La idea apunta al corazón del disenso doctrinal con el catolicismo en la comprensión de la gracia y del pecado, y de la única mediación del Salvador (cf. 1 Tim 2, 5). Asunto demasiado amplio para acometer aquí.

En todo caso, las consecuencias para la imagen protestante de María son claras: ella es sólo *modelo* de la humanidad que recibe todo de Dios, y que está "ante Cristo" sometida a su juicio y gracia como toda criatura. Para la fe católica, en cambio, María estaría "asociada junto a Cristo" y como "aislada" por elevación intercesora y materna sobre sus hermanos los hombres, atribuyéndole así funciones que corresponden sólo a Cristo, único Mediador, y al Espíritu Santificador. Naturalmente el Concilio Vaticano II describió con cuidado la misión de María, cuyo influjo proviene de la única mediación de Cristo, a la cual está subordinada. Esta "función materna de María hacia los hombres", su "maternidad en la economía de la gracia" constituye su colaboración singular permanente que de ninguna manera oscurece la única mediación de Cristo.

Juan Pablo II sigue esa orientación conciliar en su enseñanza mariológica. Como el Concilio, tampoco el Papa utilizará el término "corredentora" en sus documentos doctrinales. Se ocupa de la relación de María con la persona y obra del Hijo bajo la doble forma de "cooperación o colaboración" terrena en la obra de la redención (cf. RM 38-39; Cat. 41 y 48), y de mediación o "intercesión" celestial por los hombres, todo ello especificado por el término "maternal" (cf. RM 40-41; 64-65). Su maternidad divina es la raíz de ese doble momento de "colaboración" terrena con el Hijo y de "maternidad espiritual" hacia los hombres desde el cielo o "mediación materna" (cf. RM, 3ª parte, *passim*).

La maternidad es el *don de gracia* que María ha recibido del Padre. Su elección como Madre significa que ella es siempre "criatura de la gracia" y de la iniciativa divina. Su respuesta no proviene de las fuerzas del espíritu humano, sino del consentimiento libre en la fe a dejarse poseer por el don recibido. María "coopera" *por la fe* con la gracia preveniente de Dios, y mediante la fe se consagra totalmente **a la persona y obra de Jesús, participando en los misterios de su vida, muerte y resurrección** (cf. RM 13-25; Cat. 34-52). Esa cooperación de María viene especificada por su maternidad, don recibido de lo alto, que no es un mero hecho biológico periférico a su persona. Es madre de Jesús en su totalidad y en toda su humanidad, abarcando su misión mesiánica universal. Su ministerio maternal "no hace número" como instancia yuxtapuesta a Jesús, sino que la implica con Jesús "como su madre" de modo interior y subordinado a la única mediación del Salvador (cf. RM 22-23; 39-40). Finalmente, el Papa contempla en Jn 19, 25-27 la "transferencia" espiritual de su maternidad hacia los hermanos del Primogénito. El "ahí tienes a tu Madre" de Cristo universaliza el ministerio de María. En ella se revela de la forma más perfecta la eficacia absoluta de la mediación del Señor (cf. RM 22, 41-44; Cat. 48.64-65).

Como se deduce de la doctrina pontificia, sólo Cristo es el Redentor y el Mediador ("causa eficiente"). Si se habla en ella de "mediación" de María o de cualquier otra criatura- ciertamente sólo puede ser en el sentido de que prepara o sirve (coopera) de algún modo (*dispositive vel ministerialiter* [17]) a la unión de los hombres con Dios, en dependencia de Cristo, quien suscita una colaboración *variada de las criaturas* (cf. LG 62). La "mediación" de María consiste, pues, en su *específico ministerio maternal hacia Jesús durante la totalidad de su vida y obra, que se prolonga en el cielo en maternidad "espiritual" o "intercesión" singular (por maternal) ante Cristo por sus hermanos* [18].

2. La recepción de Mariología de Juan Pablo II en el ámbito ecuménico

Como hemos adelantado, han sido los autores protestantes quienes han seguido con mayor atención la mariología pontificia. Al margen de algunas reticencias ante la enseñanza y actividad marianas de Juan Pablo II [19], no pocos representantes del protestantismo actual reconocen su trascendencia ecuménica. Se la considera la exposición pontificia más amplia de la mariología católica. Como era esperable, se aplaude la sensibilidad bíblica del Papa, y el sentido cristocéntrico y eclesiológico de su reflexión. "Puede constituir [se ha dicho- un fundamento común con cristianos ortodoxos y protestantes, y de este modo preparar el camino para la continuación del diálogo". También "es significativo y prometedor para el futuro tomar la mano que ofrece el Papa para el diálogo" [20].

A) Convergencias con el protestantismo.- Juan Pablo II observa, además, que "en tiempos recientes, la profundización del pensamiento de los primeros reformadores ha puesto de relieve posiciones más abiertas respecto a la doctrina católica" (cf. Cat. 70). El Papa se hace así eco del acercamiento de algunos autores anglicanos y protestantes a una comprensión más profunda de la maternidad divina de María, su virginidad y santidad, y de su maternidad espiritual (cf. *ibid.*). Sin duda, resulta prometedor encontrar en el Catecismo Evangélico para adultos la afirmación: "María no es sólo [católica]; es también [evangélica]", con la superación de prejuicios emotivos del pasado [21].

En el protestantismo actual María tiene su puesto en el plan divino como virgen madre del Redentor. María no es el centro de la fe y del culto; pero está inseparablemente unida a Cristo, y participa de la historia salvífica. María es hermana ejemplar de los creyentes en la

obediencia de fe. La ejemplaridad es la aproximación típica protestante a María: el modelo del situarse de Dios ante el hombre en la gracia, y del hombre ante Dios en la fe. "La reconocen como Madre del Señor y consideran que esto forma parte de nuestra fe en Cristo, verdadero Dios y verdadero hombre. Estas Comunidades miran a María que, a los pies de la Cruz, acoge como hijo suyo al discípulo amado, el cual a su vez la recibe como madre" (cf. RM 30). María no está sin más "frente a" la Iglesia, elevada sobre los demás fieles por su elección como Madre del Hijo, sino que se encuentra "junto con" ellos como modelo de fe y miembro eminente de la Iglesia [22].

Por esa razón, ha sido recibida con suma atención entre los protestantes la amplia referencia de Juan Pablo II a la fe de María, como respuesta a la elección de gracia (*fiat*) mediante la cual participa en la vida y muerte de su Hijo [23]. Agradece la descripción del *itinerario en la fe* de María, presentado por el Papa en forma viva, dinámica y existencial (aspecto abordado sólo indirectamente por LG 58 y 62). El estilo reflexivo tradicional de la mariología católica deja el paso a una formulación ecuménica del camino personal de María con Jesús en la fe [24]. Algunos toman nota (a veces crítica, como veremos) de la significación que Juan Pablo II concede de los textos relativos a la presencia de María en Caná, al pie de la Cruz y en Pentecostés (cf. RM 21-28; Cat. 44-45, 47-52). Se reconoce que la exégesis tradicional protestante habría interpretado de manera excesivamente negativa esos textos, bien como total incompreensión de la misión mesiánica del Hijo, o bien en su carácter factual e histórico, no simbólico [25]. Finalmente, la presencia de María orando con las mujeres y los apóstoles (cf. Hech 1, 13ss: RM 26-28; Cat. 52) ilustra que nada impide unir la oración a Dios con la Iglesia del cielo, los santos y María [26]. Esta última consideración, entre otras, ha resultado un estímulo importante para reflexionar sobre los contenciosos tradicionales acerca de la intercesión maternal de María.

2. Las reservas de la teología protestante.— Con todo, y de manera general, la mariología sigue siendo tema más de disenso que de consenso en el diálogo ecuménico con la Reforma. Existen opiniones variadas, que van desde el rechazo total pasando por objeciones puntuales hasta su moderada aceptación con la posible oración a Dios con los santos y María [27].

De entrada, emerge el problema hermenéutico. Para la idea protestante, el Papa haría una lectura de la Escritura condicionada por los dogmas de la inmaculada concepción y de la asunción de María. Como es sabido, los símbolos luteranos guardan silencio sobre ellos. Lutero conoció ambas tradiciones y las permitía como opiniones, siempre que se subrayara el honor de Cristo, no el de María, y no se profesaran como dogmas, pues la Escritura nada diría al respecto de esos *theologumena*.

De manera que, el magisterio católico iría más allá de la Palabra de Dios al dogmatizar esas creencias.

Alguno encuentra esa proyección indebida en la interpretación de Lc 1, 28 ("plenitud de la gracia") como estado inmaculado originario recibido por anticipación. En el sentir protestante no habría fundamento evangélico para afirmar en María una manera excepcional de beneficiarse de la gracia frente a los demás discípulos. María es llena de gracia a causa de la Encarnación, no antes. Es mujer excepcional, "llena de gracia", porque es puro objeto de elección como Madre del Señor, no a causa de algo *propio* (fe, gracia o virtudes, ¿mérito?). Ella es prueba viva de que nada podemos presentar ante Dios, de quien a su vez todo es recibido. Los Evangelios tampoco ofrecerían datos para afirmar la unión perfecta e indefectible de María con su Hijo hasta la Cruz (¿angustias, dudas, desánimos?). El Papa nada dice del aspecto de "rechazo" de Jesús en Mt 12, 41-50 y Mc 3, 31-35, textos considerados "antimariológicos" en la exégesis protestante, y que impedirían también esa afirmación (la verdadera madre y los verdaderos hermanos serían los *discípulos* que rodean a Jesús) [28].

Otro motivo de reserva ante la posición católica es el uso de tipologías bíblicas. Cristo y María (símbolo de la humanidad rescatada), María y Juan (representante de la Iglesia), María e Iglesia (ambas "virgen" y "madre"). La exégesis protestante acepta sobriamente las tipologías sólo cuando la Escritura con certeza las proponga. De lo contrario, suceden afirmaciones comprometidas en la enseñanza pontificia. Así, por ejemplo, la Iglesia no puede ser "madre" en el sentido que lo es María. María da Jesucristo al mundo; la Iglesia, en cambio, proclama la Palabra, y el Espíritu Santo -no la Iglesia- actualiza la presencia de Cristo en el mundo. De modo similar, la Iglesia no es "virgen inmaculada" sino en cuanto agraciada y justificada *in spe*, a la espera de su cumplimiento. La santidad no es un estado, sino una promesa escatológica. Ni María, los santos o la Iglesia son justos de la manera que Cristo es santo y sin pecado. Finalmente, si Juan Pablo II ve en María un modelo de fe normativo para la Iglesia (cf. RM 27), en el protestantismo hay opinión diferenciada, según se entienda que es posible tener sólo a Cristo como centro y medida de la fe al margen de María, o bien que María es representante de *todos* y modelo de fe para *todos* los fieles [29].

1º) **La "cooperación" de María.**- Si las anteriores reservas hacían entrar en juego sólo indirectamente los principios sistemáticos de la Reforma (*sola Scriptura, solus Christus*), la posición católica sobre la "función de María en la obra de la salvación", y su prolongación en "maternidad espiritual", toca de lleno el *punctum dolens* con el protestantismo. Juan Pablo II anota con franqueza el problema. "Muchas

comunidades protestantes, a causa de una concepción particular de la gracia y de la eclesiología, se han opuesto a la doctrina y al culto mariano, considerando que la cooperación de María en la obra de la salvación perjudicaba la única mediación de Cristo" (cf. Cat. 70).

El Papa afirma -como dijimos- la colaboración de María con la persona y obra de Jesús, prolongada en su maternidad espiritual hacia los fieles. Contra esto se expresó Lutero masivamente [30]. Probablemente la condición "materna" de la "mediación" mariana pueda ser un estímulo importante para la profundización del diálogo sobre este punto [31]. Por el momento, sin embargo, no parecen superadas las reservas al respecto. La posición protestante tradicional sólo percibe de manera exclusiva la receptividad de María: "me suceda" (Lc 1, 38). María es la oyente, la creyente, la obediente que sólo recibe; es sólo objeto de la gracia y santificada sin mérito previo, como todos los creyentes. En cambio, la enseñanza del Papa parece sugerir que su *fiat* hace posible la encarnación "a causa" de su fe [32]. Se trata del legítimo temor protestante [quizá excesivo- de que aquello que se conceda a la criatura se niegue a Dios; para la fe católica, en cambio, es precisamente la acción de Dios la que hace posible la obra humana meritoria. Por ello, Juan Pablo II recuerda de manera recurrente que María es siempre paradigma de la criatura que *recibe* la capacidad de colaborar libremente mediante su obediencia de fe con la gracia proveniente de Dios. Heinrich Ott, discípulo de Barth, se mueve en esa dirección de la precedencia de Dios y la victoria de su gracia en el hombre, también en María. W. Stählin hace años podía hablar incluso de una cooperación activa de María en la encarnación [33].

Por lo demás, no cabe objetar nada, de parte protestante, a que la vida personal de María se entrelace con la biografía de su Hijo, en la anunciación, en el nacimiento, en la vida y la muerte de Jesús hasta su cumplimiento en Dios. Sería posible admitir la interpretación del Papa sobre el crecimiento de la conciencia "materna" de María a medida que progresivamente se clarificaba ante ella y los discípulos la misión del Hijo. Caminando con su Hijo, su maternidad adquiere una transformación en virtud de un renovado acto de obediencia y caridad que recibe de su intimidad con el Hijo. Incluso no habría problema en admitir esos momentos como toma de conciencia de María (por ej., en Caná) de su cooperación maternal con la misión del Salvador. Con todo, el observador protestante señala que María no pertenece al grupo de los discípulos, ni al de las mujeres que siguen a Jesús, y los Evangelios nada dirían de una cooperación de María, más allá de la maternidad entendida en los términos antes mencionados. Por ello, ver en Caná "un primer indicio" de la "intercesión" de María por los hombres, y una "predicción" de la "mediación de María en el orden de la gracia" (cf. RM 21-23), sería proyectar desarrollos ulteriores del dogma y piedad católicas. No resulta admisible una mediación como

cualidad ontológica de María fundada en méritos propios [34]. En Caná precisamente María es postergada con palabras que no pueden interpretarse como "mediación intercesora" de María, según hace el Papa (cf. RM 21-23) [35]. Se identifica así la colaboración horizontal de las "mediaciones" humanas de que Dios se sirve para despertar la fe cuando Él quiere (por ej., padres, pastores, maestros) con una "mediación materna" especial de María en la relación vertical del hombre con Dios [36]. El Papa situaría a María "por delante y en frente" ("madre de la Iglesia") de la *congregatio fidelium*. (Muy excesivamente, quizás injustamente, se afirma que la idea católica de "cooperación" de María *limita* la mediación salvífica de Cristo a modo de otro "sujeto santificador" junto a Cristo [37]).

2º) La "maternidad espiritual" de María.— Notable dificultad ofrece, pues, al protestantismo hablar de una nueva maternidad de María revelada al pie de la cruz en relación con los hombres (cf. RM 23). Supondría "aislar" a María de la Iglesia, haciendo de ella su matriz, como lo fue de Cristo. Mediante su fe María se hace ciertamente partícipe del camino de su hijo, y así precede a los creyentes (cf. RM 18-19). Pero no puede deducirse del NT que eso lo "siga haciendo" hoy. María, como los discípulos y los santos, sólo son signos e instrumentos de la vida nueva de Cristo, no su fuente. La Escritura nada dice sobre la intercesión de María (y en general de los santos) [38]. En la lectura de Jn 19, 25-27, el Papa contempla a Jesús entregando a María como Madre a todos y cada uno de los hombres, inaugurando una maternidad que continúa desde el cielo en y por la Iglesia. Pero no se puede fundar en Jn 19, 25-27 que Juan represente a la Iglesia que se confía a María, o que Jesús transfiera a la Iglesia el deber filial de honrar a su Madre (cf. Cat. 64). La idea de que María haya precedido a la Iglesia en la gloria celestial y que intercede por ella como mediadora maternal de todas las gracias va en otra dirección de lo que testimonia el NT [39]. Igualmente provoca reservas afirmar que la encarnación del Señor se prolonga en el misterio de su Cuerpo, y de ahí deducir una función maternal de María hacia los fieles (cf. RM 5, 24, 39, etc.) como en "concurrentia" con la única soberanía de Cristo sobre su Cuerpo (cf. Ef 5, 25-26). En fin, llamar a María mediadora de la gracia e invocarla como tal parece negar la única mediación de Cristo (1 Tim 2, 5-6). En todo eso no sería la imagen bíblica la que condiciona la tradición, sino que es la tradición la que condiciona la imagen bíblica.

De manera similar, según la exégesis protestante, el NT nada dice sobre la vida de María tras su muerte. De ella no sabemos más de lo que sabemos sobre los demás hombres, esto es, que descansan en Dios hasta el juicio final en el estado de "sueño" entre la muerte y la resurrección (cf. 1 Tes 4, 13-18). "El católico afirma que, para él, María vive; el evangélico, en cambio, declara que para él María murió

y está escondida junto a Dios" [40]. María está muerta y descansa en Dios hasta el juicio final; no hay comunicación posible tras la muerte. Lutero pensó, sin embargo, que es *posible* que los santos del cielo oren por nosotros. Pero invocarles sería un uso pagano que desconoce la frontera entre vida y muerte, y ensombrece al único Intercesor. No se debe invocar a María como "intercesora". "Su oración (de los protestantes) se dirige a Dios y a Cristo. Es ésta una barrera que los reformadores han establecido de una vez para siempre respecto a los santos en general y respecto a María en particular" [41]. María pertenece a la comunión de los creyentes, a la nube de testigos honrados como modelos, en la medida en que el Espíritu Santo despierte la fe a través de su ejemplo. Nada que ver, por tanto, con la "mediación participada" de María en el cielo como intercesora.

Todo ello parece, además, una transposición a María de la idea que tiene la Iglesia Católica de sí misma como "madre" que alimenta a los fieles con la Palabra y los sacramentos. Como Nueva Eva, María continuaría en el cielo su tarea maternal en el nacimiento y crecimiento de la vida divina en las almas de los salvados. La Iglesia Católica encuentra en María su propia imagen de "virgen y madre" (cf. RM 43). Ciertamente la Iglesia actúa sobre sus miembros, pero no como madre, pues actúa por encargo de su Dios y Señor, al que corresponde la acción salvífica [42]. En cambio, se admite en el protestantismo una transferencia simbólica de María a la Iglesia en el sentido de modelo de fe para la Iglesia, pero no de "maternidad espiritual", pues sería atribuirle una actividad salvífica, una maternidad espiritual tanto de María como de la Iglesia, que en la tradición cristiana sólo se reconoce al Espíritu Santo [43].

No obstante estas severas apreciaciones, hay algunas voces protestantes que reconocen la comunión con Cristo de todos los que el bautismo ha unido en su Cuerpo, en el cielo y en la tierra. Los santos glorifican a Dios, vigilan y oran sin cesar en Cristo, en la espera de los últimos días, como sugiere Apoc 4, 1-8 y 7, 13-15 [44]. La oración de los santos (y María) por nosotros sería, pues, una realización de la comunidad viva que se dirige al Padre en actitud orante y adorante (cf. sobre todo Apoc 6, 9-11). H. Ott admite incluso, a partir de la vinculación permanente de los vivos con los que han muerto "en Cristo", una posibilidad de "conversación" (¿invocación directa?): "tiene pleno sentido una comunicación con ellos (los santos) en Dios, ante Dios y mediante Dios, por así decir" [45]. La intercesión de María como expresión de la comunión entre quienes pertenecen a Cristo, oran con él y por él en el Espíritu Santo, ha encontrado formulaciones importantes en las Declaraciones Ecuménicas de los Congresos Marianos Internacionales. Para la posición católica, hay datos bíblicos para reconocer en María una mediación escatológica (Mc 12, 27: Dios no es Dios de muertos sino de vivos). La muerte no introduce en un sueño,

sino en la comunión viva con Cristo (cf. Jn 17, 24; 12, 26). Quien ha sido incorporado a Cristo y a su Cuerpo por el bautismo, vive en Cristo aunque haya muerto corporalmente [46]. La intercesión de los santos, por lo demás, sería una legítima expansión a los que viven en Cristo tras la muerte de la praxis fundada bíblicamente de pedir a los vivos su intercesión (cf. Rm 15, 30-32; 2 Cor 1, 11; Col 4, 3), y del valor especial que la Escritura reconoce a la oración de los justos (Sant 5, 16) [47].

3ª) Consideración para el futuro.- Las anteriores objeciones merecerían ser analizadas críticamente en detalle para advertir hasta qué punto reflejan una comprensión adecuada de la fe católica, o bien responden a equívocos que deben ser aclarados. No es éste el momento de acometer esa tarea. Ilustran, en todo caso, que la invitación del Papa a mirar a María como "Madre común" tropieza todavía entre los protestantes con diferencias no pequeñas (cf. RM 30).

Con todo, algunas dificultades relativas a la relación entre gracia y justificación, cooperación y "mediaciones" humanas, etc., podrían abrirse a nuevas perspectivas también para la mariología con motivo de la "Declaración común sobre la doctrina de la justificación" (31-X-1999) firmada entre la Iglesia Católica y la Federación Luterana Mundial [48]. Por otra parte, la llamada divina que "se dirige a todo ser humano" (cf. Cat. 48) a cooperar con Dios, según la idea paulina de "colaboración" (cf. 1 Co 3, 9; Col. 1, 24), podría venir reconocida sin dificultad [pensamos- a la específica cooperación de María "en calidad de Madre" durante la vida de Jesús (cf. Cat. 48). En realidad, el subrayado protestante de María como "hermana" e igual con cualquier otro discípulo, y la consiguiente dificultad para reconocer su singularidad entre los fieles, sucede en virtud de concentrar la atención unilateralmente en algo verdadero, a saber: que su hijo es el Hijo de Dios. Quien es "singular" es el Hijo, no María. Bajo este punto de vista, nada singularizaría esencialmente a María de los demás discípulos. Ahora bien, con ello la maternidad quedaría reducida a algo sólo biológico y, por así decir, epidérmico. Por ello, no parece difícil llegar a un acuerdo en que la singularidad del Hijo implica a la Madre, y que la maternidad de María la asocia a su Hijo. La colaboración de María es la de cualquier otro miembro de la Iglesia justificado por la gracia, pero es del todo singular por su maternidad y asociación al Hijo. La maternidad de María hacia su Hijo afecta al ser personal de ambos, permaneciendo el Verbo encarnado como sujeto operativo de la salvación. María no sustituye o completa la acción de Dios en Cristo, pero tampoco es un objeto pasivo de una acción que acontece externa a ella [49].

La afirmación protestante de falta de fundamento bíblico de la "maternidad espiritual" de María, iniciada en su vida terrena y

prolongada tras su Asunción, señala una discrepancia central (*sola Scriptura*) con la interpretación católica de la Escritura a la luz de la *tradición* eclesial. Cuando la fe católica encuentra en el NT indicios coherentes del dogma entendidos a la luz del Espíritu en su *sensus plenior*, el protestantismo reclama una libertad evangélica sobre la figura de María, por la cual la Iglesia Católica debería revocar su condena de los que piensan legítimamente otra cosa [50]. La cuestión es si la tradición explicita *objetivamente* la Escritura, o bien la innova. Para los católicos el conocimiento progresivo de la Revelación no es un mero desarrollo subjetivo del texto bíblico, sino el conocimiento de la acción de Dios en Cristo testificado en un texto que se "abre" a una progresiva comprensión de la Iglesia (*sensus fidei*) por la acción del Espíritu Santo en la historia, y no sólo durante la época apostólica [51].

Finalmente, hoy se reconoce que no es pensable la unidad doctrinal a corto plazo entre los cristianos sobre María, pues la Iglesia Católica no puede renunciar a una fe que, por lo demás, comparte con las Iglesias de Oriente [52]. No sería de buen sentido ecuménico reclamar tal cosa. Por otra parte, la herencia común de la Iglesia indivisa, de la cual es testigo la tradición oriental, podría estimular un repensamiento en el seno de la Reforma sobre los dogmas marianos como articulación histórica posible -al menos- del evangelio común. De parte católica, convendría clarificar la terminología al uso sobre la específica función intercesora materna de María ante Cristo Mediador, de manera que las palabras mismas no vinculen esa intercesión a "ninguna teología de la mediación", como afirma el Papa (cf. Cat. 65).

3. La tradición oriental y la Ortodoxia.- Una consideración más breve merece, dada su evidencia, la referencia recurrente del Papa a la tradición oriental. En primer lugar, debe anotarse su presencia implícita en el clima ambiental de la enseñanza mariológica de Juan Pablo II, con la mención frecuente de las oraciones, alabanzas y expresiones de piedad mariana de los cristianos orientales "que concurren en el culto de la siempre Virgen Madre de Dios llenos de fervor y de devoción" (LG 69). Juan Pablo II dedica amplia atención a las diversas tradiciones orientales (bizantina, copta, etiópica, siríaca, etc.); a la presencia de María en su liturgia, en contexto cristológico y trinitario; hace un recurso notable a los Padres como testigos de una rica tradición que permanece en la doxología e iconografía oriental. Descubre la presencia "espiritual" de María en la Ortodoxia, y señala el culto a María como un importante elemento de comunión entre católicos y ortodoxos, además de compartir los dogmas conciliares del primer milenio (cf. RM 31-33; Cat. 70).

Esta aproximación del Papa es importante porque, como es sabido, María está presente en las Iglesias Ortodoxas de manera más viva que

refleja, pues apenas existe un desarrollo especulativo sistemático sobre María [53]. El núcleo de la fe ortodoxa vinculante consiste en la maternidad divina de María (*Theotokos*), "siempre virgen" (*aeiparthenos*) y santa (libre de pecado a lo largo de toda su vida, desde su concepción hasta su "dormición"), e intermediaria de la humanidad ante su Hijo. El "lugar" existencial de esta fe es ante todo la piedad y el culto. La mariología es una prolongación existencial y litúrgica de la cristología (el misterio de la encarnación del Hijo en María) y de la eclesiología (la *Panaghia* en la comunión de los santos). Esta consideración existencial y viva de María en el culto ha propiciado una cierta dificultad a la hora de registrar un desarrollo dogmático mariológico en la Ortodoxia, lo que explica en parte la desconfianza hacia las definiciones marianas papales del s. XX, una resistencia dirigida más a su estatuto infalible que a su contenido real. Por otra parte, el Papa reconoce que "subsisten aún algunas diferencias sobre los dogmas de la Inmaculada Concepción y de la Asunción, aunque estas verdades fueron ilustradas al principio precisamente por algunos teólogos orientales (...). Pero esas divergencias, quizá más de formulación que de contenido, no deben hacernos olvidar nuestra fe común en la maternidad divina de María, en su perenne virginidad, en su perfecta santidad y en su intercesión materna ante su Hijo" (Cat. 70).

La recepción de la mariología de Juan Pablo II entre los ortodoxos responde, en líneas generales, a esa valoración. Consideran positivo el amplio fundamento patrístico y litúrgico que le concede; ven también con agrado la afirmación de la maternidad activa de María como respuesta obediente a la voluntad divina, y su inclusión y su colaboración en el misterio y obra de Cristo. En cuanto al dogma inmaculista, Juan Pablo II subraya el sentido purificador de la anunciación, pero afirma "la inmaculada" desde la concepción. Ahí emerge la reserva ortodoxa de la *catarsis* o completa purificación de María por el Espíritu Santo sólo a partir de la anunciación. Igualmente se discrepa de algún aspecto del dogma de la asunción de María. Probablemente, como afirma el Papa, se trata más de problemas de formulación que de diferencias sustantivas [54].

En todo caso, Juan Pablo II considera decisivo para el diálogo ecuménico respirar con los "dos pulmones" oriental y occidental. La tradición oriental "sería una ayuda valiosa para hacer progresar el diálogo actual entre la Iglesia católica y las Iglesias y Comunidades eclesiales de Occidente" (Cat. 70), afirma el Papa en referencia a las diferencias con la teología protestante que hemos señalado a lo largo de estas páginas.

Notas

[1] Vid. información en esta misma Revista en Rivera Balboa, B., *La mariología en el cap. VIII de la Const. Lumen gentium y el pensamiento de los cristianos de otras confesiones*, en *EphMar* 56 (2006) 285-313; **De Fiores, S., *Maria nel mistero di Cristo e della Chiesa: commento teologico-spirituale al capitolo mariano del Concilio Vaticano II***, Roma 1995.

[2] Vid. Galot, J., *Maria. La donna nell opera della salvezza*, Roma 1991: *La mariologia nell ecumenismo*, 379-415; Di Fiores, S., *Maria nella teologia contemporanea*, Roma 1987: *Maria nel dialogo ecumenico post-conciliare*, 230-255; Pozo, C., *María, Nueva Eva*, Madrid 2005: *Problemas ecuménicos de la mariología*, 41-100; Ziegenaus, A., *Maria in der Heilsgeschichte. Mariologie*, Aachen 1998: *Die Mariengestalt und die Ökumene*, 43-74; Voss, G., *Mariologie und Marienverehrung*, en Urban, H. J. Wagner, H. (Hrsg.), *Handbuch der Ökumenik*, t. III/2, 251-257; Beinert, W. et alii, ***Maria: eine ökumenische Herausforderung***, Regensburg 1984; **Petri, H. (Hrsg.), *Divergenzen in der Mariologie: Zur ökumenischen Diskussion um die Mutter Jesu***, Regensburg 1989. La posición anglicana merecería una detenida exposición a partir del reciente documento de la ARCIC que mencionamos más adelante en el texto. En estas páginas nos concentramos en la recepción protestante de la mariología de Juan Pablo II. En general entre los anglicanos una minoría acepta los dos dogmas definidos por Roma; otros, no; una gran mayoría los cree, aunque los considera verdades secundarias o periféricas; en fin, hay muchos que consideran el protestantismo como una pérdida de la devoción a la Madre de Dios y su singular papel en la economía salvífica.

[3] Beintker, H., *Maria im ökumenischen Dialog*, en *MdKI* 30 (1979) 65-69; Bruni, G., *Approccio ecumenico alla Mariologia*, en *Theotokos* 1 (1993) 191-200; Clifford, C.E., *Marie dans le dialogue oecuménique*, en *Theoforum* 34 (2003) 355-374; Cole, W., *Mary in Ecumenical Dialogue*, en *EphMar* 33 (1983) 417-457; Courth, F., *Maria im aktuellen ökumenischen Gespräch*, en *Trierer theologische Zeitschrift* 95 (1986) 38-53; Idem, *Kontroverspunkte im ökumenischen Gespräch über die Mutter Jesu und Ansätze zu ihrer Überwindung*, en Petri, H. (Hrsg.), *Divergenzen in der Mariologie: Zur ökumenischen Diskussion um die Mutter Jesu*, Regensburg 1989, 9-33; Idem, *Maria im ökumenischen Dialog*, en *Marianum* 52 (1990) 42-62; Fernández, D., *El futuro de la mariología ante el reto del ecumenismo*, en *EstMar* 57 (1992) 309-330; Jourjon, M., *La Vierge Marie dans l oecuménisme*, en *Études* 368 (1988) 683-690; Napiorkowski, C., *La mariologie peut-elle être oecuméniste?*, en *EphMar* 22 (1972) 15-76; Idem, *Mariologie et oecuménisme après le Concile Vatican II*, en *EphMar*

42 (1992) 215-236; Perrella, S. M., *Non temere di prendere con te Maria (Matteo 1,20): Maria e l'ecumenismo nel postmoderno*, Roma 2004; Sagovsky, N., *Marie: divisions oecuméniques et unité oecuménique*, en *Istina* 50 (2005) 245-260; Söll, G., *Mariologie und Ökumene*, en A. Ziegenaus-F. Courth-Ph. Schäffer, *Veritati catholicae. FS L. Scheffczyk*, Aschaffenburg 1985, 522-541; Tavad, G. H., *The Role of the Virgin Mary in Ecumenical Dialogue*, en *One in Christ* 33 (1997) 222-232; Wicks, J., *The Virgin Mary in Ecumenical Dialogues*, en *Greg* 81 (2000) 27-57.

[4] Vid. Ziegenaus, A. (Hrsg.), *Totus Tuus. Maria in Leben und Lehre Johannes Pauls II.*, Regensburg 2004.

[5] Vid. texto original en AAS 79 (1987) 361-433. "Juan Pablo II se manifiesta aquí consecuente consigo mismo. Muchas de las ideas y de los temas que ha incorporado al texto de su Encíclica los ha expuesto ya en repetidas ocasiones en sus documentos de carácter mariano: homilías, discursos, alocuciones en audiencias generales y particulares, etc. De manera especial los temas relativos a la maternidad espiritual de María, a su mediación materna, al valor de su fe y de su *fiat*, al valor de la Anunciación y del misterio de la Encarnación", Llamas, E., *Aspectos ecuménicos de la encíclica Redemptoris Mater de Juan Pablo II*, en *Pastoral Ecuménica* 4 (1987) 136.

[6] Courth, F., *La tensione ecumenica della Redemptoris Mater*, en PAMI, *Redemptoris Mater. Contenuti e prospettive*, Roma 1988, 159-176, Idem, *Ökumenische Impulse der Enzyklika Redemptoris Mater*, en *Lebendiges Zeugnis* (1988) 5-15, Duprey, P., *L'importance oecuménique de Redemptoris Mater*", en *DocCath* 84 (1987) 777-778; Fernández, D., *Dimensión ecuménica de la Redemptoris Mater*", en *EstMar* 61 (1995) 241-257; Hennaux, J. M., *Les aspects oecuméniques de l'Encyclique Redemptoris Mater*, en *NRT* 111 (1989) 24-45; 161-175; Llamas, E., *Dimensión y valores ecuménicos de la encíclica Redemptoris Mater*, en *EstMar* 54 (1989) 225-241; Wagner, M., *Maria Mutter und Mittlerin. Die Marienzyklika Papst Johannes Paulus II. und der ökumenische Dialog über Maria*, en *Trierer theologische Zeitschrift* 101 (1992) 172-189.

[7] Aargaard, A. M., *Auf ein höheres Podest gestellt. Zur Marien-Enzyklika Papst Johannes Pauls II.*, en *Lutherisches Monatshefte* 26 (1987) 244-246; Allchin, A. M., *Redemptoris Mater*". *An Anglican Response*, en *One in Christ* 23 (1987) 324-329; Frieling, R., *Luther, Maria und der Papst*, en *MdKI* 38 (1987) 134-137; Gabus, J. P., *Le cheminement de la foi de Marie et le nôtre. Une lecture protestante de Redemptoris Mater*", en *NRT* 111 (1989) 46-61; Gorski, H., *Die Enzyklika Redemptoris Mater aus lutherischer Sicht*, en *Lebendiges*

Zeugnis (1998) 16-30; Papandreu, D., *Redemptoris Mater. Zur Enzyklika vom Papst Johannes Paul II. über die selige Jungfrau Maria im Leben der pilgernden Kirche. Orthodoxe Bemerkungen*, en *Una Sancta* 42 (1987) 230-231; Wilckens, U., *Redemptoris Mater. Zur Enzyklika vom Papst Johannes Paul II. über die selige Jungfrau Maria im Leben der pilgernden Kirche. Evangelische Zustimmung und Kritik*, en *Una Sancta* 42 (1987) 226-230.

[8] Recopiladas en Juan Pablo II, *La Virgen María*, Palabra, Madrid 1998. Citaremos: Cat. seguida del número de "catequesis" según esa edición. Las Cartas apostólicas *Mulieris dignitatem* (15-VIII-1988) y *Rosarium Virginis Mariae* (16-X-2002) apuntan reflexiones sobre temas puntuales. María, prototipo de mujer, protagoniza el desarrollo de *Mulieris dignitatem*, prolongado en Cat. 7-8, 16.

[9] En opinión de Hans Urs von Balthasar, la "evidente intencionalidad ecuménica" de la enseñanza de la Encíclica mariana del Papa consiste en ofrecer "en cierto modo un diálogo apasionado con Lutero": *Maria Gottes Ja zum Menschen. Papst Johannes Paul II., Enzyklika Mutter des Erlösers*", Freiburg-Basel-Wien 1987, 135.

[10] Puede hablarse de un "despertar" mariano gracias a las aportaciones de autores como M. Thurian, W. Stählin, H. Asmussen, L. Vischer, J. Macquarry, J. de Stagé, W. Borowsky, etc. U. Wickert llega a calificar la vida cristiana como una "marianische Grundexistenz".

[11] Vid. el texto de la VELKD (*Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands*) en *Una Sancta* 37 (1982) 184-201; y en *Marianum* 44 (1982) 584-607. El documento acepta el llamado *consensus quinquasecularis*, es decir, de los cuatro primeros concilios ecuménicos, y de los tres símbolos (niceno-constantinopolitano, apostólico y atanasiano). Pero entiende que el lenguaje históricamente condicionado de los dogmas y de las confesiones de fe están bajo la norma de la Escritura y necesitan siempre de una nueva interpretación. Comentarios en Voss, G., *Katholische Bemerkungen zu: Maria - Evangelische Fragen und Gesichtspunkte*, en *Una Sancta* 38 (1983) 143-157; Courth, F., *Maria - Evangelische Fragen und Gesichtspunkte. Eine katholische Würdigung*, en *Marianum* 45 (1983) 306-322. En relación con este documento vid. Grupo de Trabajo de la Conferencia Episcopal Alemana y VELKD: *"Communio Sanctorum". Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen*, Paderborn 2000.

[12] Federazione delle Chiese Evangeliche in Italia, *María nostra sorella*, CNT, Roma 1988. Vid. Ricca, P.-Tourn, G., *Gli evangelici e Maria, in appendice: Attualità di un conformismo antico (l'enciclica "Redemptoris Mater") di Vittorio Subilia*, Claudiana, Torino 1987. Es un documento que opone a la enseñanza de Juan Pablo II las objeciones

clásicas protestantes en estado puro. María es ante todo *testigo*, no cooperadora activa de una salvación que sólo Dios otorga. No es madre de los fieles, pues la "generación" es función del Espíritu Santo. María está necesitada de salvación como los demás discípulos, y por eso no es "madre", sino "hermana" nuestra. Los "títulos" marianos son "dobletes" ilegítimos de los títulos cristológicos, que transfieren funciones divinas a María. Su título único es la que ella misma se ha dado: "sierva del Señor" (Lc 1, 38). El Papa presenta la "inmaculada" como si su estado puro mereciera la encarnación, y se extrae a María de la humanidad pecadora. Mediadora, intercesora y abogada entre la humanidad y Cristo, refleja la función mediadora que la Iglesia Católica presume ejercer. Pero ser mediador sólo compete a Cristo; en María sólo encontramos una criatura humana. María es modelo o tipo de la Iglesia en el plano de la fe, que no necesita presentar méritos. Finalmente, la glorificación de María apunta una sospechosa glorificación de la Iglesia. En nuestra opinión, es un documento que en el fondo se mueve todavía en el clima barthiano que considera la mariología como la herejía católica por excelencia (Barth, K., *Kirchliche Dogmatik*, 1/2, Zürich 1948, 153; Mehl, R., *Catholicisme romain. Approche et interprétation*, Paris 1957, 91). Está en consonancia con la fuerte autoafirmación de la teología protestante italiana. Según alguno de sus representantes, ya la doctrina mariana del Concilio Vaticano II oficializó de modo solemne lo que hasta entonces eran sólo "errores" de la piedad popular y "exageraciones" de los documentos papales (cf. Miegge, G., *La Vergine Maria. Saggio di storia del dogma*. Aggiornamento di Alfredo Sonelli, Claudiana, Torino 1982).

[13] Anderson H. G.-Stafford, J. F.-Burgess, J. A., (eds.), *The One Mediator, the Saints, and Mary. Lutherans and Catholics in Dialogue VIII*, Minneapolis 1992; Gorski, H., *Maria im ökumenischen Gespräch. Arbeitsergebnisse einer US-amerikanischen Dialogskommission*, en Pfammater, J.-Christen, E. (Hrsg.), *Was willst Du von mir, Frau? Maria in heutiger Sicht*, Freiburg 1995, 71-89.

[14] Grupe des Dombes, *Marie dans le dessein de Dieu et la communion des saints*, Paris 1999 (texto integral). Trad. esp.: *María en el designio de Dios y la comunión de los santos* (1997/1998), Salamanca 2001. Comentarios: vid. Perrella, S. M., *La recezione del Documento di Dombes su Maria. Ricognizione bibliografica*, en *Marianum* 62 (2000) 347-355. Además, Freitag, J., *Maria in Gottes Heilsplan und in der Gemeinschaft der Heiligen*, en *Catholica* 55 (2001) 29-51; González Montes, A., *Prólogo para una lectura católica y ecuménica del acuerdo sobre María del Grupo de Les Dombes*, en *Diálogo Ecuménico* 35 (2000) 403-414; Jourjon, M., *La coopération" de Marie au Salut, L apport du Groupe des Dombes*, en *EphMar* 50 (2000) 33-38; Langella, A., *La recezione critica del Documento di Dombes*, en *Marianum* 62 (2000)

321-342; Llamas, E., *Mariología y Ecumenismo. En torno al documento mariano de Les Dombes*, en *Diálogo Ecuménico* 37 (2002) 191-225; Parmentier, E., *Marie dans la communion des saints. Perspectives oecuméniques*, en *EphMar* 50 (2000) 65-85; Scampini, J. A., *María, lugar de verificación del método ecuménico. La experiencia del Groupe des Dombes*, en *Angelicum* 80 (2003) 127-158; Sicard, D., *Désormais, toutes les generations me proclameront bienheureuse*, en *EphMar* 50 (2000) 39-47.

[15] Vid. C. Pozo, *Las declaraciones ecuménicas en los recientes Congresos Mariológicos Internacionales*, en *Idem, María, Nueva Eva*, Madrid 2005, 89-100; Aracic, D., *Maria nelle dichiarazioni ecumeniche dei Congressi Mariologici Internazionali*, en *Studi Ecumenici* 5 (1987) 529-543; Fernández, D., *El diálogo ecuménico en los Congresos mariológicos internacionales*, en *EphMar* 44 (1994) 413-434; Pozo, C., *Dos declaraciones ecuménicas marianas. De Zaragoza (1979) a Malta (1983)*, en *Scripta de María* 7 (1984) 527-334; Courth, F., *Beten mit Maria. Ökumenische Erklärung des IX. Internationalen Mariologischen Kongresses*, en *Una Sancta* 38 (1983) 346-350; *Idem, Marianisches Beten aus trinitarischer Mitte. Ökumenische Erklärung des X. Internationalen Mariologischen Kongresses 1987*, en *Una Sancta* 42 (1987) 349-352; *Idem, Die Anrufung Mariens, ein ökumenischer Grenzpfahl? Zur ökumenischen Erklärung des X. Internationalen Mariologischen Kongresses (Kevelaer, 11.-17.09.1987)*, en *Lebendiges Zeugnis* (1988) 31-34.

[16] Texto inglés orig. en http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/-sub-index/index_anglican-comm.htm. Vid. Hintzen, G., *Das anglikanisch-katholische Dialogdokument "Maria: Gnade und Hoffnung in Christus": eine Evaluation aus katholischer Sicht*, en *Catholica* 59 (2005) 167-188.

[17] S. Tomás de Aquino, *S. Th.* III, 26, 1; cf. LG 60-62.

[18] Sobre el tema en la teología católica actual vid. A. Ducay, *La cooperación de María en la obra de la salvación*, en *Scripta de Maria* II/III (2006) 201-226.

[19] Lell, J., *Ökumenisches zum Papstbesuch*, en *MdKI* 31 (1980) 81; Maron, G., *Maria und Pfingsten*, en *MdKI* 31 (1980) 82-86; *Idem, María zwischen "Ökumenismus" und "Feminismus"*, en *MdKI* 34 (1983) 43; H. Grote, *Ein Advent am Ende des zweiten Jahrtausends?*, en *MdKI* 37 (1987) 44-46.

[20] Opiniones respectivas de Aargaard, A. M., *Auf ein höheres Podest gestellt. Zur Marien-Enzyklika Papst Johannes Pauls II.*, en

Lutherisches Monatshefte 26 (1987) 244; y de Gorski, H., o. c. en nota 7, 29.

[21] *Evangelischer Erwachsenekathechismus. Kursbuch des Glaubens*, Gütersloh 1975, 392. De modo similar, la idea de "veneración" a María (que, se admite, nada tiene que ver con la "adoración") ha sido repensada en el protestantismo actual: cf. *Heilige/Heiligeverehrung* TRE 14 (1985) 641-672; Ritschl, D., *Überlegungen zur gegenwärtigen Situation über Heiligenverehrung*, en Ritschl, D., *Konzepte. Ökumene, Medizin, Ethik. Gesammelte Aufsätze*, München 1986, 60-71.

[22] Cf. Beintker, H., *Maria im ökumenischen Dialog*, en *MdKI* 30 (1979) 65-66; y Mauder, A., *Maria Herausforderung und Barriere*, en *MdKI* 32 (1981) 50-54; Wilckens, U., o. c. en nota 7, 227.

[23] Algún observador protestante anota que el Papa no trata de la participación de María en los actos meritorios de Cristo pero habla de la "cuestionable" mediación de María: cf. Aargaard, A. M., *Auf ein höheres Podest gestellt. Zur Marien-Enzyklika Papst Johannes Pauls II.*, en *Lutherisches Monatshefte* 26 (1987) 246.

[24] Gorski, H., o. c. en nota 7, 22.

[25] Gabus, J. P., o. c. en nota 7, 48.56.

[26] Gorski, H., o. c. en nota 7, (1998) 23.

[27] Por ejemplo, según Düfel, H., *Luthers Stellung zur Marienverehrung*, Göttingen 1968, la veneración a María sería incompatible con la teología de Lutero, opinión que rechaza decididamente Gorski, H., o. c. en nota 7, 18. La situación actual del protestantismo se puede sintetizar del siguiente modo. Se acepta que María es la sierva de Dios, madre de Jesús, madre del Señor, madre de Dios, virgen, hermana en la comunión de los santos, ejemplar en la gracia y la fe, venerada y alabada. Se discute que sea cooperadora, siempre virgen, inmaculada, asunta. Necesita una clarificación de lenguaje el tema de María como objeto de invocación, intercesora, abogada, mediadora, auxiliadora. Y finalmente desde el protestantismo se critica la credulidad, el sentimentalismo, las leyendas, apariciones, y las atribuciones a María de títulos cercanos a los cristológicos y pneumatológicos. También hay que tener en cuenta que históricamente la crítica liberal a los evangelios de la infancia dejó sentir su huella en el protestantismo.

[28] Gabus, J. P., o. c. en nota 7, 50. En RM 20 Juan Pablo II clarifica Mc 3, 31-35 de manera convincente, nos parece.

[29] Para la VELKD, *Maria - Evangelische Fragen und Gesichtspunkte*, en *Una Sancta* 37 (1982) 198, la fe de María constituye un modelo explicativo, no normativo.

[30] Gorski, H., o. c. en nota 7, 24.

[31] La presentación papal de la mediación de María constituye un material ecuménicamente relevante de diálogo para J. Ratzinger, *Das Zeichen der Frau*, en *Maria Gottes Ja zum Menschen. Papst Johannes Paul II., Enzyklika Mutter des Erlösers*", Freiburg-Basel-Wien 1987, 120.

[32] Gabus, J. P., o. c. en nota 7, 54.

[33] cf. Ott, H., *Steht Maria zwischen den Konfessionen?*, en R. Staufer, *In necessariis unitas*. Mélanges offerts à Jean-Louis Leuba, Paris 1984, 309.318; Stählin, W., *Maria die Mutter des Herrn. Ihr biblisches Bild*, Düsseldorf 1951, 12ss.

[34] Gabus, J. P., o. c. en nota 7, 57-58.

[35] Wilckens, U., o. c. en nota 7, 227-228.

[36] Frieling, R., o. c. en nota 7, 136.

[37] Así valora la VELKD, *Maria - Evangelische Fragen und Gesichtspunkte*, en *Una Sancta* 37 (1982) 184-201, 195.

[38] Gabus, J. P., o. c. en nota 7, 59.

[39] Wilckens, U., o. c. en nota 7, 228.

[40] *Katholische Marienverehrung respektieren*, en *Ökumenische Mitteilungen* 67 (1987) 19; cf. Frieling, R., o. c. en nota 7, 136-137.

[41] VELKD, *Maria - Evangelische Fragen und Gesichtspunkte*, en *Una Sancta* 37 (1982) 197. A esa frase precede la siguiente: "A los protestantes les resulta incomprensible la distinción católica de que los santos no son adorados, sino solamente invocados y venerados". A la luz de Nicea II no parece una distinción tan enigmática. Por otra parte es obvio que la Iglesia católica no les invoca como salvadores, sino sólo su intercesión.

[42] Wilckens, U., o. c. en nota 7, 229.

[43] Gorski, H., o. c. en nota 7, 28; Wilckens, U., o. c. en nota 7, 230; Frieling, R., o. c. en nota 7, 137.

[44] Gabus, J. P., o. c. en nota 7, 57.

[45] Ott, H., *Steht Maria zwischen den Konfessionen?*, en R. Staufer, *In necessariis unitas. Mélanges offerts à Jean-Louis Leuba*, Paris 1984, 316; en la misma línea Wölfel, E., *Erwägungen zu Struktur und Anliegen der Mariologie*, en W. Schöpsdau (Hrsg.), *Mariologie und Feminismus*, Göttingen 1985, 97; Ritschl, D., *Überlegungen zur gegenwärtigen Diskussion über Mariologie*, en *Ökumenische Rundschau* 31 (1982) 458; Rössler, A., *Evangelischer Gesichtspunkte zur Bedeutung der Mutter Jesu*, en Schmitt-Lieb, W., *Das Marienbild im Wandel von 1300-1800*, Würzburg 1987, 454. Vid. sobre el tema Courth, F., *Kontroverspunkte im ökumenischen Gespräch über die Mutter Jesu und Ansätze zu ihrer Überwindung*, en Petri, H. (Hrsg.), *Divergenzen in der Mariologie: Zur ökumenischen Diskussion um die Mutter Jesu*, Pustet, Regensburg 1989, 23-26

[46] En síntesis, María y los santos celebran la liturgia celeste (Apoc 5, 9. 11), a la que se une la Iglesia terrena; no se separa a María de los santos. La unión entre todos los que forman el cuerpo místico de Cristo es el fundamento de esa oración de los santos y de María por nosotros, y de nuestra oración con María y los santos. Pero la cuestión estriba en si interceden de manera general, o si se trata de especial intercesión ante Dios en virtud de una invocación directa por los vivos. Otra cuestión añadida es si podemos decir algo sobre estos asuntos con certeza. Los Reformadores lo rechazaron por falta de base bíblica (los de Baruch 4, 3, 2; Mac 15, 12-14; Apoc. 5, 8; 8, 3s se consideran problemáticos). Vid Courth, F., *Die Anrufung Mariens, ein ökumenischer Grenzpfahl? Zur ökumenischen Erklärung des X. Internationalen Mariologischen Kongresses* (Kvelaer, 11.-17.09.1987), en *Lebendiges Zeugnis* (1998) 31-34.

[47] Según Gorski, Lutero rechaza la invocación de los santos individualmente en virtud de sus méritos. Pero nunca ve a Jesucristo solitario en el cielo, sino rodeado de los santos. Lutero acepta una intervención de María ante Dios (*Fürbitterin*), en cuanto María está del lado de las criaturas (esto es lo que la Mariología católica entendería como "mediación cualitativamente subordinada"). Rechaza Lutero, en cambio, una intervención de María por nosotros ante Dios (*Fürsprecherin*) entendida como función salvífica propia sólo de Cristo. Cf. Gorski, H., *Maria im ökumenischen Gespräch. Arbeitsergebnisse einer US-amerikanischen Dialogskommission*, en Pfammater, J.-Christen, E. (Hrsg.), *Was willst Du von mir, Frau? Maria in heutiger Sicht*, Paulus, Freiburg im Br. 1995, 71-89.

[48] Vid. sobre el tema Kreuzer, M., *Maria und die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre. Ein Weg zur Einheit?*, en *Forum katholische Theologie* 17 (2001) 47-58.

[49] Vid., sobre el tema González Montes, A., *Prólogo para una lectura católica y ecuménica del acuerdo sobre María del Grupo de Les Dombes*, en *Diálogo Ecuménico* 35 (2000) 403-414.

[50] Frieling, R., o. c. en nota 7, 135.

[51] Vid. sobre el tema Hintzen, G., *Das anglikanisch-katholische Dialogdokument "Maria: Gnade und Hoffnung in Christus": eine Evaluation aus katholischer Sicht*, en *Catholica* 59 (2005) 167-188. Si cuando la exégesis protestante lee Lc 1, 5-56 como un resumen del *sola gratia* luterano ¿no es leerlo ya "confesionalmente"?

[52] Al respecto de la mariología, hay quien afirma de manera contundente esa dificultad: la "unité de foi dogmatique entre Rome, Canterbury, Wittemberg, Genève, Moscou et Constantinople, c'est vouloir résoudre le problème de la quadrature du cercle", Gabus, J. P., o. c. en nota 7, 60.

[53] Nissiotis, N., *María en la teología ortodoxa*, en *Concilium* 19 (1983) 219-244. "La teología ortodoxa, como por lo demás la teología bizantina, no ha precisado todavía el sentido exacto del culto de la Madre del Salvador y, en general, no ha definido el lugar y el alcance de la mariología en el conjunto de la verdad enseñada por la Iglesia", A. Kniazeff, *La place de Marie dans la piété orthodoxe*, en *EtMar* 19 (1962) 123.

[54] Así lo piensa también el ortodoxo Stawrowsky: "A nuestro juicio, la negación del dogma de la Inmaculada Concepción de la Virgen María por parte de teólogos ortodoxos contemporáneos [no por parte de la Iglesia ortodoxa, que no se ha pronunciado todavía de manera auténtica sobre este tema] es sólo un malentendido, una interpretación equivocada de la fórmula infeliz del dogma católico, muy justo y muy verdadero en su esencia..., pero muy defectuosos en su formulación", *La Sainte Vierge Marie. La doctrine de l'Immaculée Conception*, en *Marianum* 37 (1973) 111. El autor ve el "defecto" en el sentido negativo de la formulación ("preservación de pecado"), antes que subrayar el sentido positivo de la santidad de María, que es lo que la preservaría del pecado. Para D. Papandreu, el dogma asuncionista católico afirmaría: a) la transfiguración corporal; b) la superación de la muerte y de sus consecuencias corporales; c) el cumplimiento de la transfiguración escatológica del cuerpo. En cambio, según la tradición, habría que mantener: a) la muerte de María como consecuencia del pecado original, que también incluye a María; b) su entierro; c) su tumba; d) la separación de alma y cuerpo; e) la ascensión de su alma por el Creador; f) la entrega de su espíritu en la manos de su Hijo (*Redemptoris Mater. Zur Enzyklika vom Papst Johannes Paul II. über die selige Jungfrau Maria im Leben der pilgernden Kirche*).

Orthodoxe Bemerkungen, en *Una Sancta* 42 (1987) 230-231). Esta valoración no es compartida por Stawrowsky: "La Iglesia ortodoxa, en la fiesta de la Dormición de la Santa Virgen celebrada desde la antigüedad, siempre ha enseñado que la Virgen no permaneció bajo el poder de la muerte, ni conoció la corrupción, sino que fue resucitada por la fuerza de su Hijo, y elevada en cuerpo y alma al cielo, donde reina con su Hijo sobre todo el universo. Esta doctrina, que en Oriente no fue elevada a la altura de un dogma de fe, ha sido considerada como segura por toda la Iglesia ortodoxa. Según nuestra opinión, por tanto, no nos debemos oponer al hecho de que la Iglesia Católica haya considerado justo proclamar esta doctrina como dogma de fe" (*ibid.* 112).