ción definido, se intensificaron aún más por la oposición de los modernistas a las doctrinas marianas (A. Loisy, J. Turmel, H. Koch y otros) [253]. Se ha visto favorecido también por el extenso movimiento asuncionista, que culminó en la definición del dogma, y por las controversias entre los teólogos católicos sobre cuestiones mariológicas aún en trance de discusión. Con tales estímulos, los estudiosos han producido una amplia literatura, en la que se estudia y se da valor a los testimonios marianos de los Padres de la Iglesia y de las liturgias antiguas [254]. Además, como hemos visto en las notas al pie de página, se han estudiado detenidamente las enseñanzas marianas de los teólogos primitivos [255].

Otro de los rasgos de la mariología contemporánea [256] es el estudio de la sistematización de esta ciencia, que incluye varias cuestiones íntimamente relacionadas, como son el derecho de la mariología a existir con independencia del sistema teológico, el lugar que corresponde a esta ciencia en el sistema general, la organización y estructura de este tratado y la existencia y naturaleza de un primer principio que presidiría toda la estructura de la mariología, proporcionando a esta ciencia unidad orgánica y orden [257]. El problema planteado con relación a la naturaleza de este principio fundamental de mariología se complica con la existencia de varias cuestiones sobre la unión entre las diferentes prerrogativas de Nuestra Señora [258], dando lugar a un gran número de opiniones [259].

Hay varias cuestiones particulares que han suscitado gran interés, al mismo tiempo que estos problemas generales y metodológicos. En primer lugar ha atraído la atención el problema de la relación sublime entre las prerrogativas de Nuestra

[253] Cf. E. DUBLANCHY, art. *Marie:* DTC 9,2345-2347; E. CAMPANA, *Maria nel dogma Cattolico* ed.6.ª p.603-606.625-652.

[254] Para orientarnos en esto, cf. *Katholische Marienkunde*, ed. STRÄTER, vol.1 p.85 (artículos sobre los Padres orientales y la liturgia); p.137-267 (artículos sobre los Padres latinos y las liturgias latinas); G. JOUASSARD, *Marie à travers la Patristique*, en *Maria*, ed. H. DU MANOIR, vol.1 p.71-157; véase también p.215-361, artículos sobre María en la liturgia.

[255] Mencionamos la pequeña, pero muy útil, antología de PALMER, S. I., *Mary in the Documents of the Church* (Westminster, Md., 1952), que contiene anotaciones y relaciones del magisterio de la Iglesia, de los Padres de la Iglesia y de los teólogos.

[256] Cf. F. CONNELL, C. SS. R., *Toward a Systematic Treatment of Mariology:* Marian Studies 1 (1950) 56-66.

[257] Cf. CONNELL, a.c.; É. DRUWÉ, S. I., *Position et structure du Traité Marial:* Bull. de la Soc. Franç. d'Études Mariales (1936) 7-34; R. LAURENTIN, *Le problème initial de méthodologie mariale*, en *M[illegible]*, ed. H. DU MANOIR, vol.1 p.695-706.

[258] Cf. L. EVERETT, C. SS. R., *The N[illegible] her other prerogatives:* Marian Studies 1 (1[illegible]) 132-1[illegible].

[259] Cf., para discusiones y bibliografía, G. ROSCHINI, *La Madonna secondo la fede e la teologia* vol.1 p.97-116; ID., *M[illegible]* vol.1 p.324-[illegible]57; A. MULL[illegible]

Señora, Inmaculada Concepción y Asunción corporal a los cielos; problemas que quedan en primera fila después de la constitución apostólica *Munificentissimus Deus*, del 1 de noviembre de 1950, la celebración del primer centenario de la *Ineffabilis*, el 8 de diciembre de 1954, y las exhortaciones de la encíclica *Fulgens corona*, del 8 de septiembre de 1953. Las limitaciones de espacio nos permiten solamente mencionar dos de los títulos de mayor interés [260]: la corredención de María [261] y su relación con la Iglesia [262]. El estudio teológico de estos temas revelará, como lo hicieron otros estudios mariológicos anteriores, la existencia de nuevas facetas en las piedras preciosas que adornan la corona radiante de gloria de Nuestra Señora y, al mismo tiempo, nos harán participar de nuevos descubrimientos en el depósito de la fe.

[260] Cf. G. Philips, *Sommes-nous entrés dans une phase mariologique?:* Marianum 14 (1952) 1-48; Id., *Les problèmes actuels de la théologie mariale:* Marianum 11 (1949) 24-53; A. Michel, *Chronique de Théologie mariale:* L'Ami du Clergé 60 (1950) 33-48.97-112; J. Carol, *The Mariological Movement in the World Today:* Marian Studies 1 (1950) 32-45.

[261] Cf. J. B. Carol, a.c., en Marian Studies 1 (1950) 34-37; Id., *De Corredemptione B. V. Mariae* (Ciudad del Vaticano 1950), bibliografía p.9-42; Id., *The Problem of Our Lady's Corredemption:* The American Ecclesiastical Review 123 (julio 1950) 32-51; Id., *Our Lady's Corredemption in the Marian Literature of Nineteenth Century America:* Marianum 14 (1952) 49-63; Marian Studies 2 (1951); C. Boyer, S. I., *Thoughts on Mary's Coredemption*, en *Studie in Praise of Our Blessed Mother*, ed. Fenton-Benard (Washington D. C. 1952) p.147-161; Alma Socia Christi (Actas del Congreso mariológico-romano, Año Santo 1950) vol.2 (Roma 1952). Bibliografía en L. Leloir, *La Médiation mariale dans la théologie contemporaine* (Bruges-París 1933), y C. Dillenschneider, *Marie au service de notre Rédemption* (Haguenau 1947); Id., *Pour une Corédemption mariale bien comprise* (Roma 1949); Id., *Le mystère de la Corédemption mariale. Théories nouvelles* (París 1951). Closey unió a la corredención de Nuestra Señora la participación de María en el sacerdocio de Cristo. Las mejores publicaciones sobre este tema son las de René Laurentin, *Maria, Ecclesia, Sacerdotium; essai sur la développement d'une idée religieuse* (París 1952); y *Marie, l'Église et le Sacerdoce; étude théologique* (París 1953). Cf. también la importante contribución del mismo autor en *Le rôle de Marie et de l'Église dans l'oeuvre salvifique du Christ:* Bull. de la Soc. Franç. d'Études Mariales 10 (1952) 43-62.

[262] Cf. G. Philips, *Perspectives mariologiques. Marie et l'Église. Essai bibliographique:* Marianum 15 (1953) 436-511; H. Lennerz, S. I., *Maria-Ecclesia:* Gregorianum 35 (1954) 90-98; *Études Mariales. Marie et l'Église* I (Bull. de la Soc. Franç. d'Ét. Mar., París 1951); H. de Lubac, S. I., *Médiation sur l'Église* (París 1953) p.273-329; K. Delehaye, *Maria: Typus der Kirche:* Wissenschaft und Wahrheit 5 (1949) 79-92; Y. Congar, O. P., *Le Christ, Marie et l'Église* (Bruges 1952). Bibliografía en Theology Digest 1 (1953) 139-145, y especialmente en R. Laurentin, *Bibliographie critique sur Marie et l'Église:* Bull. de la Soc. Franç. d'Ét. Mar. (París 1953) 145-152.

INMACULADA CONCEPCION DE MARIA *

POR AIDAN CARR, O. F. M. Conv., S. T. D., y
GERMAIN WILLIAMS, O. F. M. Conv., S. T. D.

La doctrina católica sobre la Inmaculada Concepción de María fue declarada, para siempre y con absoluta precisión, por el papa Pío IX, en la bula *Ineffabilis Deus*, el 8 de diciembre de 1854. Las palabras esenciales de la definición son las siguientes:

> Declaramos, afirmamos y definimos que ha sido revelada por Dios, y, de consiguiente, que debe ser creída firme y constantemente por todos los fieles la doctrina que sostiene que la Santísima Virgen María fue preservada inmune de toda mancha de culpa original, en el primer instante de su concepción, por singular gracia y privilegio de Dios omnipotente, en atención a los méritos de Jesucristo, salvador del género humano [1].

Resulta evidente, a la vista de los términos de esta proposición, que la definición tiene dos elementos constitutivos: una declaración del privilegio mismo de la Inmaculada Concepción y una afirmación de la certidumbre de este privilegio.

DECLARACION DEL PRIVILEGIO

Para entender mejor lo que contiene este singular privilegio de la Madre de Cristo, examinaremos las partes componentes (o causas) de la Inmaculada Concepción.

a) *Causa material* o sujeto. Naturalmente, el sujeto de la Inmaculada Concepción es la persona de la Santísima Virgen María, considerada en el primer instante de su concepción en el seno materno. Un ser humano comienza a «ser» en el momento en que el alma, creada por Dios, se une al feto; a este momento se llama «animación». A esto se le ha llamado la «concepción pasiva» de María. Concepción pasiva es el término

* NOTA DEL EDITOR. — De [illegible] nal, el artículo el de la inmunidad de pecado [illegible] se publ[illegible] en el segundo volumen de esta obra, en el tratado de las prerrogativ[illegible] Señora. Antes se pensó para el primer volumen, en un t[illegible] de los Padres orien[illegible]

del acto generador de los padres, acto que se llama «concepción activa» [2].

Antes de que el feto humano esté informado de un alma racional, la concepción se llama «incoada», y desde el momento de la animación recibe el nombre de «consumada» [3]. Sólo cuando ha llegado este momento se dice que una persona «es». Los teólogos discuten en qué momento del desarrollo fetal se infunde un alma al cuerpo, pero los escritores modernos opinan que esto ocurre desde el momento de la fecundación. La definición de la Inmaculada no aclara en este punto la enseñanza oficial de la Iglesia.

No puede sostenerse que María fuera santificada antes de la animación, puesto que hasta el momento de la unión sustancial entre el alma y el cuerpo no existe una persona y, por tanto, no hay sujeto para recibir la gracia. Solamente una persona racional puede ser santificada. Este privilegio, pues, afecta únicamente a la persona de la Virgen, no solamente al cuerpo o al alma de la Madre de Dios. La santidad inicial de María conviene exclusivamente a su concepción personal, realizada en gracia santificante. Su limpieza de todo pecado está identificada con su ser y su personalidad [4].

b) *Causa formal* u objeto. Este aspecto del privilegio de la Inmaculada Concepción se refiere al hecho de la preservación de la Virgen de toda mancha de pecado original. La definición niega directamente que la Virgen contrajera la pena de la maldición de Adán, y, de un modo indirecto, afirma, a causa de la oposición entre pecado y gracia, que poseyó la gracia santificante desde el primer momento de su existencia personal. Según la enseñanza tradicional de la Iglesia, pecado original es la privación de gracias que sufrió la descendencia de Adán, como consecuencia de su pecado personal; es como una enemistad radical entre la humanidad pecadora y su Creador [5]. Por tanto, al afirmar directamente que María estuvo libre de este defecto esencial del pecado original, afirmamos también, indirectamente, que disfrutó de santidad original por medio de la gracia, con su secuencia de filiación adoptiva como hija de Dios. Es decir, que conservó la perfecta amistad con su Dios [6].

De un modo negativo, se expresa el privilegio de la In-

[2] Cf. B. H. Merkelbach, O. P., *Mariologia* (Parisiis 1939) p.105.

[3] Para un tratado completo del modo de la concepción, cf. Alastruey, *Mariologia* (Valladolid 1934) vol.1 p.180.

[4] Cf. Efrén Longpré, O. F. M., *Exposition du dogme de l'Immaculée Conception*, en *Deuxième Congrès Marial National* (Lourdes 1939) p.81 [illegible] 816

maculada Concepción, al decir que María nunca contrajo el pecado original. De un modo positivo, se dice que estuvo llena siempre de gracia santificante. En las palabras de la definición se emplea la fórmula negativa, pero en otras secciones de la bula *Ineffabilis Deus* se hace hincapié en el aspecto positivo. Esta dualidad de expresión, con relación a la santidad de la Virgen, aparece también, como las dos caras de la misma moneda, en los escritos de los Padres de la Iglesia y de teólogos posteriores, los cuales, a veces, acentúan la negación de pecado, y otras el lado positivo de la plenitud de gracia [7].

Los ángeles y nuestros primeros padres, antes de sus respectivas caídas, estuvieron inmunes de pecado tanto actual como original, pero esta inmunidad debe distinguirse de la que es propia de la Madre de Dios, puesto que ella fue preservada inmune. Como veremos más detalladamente, la inmunidad atribuida a María se le dio en vista de los méritos de Cristo, que le fueron aplicados de una manera única y excepcional. María fue redimida [8]. La gracia que adornó la naturaleza angélica, así como la concedida a Adán y Eva, era «debida» a ellos en la hipótesis de que Dios había decretado la elevación de los ángeles y de nuestros primeros padres al orden sobrenatural. Habiéndose, como si dijéramos, obligado a Dios a dar los medios por los que tal elevación pudiera realizarse, El constituye a los ángeles y a la primera pareja en estado de gracia santificante [9]. Pero en el caso de María, aunque de hecho, y por virtud del privilegio de la Inmaculada Concepción, fue constituida en gracia desde el primer momento de su existencia, sin embargo, como descendiente directo de la naturaleza corrompida de Adán, debió ser concebida en pecado, si Dios no intervenía para preservarla [10]. Esta preservación milagrosa será objeto, más adelante, de una consideración más detallada.

Finalmente, consideremos que la inmunidad de la Santísima Virgen María de pecado original es específicamente diferente de la inmunidad que posee su Hijo divino [11]. El no tuvo un padre humano según la carne, puesto que el principio activo de su generación carnal fue la acción del Espíritu Santo, en

[7] Cf. PASSAGLIA, S. I., *De Immaculato Deiparae semper Virginis conceptu* (Roma 1855) sec.1,2,3. Cf. también SEDULIO, *In Carmina Paschalia* 1,2 v.28: ML 19,596; *Opera Augustini*, apendice: ML 8,11[illegible]; ibid., serm.123: ML 5,1000; IVO, *In Serm. de Nativit. Domini*: ML 1[illegible]. Para [illegible]iento de los Padres orientales sobre este tema, cf. S. M[illegible], *L'[illegible] Concezione* (Roma 1904) p.1.2: *L'Oriente*. Espa[illegible] *y la Inmaculada Concepción* (Madrid 1965).

[8] Cf. DTC 7,817.

[9] Cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *S. T.* I q.95 a.1.

virtud de la cual fue concebido por su Madre [12]. Puesto que no es descendiente de Adán, no hay problema de naturaleza humana manchada por descendencia; por tanto, está claro que el Redentor de la humanidad no necesitaba redención.

c) *Causa eficiente* del privilegio de la Inmaculada Concepción es Dios o, mejor dicho, el gran amor que tuvo a la mujer destinada a ser la Madre del Verbo. Este amor fue el motivo de que Dios preservara a María de toda mancha de pecado, con vista a su santa maternidad y por los méritos de Cristo, su Hijo. Esta inmunidad maravillosa, llevada a cabo por una providencia especial, no excluye a María del número de los redimidos, sino que la clasifica en una modalidad de redención única, una «prerredención» o una redención de manera más sublime que la destinada a todos los demás hijos de Adán. Mientras, en el caso de todo el resto de la humanidad, los méritos del Salvador son aplicables de tal manera que los hace libres del pecado original ya contraido en el momento de su concepción, en el caso de María, por el contrario, el fruto de la redención, vida y muerte de Cristo le fue aplicado da tal modo que quedó preservada de contraer la culpa de Adán. De este modo, esta concesión gratuita de parte de Dios no representa una interferencia con el papel redentor del Salvador [13].

La redención de la humanidad se describe propiamente como «restaurativa» o «liberativa»; la de María es, simplemente, «preservativa» e incomparablemente más noble.

Así considerada, es evidente que la doctrina de la Inmaculada Concepción no estorba la universalidad de la redención de Cristo, puesto que María, aunque fue concebida inmaculada, fue también redimida por su Hijo, cuya vida divina y muerte contenían la causa meritoria de esta singular gracia de su Madre. Esta fue la dificultad que impidió a los teólogos anteriores a Duns Escoto († 1308) afirmar la verdad de la Inmaculada Concepción; a Escoto se debe la gloria de haber demostrado que la Inmaculada Concepción no repugna a la universalidad del pecado original, por una parte, y tampoco a la universalida de la redención de Cristo. Otros teólogos negaron que María fuera concebida en gracia, porque estaban persuadidos de que, al admitir esta doctrina, restaban del honor debido a Cristo. También aquí se debe a Escoto el haber demostrado que el negar la Inmaculada Concepción sería restar a la excelencia de Cristo, que es el redentor perfecto [14].

[12] Lc 1,35.
[13] Cf. S. H. M. [illegible] O. P. M. [illegible]

d) *Causa final*, razón última de la Inmaculada Concepción, es la de que María fuera un instrumento perfecto para llevar a cabo la encarnación [15]. En cuanto a la definición dogmática, la razón última, como dice la bula, es «el honor de la Santísima e indivisible Trinidad, el ornamento y dignidad de la Virgen Madre de Dios y la exaltación de la fe católica y de la religión cristiana» [16].

CERTEZA DEL PRIVILEGIO

La bula *Ineffabilis Deus* define que la doctrina de la Inmaculada Concepción es «revelada por Dios y, por tanto, debe ser firme y constantemente creída por todos los fieles» [17]. Puesto que esta verdad, según las palabras del papa, es revelada, debe, por tanto, estar contenida formalmente en el depósito de la revelación divina, y no solamente contenida de un modo virtual, como una conclusión teológica cuya premisa menor sería la razón humana. Pío IX parece indicar que esta doctrina ha sido revelada formalmente, pero no especifica si la revelación está hecha por Dios de una manera explícita, es decir, expresa y directa, o si se ha revelado sólo implícitamente, es decir, de un modo indirecto y oscuro. En este punto el papa cede la palabra a los teólogos [18] para que lo discutan en sus deliberaciones, limitándose él a declarar que la Inmaculada Concepción es una verdad revelada por Dios. Una cosa es que algo esté de «hecho» contenido en el depósito de la revelación, y otra el definir la manera en que está contenida. Puesto que Dios puede revelar una verdad de un modo explícito o implícito, se deduce, naturalmente, que esta verdad que nos ocupa puede estar incluida en la revelación de ambas formas [19].

Según los principios de la fe católica, toda verdad revelada lo está en la Sagrada Escritura o en la Tradición, y ambas fuentes de revelación [20] deben ser aceptadas con «el mismo piadoso amor y reverencia». De aquí que la doctrina de la Inmaculada Concepción no está simplemente deducida de la revelación, sino revelada; tampoco es un hecho dogmático unido, de algún

[15] El argumento de Escoto sobre la Inmaculada en Sebastián DUPASQUIER, O. F. M. Conv., *Summa Theologiae Scotisticae* vol.3 (Patavii 1760) p.244. Cf. también V. MAYER, O. F. M. Conv., *The Teaching of the Ven. John Duns Scotus on the Immaculate Conception*: Franciscan Studies 1 (Nueva York 1926) 39-46.

[16] DB 1641.

[17] DB 1641. Cf. L. LERCHER, S. I., *Institutiones Theologiae dogmaticae* vol.3 (Oeniponte 1930) p.338.

modo, con un dogma revelado, ni es, por otra parte, una doctrina nueva. La verdad de la Concepción Inmaculada de María fue dada por Dios a los apóstoles en la revelación, y, a través de ellos, a la Iglesia universal [21]. La certidumbre de esta doctrina se basa no sólo en la autoridad docente de la Iglesia, que hace uso de la Sagrada Escritura y de la Tradición apostólica, sino en los escritos de los Santos Padres y de los teólogos posteriores, que, unidos al consentimiento de la Iglesia universal, ofrecen un testimonio irrefutable de esta certeza.

ENEMIGOS DE ESTA DOCTRINA

Los no católicos se oponen a la doctrina de la Inmaculada Concepción, y entre ellos nombraremos a los griegos cismáticos ortodoxos, a los «Católicos Viejos», fundados por Döllinger al final del siglo XIX; a los protestantes de todas las sectas, a los racionalistas y a otros varios. Todos estos grupos se oponen a la doctrina misma, manteniendo que no forma parte de la religión cristiana, y por ello rechazan la definición como contraria a la verdad revelada. Se basan para rechazarla en las mismas dificultades que había tenido ya esta doctrina antes de la definición, en 1854. Su posición está expresada de un modo concreto en la pregunta del teólogo protestante Harnack: «Si ésta es una verdad revelada, ¿cuándo fue revelada y a quién?» [22].

LA BULA «INEFFABILIS DEUS»

En este solemne documento pontificio, el papa Pío IX definió—en virtud de su poder supremo como vicario de Cristo—que la doctrina de la Inmaculada Concepción es de fe, pero, al mismo tiempo, reconocía que esta definición reflejaba la opinión de la jerarquía de la Iglesia y de los fieles, cuyo asentimiento había sido favorable. El Soberano Pontífice dice, en el preámbulo de la definición, que Dios eligió una Madre para su Hijo desde toda la eternidad, y, porque la amaba más que a ninguna otra criatura, la dotó del don de inmunidad de pecado original, don muy apropiado para la Santísima Virgen María. El papa recordaba al mundo católico la atención con que la Iglesia había estudiado el desarrollo de esta doctrina a través de los tiempos, hasta el punto de haber instituido una fiesta, y de otra manera, animando la piedad de los fieles hacia

[21] Cf. B. H. Merkelbach

el culto de este privilegio único de María. La doctrina fue considerada de modo favorable por los papas anteriores a Pío IX, y Alejandro VII declaró explícitamente que la Inmaculada Concepción podía defenderse como verdad católica [23]. Esta misma opinión fue sostenida por varias comunidades religiosas y teólogos eminentes, así como por varios sínodos, a lo largo de la historia. El papa dice también en la bula que el testimonio favorable de las fuentes más antiguas de la Iglesia oriental había contribuido, no poco, a acelerar la definición.

Pío IX se fija especialmente en la fuerza del argumento que se deriva de los escritos de los Padres de la Iglesia, en los que se ensalza la santidad y dignidad de la Madre de Dios. Estos autores, refiriéndose a su inmunidad de pecado, le aplicaron trozos convenientes de la Escritura, especialmente la alusión a «la mujer» en el Génesis (3,15) y la salutación del ángel a María, que se encuentra en el Evangelio de San Lucas (1,28). Los escritos tradicionales de los más famosos Padres describen la plenitud de gracia de María como una especie de pináculo de todos los demás milagros de Dios en el orden de la gracia. Esta convicción de la gran santidad de María y de su inmunidad de pecado no fue privilegio de unos pocos, sino que estuvo compartida por los simples fieles y por el clero católico de muchas generaciones, y unos y otros se consolaban venerando a la Inmaculada Madre de Dios. Fruto de esto fueron las peticiones dirigidas a la Santa Sede pidiendo la definición formal de la doctrina de la Inmaculada.

Al final de la bula, el papa habla de sus esfuerzos con respecto a esta doctrina, y señala que, tan pronto como fue elevado a la Silla de Pedro, había deseado ardientemente promover, por todos los medios posibles, la honra de María y dar realce a su culto al publicar sus prerrogativas. Para ello había instituido una comisión especial de cardenales, con el fin de examinar las cuestiones referentes a la doctrina de la Inmaculada Concepción, y envió cartas, con el mismo objeto, a todos los obispos del mundo en febrero de 1849. Las respuestas de los obispos confirmaron la buena disposición de los fieles hacia este privilegio de la Santísima Virgen, añadiendo, además, sus propias peticiones para que definiera como dogma la Inmaculada Concepción. La comisión de cardenales había llegado a una decisión parecida.

Por ello, y no deseando retrasar más esta definición, después de consultar con un consistorio de cardenales y después

de mucha oración, tanto privada como pública, para implorar la ayuda del Espíritu Santo, el papa se determinó a declarar y definir que la doctrina de la Concepción Inmaculada de María es dogma de fe.

Por último, el Soberano Pontífice demostraba su alegría y gratitud por haberle tocado a él en suerte ofrecer esta honra a la Madre de Cristo, y confiaba en que Ella continuaría ayudando a la Iglesia y favoreciendo su trabajo. Por fin, exhorta a los fieles a aumentar su veneración y piedad hacia «la Virgen concebida sin pecado» [24].

ARGUMENTO DE SAGRADA ESCRITURA

En el Antiguo y en el Nuevo Testamento no se encuentra doctrina, ni abundante ni coercitiva [25], que apoye el dogma de la Inmaculada Concepción. Aunque esta verdad está contenida más implícitamente en la Escritura, sin embargo, cuando se examinan sus testimonios siguiendo la Tradición y la autoridad, se hace patente el modo tan íntimo en que está unida la inmunidad de pecado de María al plan de Dios para la redención de la humanidad. Del mismo modo que las líneas de un valle sólo se manifiestan claramente cuando el escalador llega a la cima, así el contenido profundo de la palabra de Dios esperaba la clarificación del paso de los siglos [26].

Existen textos oportunos tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento y están aquí clasificados de una manera primaria o secundaria; los primeros son más claros y de más fuerza, por lo que llevan inmediatamente al apoyo de la doctrina; los últimos son menos convincentes. Característico del Antiguo Testamento es el prevenir la brillantez del Nuevo Testamento y representar figuras a través de tipos y prefiguras, que se manifiestan muy evidentes en lo que se refiere a la doctrina de la Inmaculada Concepción [27]. El eminente autor Martín Jugie ha observado que existen 24 citas de la Escritura que se han mencionado como favorables al dogma de la Inmaculada, y que estas alusiones son, de todas las pruebas sobre esta doctrina [28], las que menos se han sometido a un análisis crítico.

[24] Cf. P. F. Palmer, S. I., *Mary in the Documents of the Church* (Westminster, Md., 1952) p.81-89.

[25] Cf. Narciso García Garcés, C. M. F., *Títulos y grandezas de María* (Madrid 1952) p.384; Scoti-Guarrae-Aureoli, *Quaestiones disputatae de Immaculata Conceptione B. V. M.* (Ad Claras Aquas 1904) p.VII.

[26] Cf. J. Bonnefoy, O. F. M., *Le mystère de Marie selon le Protoévangile et l'Apocalypse* (Paris 1949); F. Ceuppens, O. P., *Theologia Biblica* vol.4: *De Mariologia Biblica* (Roma 1948) p.70 y 208.

[27] Cf. Alastruey, o.c., p.182.

I. Principales pruebas de la Escritura

A) En el Antiguo Testamento

Se ofrece generalmente como apoyo a la Inmaculada Concepción el texto del Génesis 3,15, «pondré enemistades entre ti y la Mujer, entre tu descendencia y la suya: Ella aplastará tu cabeza y tú acecharás su calcañar», identificando la enemistad entre la serpiente y la Mujer con el demonio y María. Aunque existen diferencias entre los teólogos sobre la interpretación correcta de este importante pasaje, no hay duda de que la Santísima Virgen es «la Mujer» a la que se refiere [29]; tampoco quita fuerza a este texto ninguna construcción fundada en el famoso «ipsa» de la Vulgata, puesto que la noción esencial de la inmunidad de María con relación al dominio diabólico queda suficientemente indicada en la frase «pondré enemistades...» [30]. La Santísima Virgen es la Mujer, que representa la oposición radical a todo lo que lleva consigo Satanás, y pide, por tanto, una inmunidad total de pecado, especialmente de pecado original [31]. Por tanto, la referencia a María es aquí en sentido literal. La enemistad ya mencionada requiere que María salga totalmente victoriosa sobre el demonio y sus asechanzas, y esto no sería así si, por un instante, hubiera estado sujeta a Satanás por la servidumbre del pecado. El aplastar la cabeza de la serpiente no puede ser sino la inmunidad perfecta de su mancha diabólica [32].

La nueva Eva, la Madre del Mesías, y Lucifer, el autor del pecado, son enemigos opuestos, y el triunfo está asegurado para María por voluntad de Dios. No se puede decir que estos dos enemigos hayan sido nunca aliados; nunca fue la Virgen María vencida por el rival soberbio de Dios. Solamente la gracia santificante asegura al hombre la amistad de Dios, y esa misma gracia le constituye en enemigo de Satanás. La ausencia

[29] Cf. F. Peirce, S. I., *Mary Alone is «the Woman» of Genesis 3,15:* The Catholic Biblical Quarterly 2 (Washington D. C. 1940) n.3 p.245-252; A. de Guglielmo, O. F. M., *Mary in the Protoevangelium:* The Catholic Biblical Quarterly 14 (1952) n.2 p.104-115; J. Coppens, *Le Protoévangile:* Ephemerides Theologicae Lovanienses 26 (Louvain 1950) 35.

[30] DTC 7,859. Cf. F. Connell, C. SS. R., *Historical Development of the Dogma of the Immaculate Conception*, en *Studies in Praise of Our Blessed Mother*, ed. Fenton-Bernard (Washington D. C. 1952) p.91.

[31] Cf. P. F. Ceuppens, O. P., *De Mariologia Biblica* ed.2.ª (Roma 1951) p.16-17; T. Gallus, S. I., *Interpretatio Mariologica Protoevangelii* (Roma 1949); G. Arendt, S. I., *De Protoevangelii habitudine ad Immaculatam Deiparae Conceptionem* (Roma 1904). Véase el artículo del P. E. May en este volumen.

[32] Cf. S. Del Pasquier, O. F. M. Conv., o.c., p.237; R. Martínez y Fermín, *De utilitate et ratione sufficienti ad Immaculatam definiendam* (Matriti 1853)

de gracia debida al pecado hace al alma figurar en las filas del príncipe de las tinieblas, impidiéndole la participación en la naturaleza divina, que es función esencial de la gracia de Dios. Si en algún instante, por pequeño que fuera, el alma de María hubiera estado privada de gracia, la Sagrada Escritura no podría referirse a ella como a aquella que ha vencido a la personificación misma del mal. Tanto si consideramos a Eva como tipo de la Santísima Virgen como si pensamos que la «Mujer» es María, tomando las palabras de un modo literal, existe aquí una clara antítesis entre el bien y el mal como la hay entre el estado de la Madre de Dios y el de Eva después de la caída; como la hay entre Cristo, el nuevo Adán, y el viejo Adán, envuelto en pecado [33].

La respuesta divina a la derrota de nuestros primeros padres, guiados por la serpiente y su propia malicia, es la victoria conjunta del Redentor y su Madre sobre el demonio. Existe un paralelismo perfecto, y éste es un argumento que tradicionalmente se ha venido usando para probar la verdad de la Inmaculada Concepción [34]. El triunfo de María fue obtenido por virtud del triunfo de su Hijo [35]. Así, el más sólido argumento en favor de esta prerrogativa singular de María está basado en un mismo decreto divino, estableciendo su predestinación a esta singular gracia, al mismo tiempo que la primacía absoluta y universal de su Hijo [36].

Ni Cristo, ni la descendencia de la Mujer, ni la Mujer misma, pueden, por un solo momento, ser vencidos por el mal, porque eso haría que su victoria no fuera completa. La fuerza probativa de este argumento, referida a la Inmaculada Concepción entendida de esta manera, está considerada como un poderoso apoyo en las conclusiones presentadas por la comisión pontificia que constituyó Pío IX para la definición del dogma, y que presentó sus conclusiones el 10 de julio de 1852 [37].

[33] Cf. B. H. Merkelbach, O. P., o.c., p.113; P. Hitz, C. SS. R., *Le sens marial de Protoévangile*, en *Études Mariales* (París 1947).

[34] Cf. A. H. M. Lépicier, O. S. M., *Tractatus de Beatissima Virgine Maria* ed.5.ª (Roma 1926) p.137. Para el sentido de corredención, véase J. B. Carol, O. F. M., *Romanorum Pontificum doctrina de B. V. Corredemptrice:* Marianum 9 (Roma 1947) 165; V. G. Bertelli, *Il senso mariologico pieno e il senso letterale de Protoevangelo (Gen 3,15) dalla «Ineffabilis Deus» al 1 4 :* Marianum 13 p.369-395.

[35] Cf. C. Crosta, *Theologiæ Dogmaticæ* vol.3 (Varese 1952) p.176.

[36] Cf. J. F. Bonnefoy, O. F. M., o.c., p.140.

[37] Cf. J. B. Carol, O. F. M., en Marianum 1 (1939) 314-316.

B) En el Nuevo Testamento

Cuando Gabriel, el mensajero celestial, saludó a la Virgen destinada a ser Madre de Dios, pronunció unas palabras que dejan adivinar un milagro portentoso y un gran misterio de la gracia: «Y llegando a ella el ángel, le dijo: Ave, llena de gracia; el Señor está contigo; bendita eres entre las mujeres» [38]. Esta salutación no es en sí misma, estudiado su texto y su contexto, una prueba completa y explícita de la inmunidad de María de pecado original, y, sin embargo, no se puede negar que existe una afirmación implícita sobre la doctrina de la Inmaculada Concepción [39]. «Llena de gracia» significa «enteramente llena del amor de Dios»—sin deficiencia—. La frase «el Señor está contigo» significa, a su vez, que María nunca estuvo sin Dios y, por tanto, que el demonio nunca estuvo con ella, como ocurriría si hubiera sido concebida en pecado [40].

Al analizar filosóficamente este texto, se ve reforzado el argumento en favor de la Inmaculada. María estaba llena de la gracia de Dios; hablando con precisión, estaba llena con plenitud y, por tanto, no había carecido de gracia en ningún momento de su existencia. El mensaje de la anunciación sólo puede interpretarse como que la Virgen poseyó un grado de gracia tan perfecto cuanto es posible se dé en una sencilla criatura, y que su santidad fue completa en el tiempo, tanto en intensidad como en extensión. La traducción «Ave, llena de gracia», procede del griego χαῖρε, κεχαριτωμένη, y el participio pasado significa, correctamente, no sólo sentido de pasado en la palabra que modifica, sino también una continuidad sin interrupción.

Podríamos hacer una paráfrasis de las cuatro primeras palabras de la salutación angélica en estas frases: «Saludos a ti, que estás tan adornada con las gracias divinas y bienes superiores y tan llena de amor y amistad de Dios, que su plenitud está contenida en ti»; en otras palabras, el alma de la Madre de Dios estuvo llena de tal inmensidad de gracia, que no se le puede comparar con ningún otro ser humano a causa de su santidad, y este privilegio único había estado siempre presente en ella. Debemos hacer notar que las palabras de Gabriel fueron «A[illegible] llena de gracia», y no «Ave, María, llena de gracia», de tal modo que la frase «llena de graci[illegible] está usada de modo sustantivo, aplicado como un título propio, un nombre dado

por Dios, en cierto modo; a la manera como la Santísima Virgen se llamó a sí misma hablando con Bernadette en Lourdes: «Yo soy la Inmaculada Concepción». Este nombre «llena de gracia» sólo puede aplicarse a ella, y no se refiere a algo extrínseco, sino que es suyo de un modo intrínseco y radical y en todos los momentos de su existencia. No hubo ningún momento, por corto que fuera, en el cual la Virgen no mereciera el título de «llena de gracia» [41].

Después del primer saludo, el arcángel añadió: «El Señor está contigo»—ὁ κύριος μετὰ σοῦ—. Al considerar estas palabras en relación con las precedentes, se ve que hay una unión verdadera entre María, la amada de Dios, y su Señor. No hay en el texto o en el contexto ninguna referencia a una limitación temporal, sino todo lo contrario. El sentido es muy general: dondequiera que se encontrase María, Dios estaba con ella y ella con El a través de la gracia [42]. Si pudiera decirse que María había estado durante un período de tiempo pequeñísimo bajo el dominio del pecado, tendríamos que admitir que hubo una interrupción de su comunión con Dios y, por tanto, que la declaración del arcángel, con respecto a su estado de gracia, no era verdadera. Si las palabras de Gabriel no contienen una afirmación de la Inmaculada Concepción, son palabras sin significado.

La frase final de la salutación es «bendita eres entre las mujeres». Refiriéndose a la santidad de la Madre del Mesías, significan que María es bendita en sí misma, pero lo es, además, en comparación con todas las otras mujeres. El sentido de las palabras hebreas implica un superlativo, de tal modo que ella es «la bendita» por antonomasia, y esto, a consecuencia de su divina maternidad y las gracias correspondientes [43]. A este oficio único corresponde una infusión especial de gracia, una bendición que constituye un eslabón esencial de la cadena de causalidad que alcanzará su fin en la redención, borrando definitivamente la maldición con que fue afligida la humanidad por el pecado de Adán y Eva. Esta referencia a la Escritura pone de manifiesto cuán conveniente es que la Virgen, instrumento divinamente escogido para la encarnación, se viera totalmente libre de aquel pecado del que nos libró su Hijo. Como veremos más adelante, el punto de apoyo princi-

[41] Card. Alimonda, *Il Dogma dell'Immacolata* (Torino 1886) p.118: «... giacchè ivi appunto si recita e si narra a svelare la virtù divina, per la quale quei segni o miracoli si operavano; laddove a Maria sola s'indirizza autorevolmente il celeste saluto».

pal de la Inmaculada Concepción es la maternidad divina de María [44].

La antítesis básica entre la bendición de Dios y su maldición, refiriendose a la inmunidad del pecado original, aparece frecuentemente en la Escritura [45]. La maldición, esto es, la separación de la amistad de Dios, es la consecuencia del primer pecado y es también su principal castigo. El pecado de Adán es la causa única y última de la maldición que aflige a todos los hombres, descendientes suyos, y se le llama por antonomasia «el pecado», llamando «la maldición» a su castigo. Del mismo modo, María, a quien se llama por antonomasia «la bendita», debe estar inmune del pecado, que fue causa de «la maldición», porque no puede ser a un mismo tiempo bendita y en algún momento haber estado sujeta a lo más opuesto a esta bendición: la maldición de Dios.

En apoyo de este paralelismo antitético, estudiemos las palabras que Dios dirige a la serpiente: «Por haber hecho esto, serás maldita...» [46]. Esta maldición era el castigo al pecado del demonio, y, del mismo modo, la bendición concedida a María era la recompensa a su inmunidad de pecado. El autor del pecado quedó maldito, y la Mujer que cooperó tan íntimamente en el plan divino de salvación, fue coronada con una retribución de Dios.

De las palabras de Isabel a María en el momento de la visitación se infiere la misma verdad: «Bendita eres entre las mujeres y bendito es el fruto de tu seno» [47]. A la Virgen alcanza la bendición de su Hijo, aunque observando, por supuesto, una analogía de proporción entre la plenitud de gracia relativa en cada uno. Es clara la verdad implícita de que María estuvo siempre libre de la maldición identificada con el pecado original.

La fuerza probatoria de estos pasajes citados del Nuevo Testamento es más bien persuasiva que apodíctica, aunque proporciona un argumento de conveniencia en favor de la doctrina de la Inmaculada Concepción. Algunos autores afirman que el argumento tomado de estos textos no es tan claro como el del *Protoevangelio* [48]. Sea ello como fuere, la prueba más clara sacada de la Escritura parece ser la que procede de un entendimiento conjunto del Antiguo y Nuevo Testamento, considerando al Antiguo como tipo y profecía del Nuevo y al Nue-

[44] Cf. A. H. M. Lépicier, O. S. M., o.c., p.219.
[45] Mt [illegible]4; Lc 6,28; Rom 12,14; Iac 3,10.
[46] [illegible]

vo como la perfección del Antiguo, del mismo modo que María es la nueva y limpísima Eva [49]. Lo que se dice de la Mujer en el Génesis 3,15, se realiza solamente en María [50].

II. Pruebas secundarias de la Sagrada Escritura

A) Antiguo Testamento

Existen un número de textos en el Antiguo Testamento que se citan tradicionalmente como pruebas de la inmunidad de María del pecado de Adán, y que tienen distintos grados de exactitud, siendo todos ellos de menor importancia comparados con el pasaje principal del Génesis. Citaremos, como ejemplo, algunos de los más notables: «Tú eres toda bella, ¡oh amor mío!, y no hay mancha en ti» [51]; «Abreme, hermana mía, esposa mía, paloma mía, la toda limpia» [52]; «el Altísimo mismo la ha fundado» [53]; «Porque la Sabiduría no entrará en un alma maliciosa ni vivirá en un cuerpo sujeto a pecado» [54]. Quizá el texto más apropiado sea: «el Altísimo ha santificado su propio tabernáculo» [55].

Todos estos textos los emplea la liturgia de la Iglesia, en un sentido acomodado, cuando se trata de plegarias dirigidas a la Virgen, y muy especialmente se encuentran en el misal y en el breviario romanos en la fiesta de la Inmaculada Concepción. Puesto que la oración de la Iglesia es manifestación de sus creencias, podemos deducir que el uso de estos textos de la Escritura es un argumento poderoso en favor de que se refieran a este privilegio de María en el orden de la gracia. Estos textos del Antiguo Testamento, aun siendo de menor importancia, no establecen límites temporales a la santidad de María, e incluso varios de ellos apuntan que su santidad estuvo firmemente asegurada desde el principio; por esto podemos legítimamente deducir que el tenor de estos textos está totalmente de acuerdo con el sentido preciso de la Inmaculada Concepción. Al aplicarlos a la inmunidad de pecado de María, hacemos uso de un sentido secundario e indirecto de estos pasajes [56].

[49] Cf. J. Solrens, *Nouvelle Théologie dogmatique* (Paris 1902) vol. I p.135-137.

[50] Cf. J. Aldama, *Mariología*, en *Sacrae Theologiae Summa* (ed. por los PP. de la Compañía de Jesús), vol.3 (Madrid 1950) p.303 n.28. Cf. también el artículo de E. Mas en este volumen.

[51] Cant 4,7.

[52] Cant 5,2.

[53] Ps 86,5.

[54] Sap 1,4.

B) En el Nuevo Testamento

El mejor ejemplo de un texto secundario del Nuevo Testamento, usado para reforzar el argumento general en apoyo de la Inmaculada, es el del texto del Apocalipsis 12, la visión de la Mujer vestida de sol y de su perseguidor, el dragón. Las opiniones se dividen al considerar si la Mujer mencionada es la Iglesia, María o quizá las dos [57].

Tomando la opinión bastante probable que identifica «la Mujer» con la Virgen, podemos decir que el estar «vestida del sol» es una afirmación de la gracia que llenaba su alma, ya que la gracia se compara con frecuencia a la luz de justicia y ella se presenta envuelta en luz radiante. La mancha de pecado, por otra parte, es una cierta privación que afea al alma esclavizada, lo que es contrario a la claridad que ofrece la luz de la fe y de la razón. El pecado es tiniebla, porque da por resultado una mancha; el pecado está en los actos no iluminados por la luz de la razón [58], informada por la gracia. Esta falta de luz no puede darse en aquella que está «vestida de sol». Además, la lucha entre la «Mujer» y la «serpiente», en la que ésta sería derrotada, no sería una victoria total si hubiera podido decirse que el enemigo la había dominado, aunque hubiera sido por breve plazo.

La interpretación del texto del Apocalipsis (v.15-16 del c.12) en este sentido dice que el demonio hizo su primer esfuerzo para vencer a María induciendo a pecado a nuestros primeros padres y que ellos se encargarían de transmitir esta tara del pecado a la posteridad. También hubiera estado aquí incluida María si no hubiera sido por una preservación especial hecha por la causalidad del Verbo encarnado. Su humanidad, que procedía de María y de la tierra, llegó a ser el instrumento que detuvo la ola del pecado para evitar que su Madre fuera arrastrada entre las aguas amargas que salían de la boca ponzoñosa. He aquí el texto del Apocalipsis:

> La serpiente arrojó de su boca, detrás de la mujer, como un río de agua, para hacer que el río la arrastrase. Pero la tierra vino en ayuda de la mujer, y abrió la tierra su boca y se tragó el río que el dragón había arrojado de su boca.

La totalidad del capítulo 12 es más que nada una exaltación de la maternidad espiritual de María y es también una confirmación, al mismo tiempo que una interpretación, de la

[57] Véanse varias opiniones referentes a esto en el artículo del P. M. Gruen-

enemistad entre la Mujer y la serpiente, narrada en el *Protoevangelio* del Génesis 59. María se libró de caer bajo la influencia de la serpiente a través de la redención de Cristo, llegando a ser una víctima propiciatoria para la humanidad, según la profecía de Isaías 53,6. La muerte del Salvador tuvo una eficacia especial para la Madre del Mesías, y por esto la serpiente o el dragón, en las palabras del Apocalipsis (12,17): «... estaba enfurecido contra la Mujer e hizo la guerra al resto de su descendencia...»

Este pasaje, en el último de los libros inspirados, es un argumento clásico, aunque de menos peso, para confirmar la inmunidad de María del pecado original. Es el cumplimiento de la promesa contenida en el primero de los libros inspirados, puesto que esta tregua, este alivio de la raza humana que sufre, se cumple, según San Juan, en la Madre de Cristo y en su descendencia: la sagrada humanidad. Y cada uno, la Virgen y su Hijo, estuvo libre de todo pecado, puesto que juntos ganaron la victoria sobre Satanás, juntos disfrutaron de la ausencia de pecado; ausencia natural en Cristo por su divinidad y en María especial por su humanidad. Así, la doctrina de la corredención viene a enlazarse con la de la concepción inmaculada para su más clara interpretación. «Ella unió sus heroicos sufrimientos a los de su Hijo por la salvación de la humanidad, y el Eterno Padre se complació en aceptarlos, subordinándolos a los del único Redentor» 60.

ARGUMENTO DE LA TRADICION

I. Fuerza de este argumento

La cuestión de si una verdad particular pertenece o no al depósito de la revelación divina está ciertamente relacionada con la cuestión de la profesión de esta verdad por la Iglesia; sin embargo, estas dos proposiciones pertenecen a un orden diferente. La primera es de orden objetivo, es decir, si es o no es una verdad, independientemente de que la Iglesia haya dado algún paso para pronunciarse sobre la doctrina de que se trate. La segunda es de orden subjetivo, ya que la aceptación pública de una doctrina por la Iglesia hace que se con-

Cf. DTC 7,869; F. F. Bonnefoy, O. F. M., *s.c.*

J. B. Carol, O. F. M., *Our Lady's Coredemption in the Marian Literature of Nineteenth Century America*: Marianum 14 (1952) 61. En mariología se le da mucho énfasis a la relación de María con el trabajo de su Hijo, el R[illegible]

Cf. E. Ledyorowski, *Maternitas divi[illegible]*

vierta en explícito y personal lo que hasta entonces era impersonal e implícito. Ciertamente, estos dos órdenes se desarrollan de un modo paralelo y tienden a hacerlo cada vez más, puesto que el contenido implícito de la revelación se va haciendo conscientemente explícito; sin embargo, no siempre es necesario este paralelismo, y no podemos suponer que se pueda encontrar en el orden subjetivo todo el contenido del orden objetivo [61].

Según este principio y aplicándolo a la doctrina de la Inmaculada Concepción, debemos hacer notar que no puede resolverse *a priori* si existió o no existió en el principio del cristianismo una creencia explícita en la doctrina de la Inmaculada. Esto es más bien una cuestión de hechos históricos, que sólo puede ser resuelta mediante un estudio de las fuentes en busca de evidencia para formular una respuesta adecuada. Respecto a esto podemos invocar el axioma filosófico que afirma que la evidencia objetiva es el último criterio de verdad, unido al juicio de la Iglesia, para determinar qué verdad ha sido divinamente revelada.

La palabra *dogma* significa algo fijo y determinado en cuanto a la doctrina, y para poder dar este título a una proposición debe ser propuesta por la Iglesia a los fieles como revelada por Dios, y como tal debe ser creída. Una vez declarada dogma, la verdad se establece inmutablemente. La transición de una verdad del orden objetivo al subjetivo, del nivel del conocimiento implícito al conocimiento explícito, no quiere decir que haya habido una nueva revelación, puesto que ésta terminó con la muerte del último apóstol. Se ha encomendado a la Iglesia el depósito total de esta verdad, y su oficio es el de guardarla e interpretarla. No puede haber un aumento en este tesoro, pero sí habrá una aclaración, a través de los tiempos, de las verdades que están oscuras. La semilla, colocada en ambiente propicio, puede producir su fruto, y este clima propicio es a veces el que crean las herejías, que son refutadas por una declaración firme de la Iglesia; otras veces lo crean las controversias de los teólogos y, en algún caso, el desarrollo de una piedad especial en los fieles. En todos estos casos debemos admitir que el Espíritu Santo obra, guiando e iluminando a los que en la Iglesia tienen la misión de enseñar. Nunca hay un cambio en la doctrina, pero sí hay progreso en la misma línea de la verdad.

Aplicando lo dicho a la doctrina de la Inmaculada Concepción, tenemos que reconocer que este dogma no fue expresado

aceptó universalmente como parte de la gran pureza y santidad de María y, al correr de los tiempos, se convirtió, cada vez más, en una prerrogativa claramente mariana. Un estudio moderno muy profundo sobre la evolución de la doctrina de la Inmaculada ha subrayado que, en el caso de la Inmaculada Concepción, el aumento de creencia explícita hay que atribuirlo más al mismo poder de la doctrina que a ninguna fuerza exterior. La verdad de la inmunidad de María de pecado original estuvo siempre dotada «de una victoriosa vitalidad, alimentada por el cuidado divino» [62].

También debe decirse que las fuerzas de la controversia le dieron un gran impulso, especialmente en el período anterior a la definición final. En un principio no se despertaron dudas sobre este punto, sino que se aceptó esta prerrogativa unida a la divina maternidad y a su santidad, como formando un todo completo; pero ya en los siglos XII y XIII se planteó el problema en las escuelas de teología, y hacia la mitad del siglo XVI se puede decir que ya nadie dudaba de la verdad de la Inmaculada Concepción [63].

El valor de este argumento de tradición, que se basa en los escritos de los más distinguidos escritores eclesiásticos, y, al mismo tiempo, la importancia que la liturgia de la Iglesia da a la santidad de María, constituyen un soporte muy valioso, unido a la evidencia sacada de las Escrituras, en favor de la Inmaculada Concepción. Independientemente de la interpretación y del comentario de los Padres, los textos inspirados tienen una fuerza limitada en este sentido [64]. Por esto es necesario examinar detenidamente la tradición para descubrir cómo y en qué grado de unanimidad se ha formado, partiendo del pensamiento católico, la convicción de que María fue concebida en gracia. Estas fuentes diversas, fundadas en último caso sobre la revelación escrita y oral, unidas a la plegaria pública de la Iglesia, prepararon el camino para la definición formal de la Inmaculada Concepción.

El desarrollo de la doctrina, tanto histórica como litúrgicamente, se ha dividido, por conveniencia, en períodos cronológicos.

[62] J. Duhr, S. I., *L'évolution du dogme de l'Immaculée Conception:* Nouvelle Revue Théologique 73 (Louvain 1951) 1032.

[63] Bernard A. McKenna, *The Dogma of the Immaculate Conception* (Washington D. C. 1929) p.89.

[64] Cf. M. Jugie, A. A., o.c., p.473; DTC 7,871.

II. Período de fe implícita en el misterio. Hasta el concilio de Efeso (431)

A) Paralelismo entre Eva y María

Esta comparación, tantas veces repetida, entre la primera mujer, la pecadora Eva, seducida por la serpiente, y la segunda Eva, María, cuya actuación vital en la redención del hombre hizo que fuera asociada al Salvador, está basada en una antítesis similar entre Adán y Cristo. San Pablo escribe: «Porque así como por la desobediencia de un hombre muchos se hicieron pecadores, así también por la obediencia de uno muchos serán justificados» [65]. La comparación de las dos mujeres, una vencida y otra vencedora de Satán, resulta como un corolario natural de la desobediencia del antiguo Adán y la perfecta sumisión del nuevo Adán, el Redentor.

Es muy posible que San Justino (100-167) fuera el primero en afirmar esta bella antítesis:

> Siendo todavía una virgen sin corrupción Eva, recibió en su corazón la palabra de la serpiente, consiguiendo así desobediencia y muerte. La Virgen María, con el alma llena de alegría y fe, contestó al ángel Gabriel, que le había dado la buena noticia: «Hágase en mí según tu palabra». Y de ésta nació aquel de quien tantas cosas ha dicho la Escritura [66].

También en San Ireneo (130-202) [67] y en Tertuliano (160-240) [68] se encuentran pasajes muy parecidos a éstos.

El contraste entre estas dos mujeres envuelve una doble comparación: la primera, de parecido; la segunda, de diferencia. Eva y María son parecidas, puesto que ambas salieron de las manos de Dios sin mancha, ya que las dos fueron íntegras, sin corrupción, vírgenes [69]; pero se diferencian, puesto que Eva, por su desobediencia y orgullo, se convirtió en el instrumento de la caída de la raza humana, mientras que María, humilde y obediente, fue digna de ayudar a la salvación del mundo por medio de su maternidad. Si se toma en un sentido general, y esto puede hacerse a la vista del tono de la antítesis, entonces de la carencia de corrupción en María se puede derivar una carencia de pecado original. San Ireneo quiere interpretar la eminente santidad de la Virgen como un contraste con la traición de Eva, cayendo en los lazos de la ser-

[65] Rom 5,19.
[66] *Dialogus cum Tryphone Iudaeo* n.100: MG 6,710D.

piente: «La conformidad tan completa de la toda pura María a la voluntad de Dios desató el nudo del pecado introducido por Eva» [70]. Este contraste sería imperfecto y sus principales caracteres estarían en oposición si María hubiera nacido manchada con el pecado de nuestros primeros padres. Desde un punto de vista más amplio, tendríamos aquí una deformación de la perspectiva, si la Madre del Mesías hubiera caído bajo la maldición primera, puesto que ella, con su Hijo, forma una sociedad destinada a conquistar al mal que resultó de la transgresión de la otra pareja: Adán y Eva.

B) Santidad de María en un sentido general

Entre los Santos Padres, el tema de la santidad de María aparece muy frecuentemente y de una manera un tanto elaborada, casi siempre con el propósito de exaltar de este modo la dignidad de su Hijo y para defender la realidad de su vida terrena, de sus sufrimientos y de su muerte. Los herejes primitivos habían puesto en duda estas verdades del Salvador, y el modo, por cierto muy eficaz, de combatir los errores con respecto al Hijo era el de subrayar las verdades que se refieren a la Madre [71]. La convicción de los escritores con respecto a la santidad de María tiene que estar necesariamente fundada en la verdad revelada, la cual se fue haciendo más explícita a través del tiempo [72]. Al negar que la Virgen hubiera pecado, los Santos Padres tomaron sus méritos y los clasificaron de modo distinto que los del resto de la humanidad y no escatimaron elogios ni parecieron encontrar palabras suficientemente adecuadas para dar idea de la medida de esta santidad. Se la llamó «purísima», «intacta», «limpia», «sin mancha», «inocentísima», «completamente libre de pecado», «bendita sobre todas las cosas», «toda inocencia» [73]. Si estaba libre de pecado, ¿por qué no incluir también el pecado original? Seguramente esta inmunidad excluía el pecado venial deliberado y con más razón excluiría la privación de gracia que supone el pecado original, puesto que si el pecado venial es más voluntario, sin embargo, el pecado original, como tal, con su ignominiosa consecuencia, es más serio y más indigno de la Madre de Cristo, ya que la haría nacer enemiga de Dios [74]. Según San Anselmo,

[70] *Contra haereses* L.3 c.22: MG 7,959b-c.
[71] DTC 7,873.
[72] Cf. Jugassard, *Le problème de la sainteté de Marie chez les Pères*, en *Études Mariales* (Paris 1947) p.13-28.

que refleja el sentir común de los teólogos en este punto, «era necesario que la Virgen estuviera llena de tal pureza como no puede haber otra después de la de Dios» [75]

Las doctrinas del traducianismo, herejía de los primeros tiempos, ayudaron de un modo extraño a aclara la verdad de la inmaculada blancura del alma de María. Estos herejes sostenían que las almas humanas eran engendradas por los padres al mismo tiempo que el cuerpo, y así los hijos la recibían en cierto modo de sus padres. El traducianismo enseñaba que el alma se derivaba del elemento material de los padres, y Tertuliano, con un punto de vista montanista, propuso también esta teoría herética para explicar el origen del alma [76]. El traducianismo, en su versión espiritualista, aseguró que el origen del alma humana era el alma de los padres, e incluso San Agustín parece apoyar esta doctrina, aunque admitiendo que no tiene muy clara esta opinión. En cualquiera de los dos casos, si María hubiera estado manchada por el pecado, su Hijo habría heredado en su propia alma la tara de su Madre. A este respecto, San Hipólito hace una comparación entre Cristo y su Madre, estudiando con cierta complejidad la necesidad de que María fuera perfectamente inocente, y esto por la suprema santidad del que ella había de engendrar. Compara al Mesías con un arca de madera incorruptible, formado de la materia de María, que le dio su humanidad sin mancha, porque ella no conoció la corrupción. El uso de la misma frase para describir la impecabilidad de la Madre y del Hijo es un paralelismo muy atrevido y contiene implícitamente una afirmación muy firme de la inmunidad de María de toda mancha de pecado. Puesto que la «incorruptibilidad» de Jesús tiene que incluir necesariamente inmunidad de pecado original y puesto que su alma (según San Hipólito) había nacido de la de la Virgen, ella debió ser inmaculada [77].

Uno de los testimonios más directos sobre la Inmaculada, entre los escritores eclesiásticos primitivos, es el de San Efrén de Siria († 373). En su *Carmina Nisibena*, poema dirigido a Cristo, declaró categóricamente: «Tú y tu Madre sois únicos en esto: Tú eres absolutamente bello en todos los sentidos. No hay en ti mancha ni la hay tampoco en tu Madre» [78]. Este uso de Cant 4,7 en un sentido acomodado nos da una afirmación clara de la exención de María de todo pecado, apoyada en el privilegio de su divina maternidad.

[75] Cf. *De nat. virg.* c. 18: ML 158,451.

Para destacar aún más que esta prerrogativa de la Santísima Virgen es única, San Efrén subraya en el contexto de esta frase su exención de todo pecado, diciendo que ella sola entre toda la humanidad posee tal privilegio. Y así, elevada sobre todas las criaturas en el orden de la gracia, su alma purísima salió inmaculada de las manos de Dios, «como Eva antes de la caída, adornada con la plenitud de la gracia por razón anticipada de su maternidad del Hijo de Dios» [79].

Esta firme actitud de la iglesia siria con respecto a la carencia de pecado en la Santísima Virgen se evidencia en los escritos de autores tan famosos como Santiago de Sarug (452-519), que negó que hubiera el más mínimo defecto en el alma de María y reafirmó sustancialmente las enseñanzas de San Ambrosio (333-397), que pone en boca de Cristo hablando de su Madre: «Ven..., recíbeme en esa carne que cayó con Adán. Recíbeme no de Sara, sino de María, una virgen incorrupta, virgen por gracia, enteramente libre de toda mancha de pecado» [80].

En un célebre pasaje de San Agustín (354-430), el Doctor de la Gracia, parécese enunciar un principio del que podría decirse que San Agustín enseñó de modo implícito a creer en la Inmaculada Concepción de María. Refiriéndose a la Virgen, dice:

> No deseo iniciar un problema en lo que se refiere al pecado, y esto en honor del Señor, pues por El conocemos la gracia abundantísima que, en todos los sentidos y para sobrepasar el pecado, se dio a aquella que, sin duda ninguna, no lo tuvo [81].

Aquí está lógicamente contenida la idea de la Inmaculada Concepción, pero Agustín no consideró prudente ceñirla a una fórmula precisa [82], quizá por motivos de la polémica pelagiana sobre la transmisión del pecado original.

Como vemos, no se puede sostener que la verdad de la inmunidad de pecado original en María fue una doctrina enseñada explícitamente por los escritores de la Iglesia primitiva. Lo que más se acerca a la doctrina y es más claro de expresión es la afirmación implícita de San Agustín. La continuidad de distintas afirmaciones sobre la santidad de María, en general,

[79] Cf. The American Ecclesiastical Review 9 (Filadelfia, Pa., 1893) 106-107.
[80] *In Ps* 118 *expositio*: ML 2,782.
[81] *De natura et gratia* c.36 n.42: ML 44,267.
[82] Cf. Felipe Friedrich, *Die Marienlehre des Hl. Augustinus* (Köln 1907) p.187-198. Traducción [illegible]

nos hace llegar a una conclusión muy legítima de que los escritores intentaron de algún modo hacer de la doctrina de la Inmaculada Concepción parte integral de sus enseñanzas [83].

C) La divina maternidad

Los Padres de la primitiva Iglesia defienden claramente la maternidad de María y su incomparable santidad. Por la gracia de Dios, ella mereció ser la Madre del Salvador, honor único, que nunca lo hubiera sido si, por su parte, no hubiera mantenido una íntima unión con su Hijo por la gracia y la caridad. Esta Virgen, perfectamente pura de cuerpo y alma, lo concibió en su corazón antes que en su seno: «Sola a ella se llama llena de gracia, puesto que ella sola obtuvo una gracia que nadie puede reclamar: estar llena del mismo Autor de la gracia» [84]. «Consideremos cómo Santa María tuvo tan gran pureza, que mereció ser la Madre de Dios» [85]. Estas afirmaciones son típicas, puesto que podemos suponer que el hecho de que María era la Madre del Redentor estaría reconocido unánimemente, incluso por los escritores más primitivos, como el centro y la llave de todos los admirables privilegios de naturaleza, de gracia y de gloria que Ella poseía. Considerada en sí misma, la maternidad, en términos absolutos, pudo existir sin contar con la santidad personal de la Madre, puesto que ésta es principalmente una gracia concedida para otros *(gratia gratis data)*. Por tanto, según algunos, es una gracia que no santifica necesariamente y, por consiguiente, no pide una total carencia de pecado en la Madre. Pero la dignidad de su oficio, considerada a la luz de la sublime dignidad de Dios, no podía consentir que la que llevó en su seno al Verbo encarnado no fuera completamente pura [86]. Esta convicción constituye una base que subraya en todos los autores la excepcional santidad de la Virgen y es una razón más para ver la doctrina de la Inmaculada Concepción incrustada en la mariología de los Santos Padres y de otros apologistas.

[83] Cf. A. Dufourcq, *Comment s'éveilla la foi à l'Immaculée-Conception et à l'Assomption aux V et VI siècles* (Paris 1946).

[84] San Ambrosio, *In Expositionem Evangelii secundum Lucam* 1,29 n.9: ML 15,1556A.

[85] Pseudo Jerónimo, *Epist.* 22 *ad Eustochium* n.38: ML 22,422.

[86] J. Mahieu, *Sainte Mère de Dieu* (Bruges 1940) p.45.

III. Período de fe explícita incipiente: del concilio de Efeso (431) hasta el siglo XI

La creencia en la total limpieza de María se hizo bastante más explícita entre los fieles, a causa de los escritores de la época y siguiendo las enseñanzas de la Iglesia, en los tiempos que van desde la mitad del siglo v hasta el siglo xi. Con todo, cuando por los herejes pelagianos, condenados en el 418, en el concilio de Cartago se suscitó la doctrina sobre el pecado original, los escritores que combatieron a Pelagio, Celestio y Julián, obispo de Eclana, parece que negaron también la inmunidad de María del pecado de Adán. Esta negativa tiene su origen, quizá, en una interpretación demasiado literal de estos escritos primitivos y en no haber sabido apreciar debidamente las exigencias polémicas de la época. Se mantenía que solamente Cristo estaba libre de pecado original y todos los demás hijos de Adán lo habían heredado [87]. Esta insistencia en la universalidad de la mancha puede atribuirse a una tendencia de adscribir el desorden propio del acto generador a la transmisión del pecado original. Este elemento de desordenada concupiscencia, característico de la generación activa, se creía que era transmitido a la generación pasiva. Los escritores occidentales posteriores a San Agustín recibieron una considerable influencia de esta doctrina, y esto impidió que llegaran a la conclusión lógica de sus enseñanzas sobre la santidad de María: el hecho de que María había recibido de Dios una exención especial de las consecuencias del pecado de Adán [88]. La condición de santidad eminente de la Madre de Cristo, formulada y desarrollada con gran amplitud en los primeros tiempos y nuevamente afirmada entre el concilio de Nicea y el de Efeso (325-431) [89], nos ofrece testimonios suficientes para concluir que María fue concebida en gracia.

La Iglesia oriental no parece haber sufrido la influencia del pensamiento posagustiniano que impidió a los escritores del Occidente el reconocimiento de la impecabilidad de María. Sin embargo, antes del concilio de Efeso y de la definición de la maternidad, muchos de los teólogos de la Iglesia oriental hablaron de imperfecciones en la Santísima Virgen, e incluso de faltas positivas. Estas afirmaciones, tan difíciles de reconciliar con un apoyo al dogma de la Inmaculada Concepción, son una influencia directa de Orígenes (185-254). Este autor inter-

pretó las palabras del profeta Simeón: «y tu alma será traspasada por una espada» [90], diciendo que María tenía algún pecado, y esto era necesario para que pudiera ser redimida. Este error tuvo una influencia profunda en otros escritores orientales, y solamente San Efrén (310-378) y San Epifanio († 403) parecen haber escapado de la autoridad de Orígenes [91]. Después del concilio de Efeso, el estudio de las consecuencias de la maternidad divina hizo nacer conclusiones que afirman la pureza total de la Madre de Dios. Las opiniones de algunos escritores orientales que mantenían que la Virgen tuvo pecado original, del que se libró en el momento de la anunciación, no parecen haber tenido mucha aceptación. Los autores más distinguidos [92], al correr de los años, formularon la doctrina católica de la Inmaculada Concepción en términos muy claros, aunque a veces solamente en forma de afirmaciones positivas, referentes a la santidad de la Santísima Virgen y no de un modo negativo sobre el pecado original [93].

A) La Iglesia oriental y la Inmaculada Concepción

1. Argumento teológico.

a) *Siglo V*

El concilio de Efeso, tercero ecuménico, definió que Nuestra Señora es la Madre de Dios *(Dei genitrix)* y sirvió de estímulo para el desarrollo de la doctrina de la santidad eminente de María y de su prerrogativas singulares tanto desde un punto de vista teológico como litúrgico. Al condenarse el nestorianismo, herejía que negaba el sentido genuino de la encarnación, se dio un paso más para la declaración explícita del misterio de la Inmaculada. Existen referencias a la inmunidad de María de pecado original desde los primeros tiempos [94], pero la más clara es la de Teodoto, obispo de Ancira, en Galacia († 430):

> En lugar de Eva, instrumento de muerte, se eligió a una virgen agradable a Dios y llena de su gracia, como instrumento de vida. Una virgen parecida en todo a las demás mujeres, pero sin participar en sus defectos: inmaculada, libre de culpa, limpísima, sin mancilla, santa en cuerpo y alma, una azucena entre espinas [95].

[90] Lc 2,35.
[91] Cf. M. Jugie, A. A., o.c., p.474.
[92] Ibid., p.475.
[93] Cf. DTC 7,935.

Las palabras de San Proclo [96], patriarca de Constantinopla († 446), son de una inspiración parecida en sus alabanzas a la Madre del Salvador. Compara la acción de Dios, al preparar una morada para el Verbo, al trabajo de un alfarero que no haría para sí mismo un vaso de barro manchado, concluyendo que, si algo había que manchara la pureza del Verbo encarnado, debió quitarse de aquella que estaba destinada a llevarle en su seno. «Nació sin mancha de la que El mismo se preparó sin mancha ninguna». Y en otro punto dice San Proclo: también «María es el orbe celestial de una nueva creación en la que el Sol de justicia siempre brilla, y así ha eliminado de su alma la noche del pecado» [97].

También Hesiquio de Jerusalén († 450) declaró la incorruptibilidad, la inmortalidad de María, su inmunidad de concupiscencia, su impecabilidad, el triunfo sobre Satanás y la misión corredentora de la Madre de Dios [98]. Estas cualidades de María, relacionadas con la Inmaculada Concepción, parecen ser como la causa y el efecto, como partes de una santidad total que demuestran la inmunidad de pecado original.

Otros escritores orientales, como Basilio de Seleucia († 458) [99] y Antípater de Bostra, se hacen eco de estos mismos temas de la santidad de María [100].

b) *Siglo VI*

Al igual que en el siglo precedente, los escritores orientales repitieron en este siglo el cuidado especial que Dios había tenido al preparar el alma de María para hacer de ella un instrumento apropiado para la encarnación y la redención. El autor que se expresa con más claridad en este punto es San Anastasio I († 598), un defensor decidido de la dignidad de la Santísima Virgen, en cuyos escritos se declara, en términos equivalentes, el privilegio de la Inmaculada Concepción [101].

c) *Siglo VII*

Al llegar al siglo VII, la doctrina de la inmunidad de pecado en María estaba ya bien establecida y, aunque en el futuro tendría que definirse de un modo más explícito, sin embargo, se puede afirmar que, desde entonces, no hay más controversias sobre la sustancia de esta enseñanza [102]. San Sofronio († 637), patriarca de Jerusalén, escribió sobre la plenitud de

[96] *Oratio* 1 *de laudibus S. Mariae*: MG 65,683B.
[97] Ibid., *Or.* 6: MG 65,758A.
[98] *Serm.* 5: MG 93,1463,1466.
[99] Cf. *Oratio* 39 *in Sanctissimae Deiparae Annuntiationem*: MG 85,436.
[100] Cf. *In Sanctissimae Deiparae*

gracia en María, definiéndola como incomparablemente maravillosa y hablando también de su perpetuidad y de su unicidad, puesto que nadie más ha recibido gracia parecida, ya que nadie ha sido «pre-purificada» [103]. En su *Epístola sinodal*, aprobada por el sexto concilio ecuménico, describe a María «santa, inmaculada en alma y cuerpo, totalmente libre de contagio» [104]. Otros autores de este período, como San Modesto († 634), patriarca de Jerusalén [105], alaban la santidad total de la Virgen.

d) *Siglo VIII*

La figura principal de este período es San Juan Damasceno, que vivió entre el 675 y el 794. En sus obras se declara partidario de la Inmaculada Concepción, y, si bien no enseñó esta doctrina expresamente, su tratado de mariología apunta a ello y, en general, presupone este privilegio como un elemento especial en la totalidad de su gracia [106]. Su exposición de la naturaleza y consecuencias del pecado original coincide expresamente con la tradición católica y las definiciones de la Iglesia. Adán, al faltar al precepto divino, se dañó a sí mismo, transmitiendo este daño a todos los humanos, que, por generación carnal, descienden de esta línea. Todos pecamos en nuestro primer padre, puesto que él era la cabeza de la raza humana, y las consecuencias de su pecado alcanzan a los hijos lo mismo que el estado de pecado. Y no solamente perdió la gracia santificante, sino que, al mismo tiempo, en la caída perecieron aquellos dones que dependían de la gracia lo mismo que el efecto depende de la causa: libertad de la muerte y de las enfermedades de cuerpo y alma; carencia de concupiscencia, de malicia, de ignorancia. Alejándose de Dios, la naturaleza se siente inclinada a los bienes sensibles y materiales de manera desordenada.

Al comparar a la Santísima Virgen con la estampa de esta naturaleza caída, concebida en pecado y arrollada con los resultados de la caída, San Juan Damasceno la coloca aparte de todo lo que está unido al pecado original. Solamente ella está llena de gracia, libre de toda concupiscencia. Nunca dejó de mirar a Dios con mirada serena, y si se sometió a la muerte, lo hizo solamente por parecerse en todo a su Hijo. Nunca atribuye a Nuestra Señora el pecado original y, aunque, como es natural, la frase «Inmaculada Concepción» no aparece explícitamente, sin embargo, está implícita en la declaración de

[103] *Oratio 2 in Sanctissimae Deiparae Annuntiationem*: MG 87 (3),3247.

pureza absoluta, ausencia de pecado y plenitud de gracia que se atribuye en todo momento a la Madre del Dios de santidad infinita [107].

Esta predestinación de María fue un decreto especial de la Providencia divina: Dios había amado y elegido desde toda la eternidad a la Madre de su Hijo, y, a causa de ese oficio sublime, se destinó a María una vida más excelente en el orden de la gracia que la que se debe a la naturaleza humana. Y no podemos admitir que la criatura objeto de la solicitud amorosa de Dios le haya desagradado ni siquiera por un momento [108]. Se afirma más esta posición al relacionar la concepción de María en el seno de Santa Ana y la gracia inicial allí recibida. San Juan Damasceno llama a la Virgen «capullo divino de la tierra» [109], «germen de justicia» [110], «la gracia divina en aquella que Santa Ana tuvo el privilegio de alumbrar» [111]. En efecto, explica el autor que una persona es concebida sin pecado solamente si por la gracia de Dios ha sido instrumento de su concepción un germen sin mancha, como fue el caso único de la hija de Joaquín y Ana [112]. En un pasaje paralelo, el doctor llama a María «la santísima hija de Joaquín y Ana, que habita en la cámara nupcial del Espíritu, preservada sin pecado como Esposa y Madre de Dios» [113]. ¿De qué pecado pudo ser preservada María si no es del pecado original? Satanás no hubiera tenido motivo para desear hacerle daño si no fuera porque ella era su enemiga a causa de la perfecta abundancia de su gracia.

Lo mismo que la Virgen estuvo inmune de pecado original, tampoco estuvo sujeta a los desórdenes que le son propios en cuanto a concupiscencia, y fue, por tanto, purísima en cuerpo [114] y en espíritu [115]. Lo mismo que Adán, en su inocencia, se dedicó con su inteligencia a la contemplación de las cosas divinas [116], también María rechazó todo movimiento conducente al vicio [117]. La pena de muerte, que es consecuencia de la caída de Adán, alcanza a todo descendiente de este primer padre, que a todos transmite su falta. Cristo, el Redentor, no podía estar sujeto a la muerte, puesto que era impecable y la muerte es consecuencia del pecado [118]. Refiriéndose a la San-

[107] Cf. *De fide orthodoxa* l.4 c.14: MG 94,1159A.
[108] Cf. ibid.: MG 96,675.
[109] *Homilía* 3 *in Dormitione Beatae Virginis Mariae* n.5: MG 96,762A.
[110] *Homilía* 1 *in Nativitatem Beatae Virginis Mariae* n.9: MG 96,674C.
[111] Ibid. homil.1 n.2: MG 96,663.
[112] Cf. ibid.
[113] *Homilía* 1 *in Nativitatem Beatae Virginis Mariae* n.3: MG 96,675.
[114] *Homilía* 2 *in Dormitionem Beatae Virginis Mariae* n.2: MG 96,726B.
[115] *Homilía* 1 *in Nativitatem Beatae Virginis Mariae* n.8: MG 96,674B.
[116] [illegible]

tísima Virgen, San Juan Damasceno declara que tampoco ella estuvo sujeta a la ley universal de la muerte, pero se sometió a ella con amorosa conformidad con la suerte de su Hijo, el Señor «de la naturaleza, que no rechazó la muerte» [119]. Así su muerte parecía la de un hombre pecador, pero no estuvo asociada con la humillación del castigo debido al pecado, puesto que en ella «el pecado, aguijón de la muerte, estaba extinguido» [120]. Vemos claramente cómo San Juan Damasceno enseñó en sustancia la doctrina de la Inmaculada Concepción [121].

e) *Siglo IX*

En la Iglesia oriental, en este periodo, hay numerosos testimonios que aseguran la casi universalidad de la doctrina de la inmunidad de María del pecado original [122]. San Tarasio († 806), patriarca de Constantinopla, dice de María que fue «predestinada desde la creación del mundo, elegida entre todas las generaciones, para que fuera morada inmaculada del Verbo..., oblación inmaculada de la naturaleza humana». «Esta Virgen, dice el autor más tarde, es inmaculada por su excelencia» [123].

Epifanio, en su sermón sobre la vida de la Santísima Virgen, afirma su inmunidad total de concupiscencia y su justicia original [124]. José el Himnógrafo († 833) describe a María como inmune de todo pecado, totalmente pura e inmaculada, enteramente sin pecado [125]. Jorge Nicomediense, cuyas opiniones teológicas son paralelas muchas veces a las de su amigo Focio, el padre del cisma griego, excluye a la Madre de Cristo de toda mancha de pecado y de las consecuencias de la caída de Adán [126].

f) *Siglo X*

La doctrina sobre la Inmaculada está tratada en este siglo por autores menos conocidos que los del siglo IX, pero cuyas afirmaciones son igualmente claras al considerar la inmunidad de pecado de la Madre de Dios. Eutimio († 917), patriarca de Constantinopla, en unión con Petro († 920), obispo de Argo,

[119] *Homilia 1 in Dormitionem Beatae Virginis Mariae* n.10: MG 96,711D.
[120] *Homilia 2 in Dormitionem Beatae Virginis Mariae* n.3: MG 96,727C.
[121] Cf. S. G. GUDOVICH, *The Immaculate Conception in the Eastern Churches: Marian Studies* 5 (Washington D. C. 1954) 160.
[122] Cf. O. VALERIUS, *De superstitiosa timiditate vitanda* (Trento 1751) p.28: «Oriente sacrum hunc statumque Conceptionis diem omnes summo concordique pietatis studio amplexati sunt nemine disentiente aut reclamante, quod ego quidem noverim aut usquam legerim».
[123] *In SS. Deiparae Praesentationem*: MG 98,1498,1482,1490.

sostuvo que María estuvo libre de contagio de pecado original desde su concepción en el seno de Santa Ana [127]. Otro escritor contemporáneo, Juan Geómetra, escribió que la Madre del Salvador «fue concebida en la alegría», entendiendo por alegría, según muestra el contexto, como un sinónimo de gracia santificante [128]. En sus famosos *Himnos* afirma aún más claramente que María no tuvo pecado como lo tienen los demás hombres [129], sino que vino al mundo en estado de justicia original, una «nueva creación», que fue la obra suprema de Dios y la personificación de la belleza ideal [130].

Estas y otras expresiones que se encuentran en los autores son una pintura clara de la Inmaculada Concepción, que está a veces enmarcada en fórmulas positivas al insistir en su plenitud de gracia, su continuidad nunca interrumpida, su parecido a la condición de Adán antes del pecado y su condición de unicidad. La Virgen no necesitó reconciliarse con Dios, puesto que ya El había intervenido de una manera singular para santificar a su Madre en el momento de su concepción. Esta parece ser la tónica de los textos estudiados.

2. Argumento tomado de la liturgia

a) *Relación de la liturgia con la fe*

El valor del culto litúrgico, como índice de las creencias de la Iglesia y los fieles, se funda en el axioma *lex orandi est lex credendi* (la ley de oración es ley de creencia). Este culto litúrgico consiste en el culto público, según las reglas dadas por la Iglesia, en nombre y a favor de todo el pueblo cristiano. Así es el ejercicio social de la virtud de la religión, y pone de manifiesto, de una manera definida, el credo religioso de los que participan en él. La liturgia se expresa en oraciones y distintas ceremonias de la Iglesia, particularmente en el sacrificio de la misa y en la recitación del oficio divino, y también en los libros litúrgicos, como el misal, el breviario y el ritual, que contienen una gran riqueza de doctrina católica. Los nombres que se dan a estas fuentes varían (por ejemplo, el *Euchología* de la Iglesia oriental sustituye al misal, al pontifical y al ritual del rito latino); la idea básica es la misma: el pueblo reza lo que cree y del modo que la Iglesia le enseña. Y puede muy bien ocurrir, como parece en el caso de la Inmaculada Concepción, que la gran masa de los fieles tiende a desarrollar una verdad que aún no

[127] Cf. *Oratio in conceptionem S. Annae*: MG 101,1351-1359.

ha sido aceptada universalmente por los teólogos [131]. Este avance, aunque es importante, al señalar un camino en el *sensus communis fidelium*, no puede decirse categóricamente que forme parte de la plegaria oficial de la Iglesia.

b) *Evolución litúrgica en la Iglesia oriental*

La celebración litúrgica de la fiesta de la Natividad de la Santísima Virgen es anterior, como era de esperar, a la fiesta de su concepción, aunque, en el orden natural, ambos misterios ocurrieran de manera inversa. Hay evidencia de que, en el siglo VI o a principios del VII, la natividad tenía dedicado un día especial en la liturgia oriental, y, poco tiempo después, existen pruebas de que se celebraba la fiesta de la concepción de Santa Ana, entendiendo por esto la concepción de su hija María [132]. Hay una homilía para esta fiesta compuesta por Juan de Eubea, contemporáneo de San Juan Damasceno [133]. En tiempos de Focio, la fiesta se celebraba universalmente en la iglesia griega, lo que es fácil de comprobar leyendo las homilías de Jorge de Nicomedia († 917) y el *Menologium*, compilado en el 984 por orden del emperador Basilio II, en el que se reconoce la celebración de la fiesta de la Concepción el 9 de diciembre [134]. Jugie sostiene que esta fiesta incluye el mensaje celestial de que María sería concebida milagrosamente, según el orden natural, en el seno estéril de Ana, así como el reconocimiento de las gracias excepcionales que acompañarían la concepción pasiva de la Virgen. El elemento más saliente de esta celebración litúrgica es la importancia que los oradores e himnógrafos dieron a la concepción pasiva. Entre los griegos y los eslavos, especialmente en la Edad Media, este día de la «Concepción de la Madre de Dios» era de observancia solemne, y con esta ocasión se hacían panegíricos a la santidad de Nuestra Señora, subrayando su inmunidad de pecado, incluso desde el primer instante de su existencia [135].

Los católicos orientales siempre sostuvieron que María fue santísima, y así se refleja en los movimientos teológicos y litúrgicos de la iglesia griega. Esta convicción no se alteró a causa del cisma que empezó con Focio, en el 867, y quedó consumado con Miguel Cerulario, en 1054. Este triste alejamiento del centro de la verdad católica no retrasó el desarrollo de la teología mariana desde los siglos XI al XV, sino que continuó, por lo

[131] Cf. H. DE COLOMBIER, S. I., *A la gloire de Marie* (Paris 1936) p.24.
[132] Cf. *Canones praecipui et Triodia, Conceptio Sanctae ac Dei Aviae Annae*: MG 97, 1306-1318.

menos, hasta la caída de Constantinopla en manos de los turcos, en 1453. Aún más, se puede afirmar con verdad que los bizantinos no tomaron parte en la controversia sobre la Inmaculada Concepción que tenía lugar en el Occidente [136]. Casi todas las fuentes, por cierto inéditas, de este último período están de acuerdo con las anteriores, editadas al formular expresa o implícitamente la doctrina de la inmunidad de María de todo pecado [137]. Una prueba de las tristes consecuencias que ha tenido para el Oriente la separación de la Silla de Pedro es que la iglesia ortodoxa moderna ha traicionado su antigua adhesión a esta singular prerrogativa de María. La mentalidad polémica y negativa que caracteriza a los cristianos orientales, ha oscurecido en gran manera el pasado glorioso de su devoción a la Madre de Dios [138].

B) La Inmaculada Concepción en la doctrina de la Iglesia latina

Desde el concilio de Efeso (431) hasta la mitad del siglo XI existe una época de preparación para la exposición clara de la doctrina de la Inmaculada. El dogma, en este tiempo, atravesaba un período de profesión [139] explícita e incipiente; el desarrollo del dogma fue más rápido en Oriente que en Occidente, y esto se debe, quizá, como causa histórica, a las invasiones de los bárbaros, y, como causa teológica, a la reacción antipelagiana, pues muchos autores temían apoyar demasiado abiertamente la inmunidad de María de pecado por no parecer que apoyaban los errores pelagianos sobre la gracia y el pecado original. Con todo, tenemos evidencia suficiente para defender que en los escritos de los teólogos más importantes de este período se puede encontrar doctrina sobre la Inmaculada Concepción, aunque sólo sea como una creencia incipiente.

a) *Siglo V*

San Pedro Crisólogo enseñó que María estaba destinada a la santidad a causa de su maternidad divina y que esta santidad la acompañó desde el principio de su existencia [140]. San Máximo de Turín († 470) escribe de Nuestra Señora que es «una morada digna de Dios a causa de su gracia original», y, sin esta gracia, no habría sido Madre del Verbo encarnado [141]. El fa-

[136] Cf. M. Jugie, A. A., o.c., p.473.
[137] Cf. DTC 7,936.
[138] Cf. M. Jugie, A. A., o.c., p.476.
[139] Cf. DTC 7,970.

moso escritor de himnos Sedulio hace una comparación entre la pureza de María y la naturaleza manchada del resto de los hombres, diciendo que ella es «como una rosa tierna entre agudas espinas» [142]. San Fulgencio, obispo de Ruspe († 533), compara el pecado de Eva con la santidad perpetua de María [143], y en un comentario sobre la salutación angélica explica con bastante precisión el significado de la frase «llena de gracia», haciéndola prácticamente equivalente a lo que hoy entendemos por inmunidad de pecado original [144].

b) *Siglos VI, VII y VIII*

La doctrina de la Inmaculada Concepción continuó desarrollándose durante estos tres siglos con el mismo vigor que en los pasados y una mayor insistencia en que la gracia de María fue inicial. San Venancio Fortunato, obispo de Poitiers († 609), llamó a la Virgen «una nueva creación, la descendencia justa» prometida por Dios al profeta Jeremías [145]. San Ildefonso de Toledo († 666), en una obra de autenticidad dudosa sobre los privilegios de la Santísima Virgen, hace notar la continuidad nunca interrumpida de su gracia, afirmada por un «pacto eterno» con Dios [146]. El Pseudo Jerónimo compara a María con una nube que nunca estuvo oscurecida, sino que siempre estuvo llena de luz [147]. Ambrosio Autperto († 778) declara que la Madre de Dios fue «inmaculada, porque de ninguna manera estuvo corrompida y nunca estuvo sujeta a las asechanzas de Satán» [148]. Paulo Warnefrido escribió que María no estuvo nunca «abandonada espiritualmente» por la gracia del Verbo [149]. Estas citas son ilustraciones tomadas, entre muchas, de la afirmación constante de la eminente santidad de María, que, al mismo tiempo, expresan su inmunidad del pecado original y sus consecuencias.

c) *Siglos IX y X*

En los dos últimos siglos, antes del comienzo de la controversia en Occidente, encontramos una continuación del pensamiento teológico anterior. Haymon, obispo de Alberstadt († 853), acomodó a la concepción de María el sentido del pasaje del Eccl 24,14: «Desde el principio y antes de la creación

[142] *Carmen Paschale* I,2: ML 19,595-596.
[143] *Sermo 2 de duodecim Natiu. Domini* n.6: ML 65,728C.
[144] Cf. *Sermo 36 de laudibus Mariae et parti Salvatoris*: ML 65,899C.
[145] *Miscellanea* I,8 c.7: ML 88,277-281.
[146] Cf. «*Sermones dubii*», *Sermo 2 de Assumptione Beatae Mariae*: ML 96, 252A.
[147] Cf. *Expositio in Psalmos* n.77: ML 26,1049.

del mundo Dios hizo...», concluyendo que solamente «su santidad sin límite hizo a María digna de ser la Madre de Dios» [150]. Pascasio Radberto († 860) deduce que María dio a luz a su Hijo sin dolor o corrupción porque ella misma vivió sin corrupción o culpa, sino que fue benditísima [151] y estuvo exenta del contagio del pecado del primer hombre [152]. Del mismo modo, San Fulberto († 1028) escribió que Dios Padre eligió el cuerpo y el alma de María para preparar una morada a su Hijo y, por tanto, la hizo perfectamente pura y libre de todo lo que es mal o pecado [153].

d) *Del siglo XI al XVI*

Este amplio período incluye la controversia desarrollada en Occidente sobre la verdad de la Inmaculada Concepción de María y su terminación al aceptar el argumento de Escoto. La influencia de San Anselmo (1033-1109) sobre sus contemporáneos y los escritores de los siglos siguientes fue muy grande. Es fácil deducir que San Anselmo no quiso aceptar la doctrina de la Inmaculada Concepción de María por la sencilla razón de que no fue capaz de reconciliar una concepción en gracia con la universalidad de la redención de Cristo [154]. Y, sin embargo, se celebraba en su tiempo, ciertamente, la fiesta titulada la «Concepción de María», que tenía por objeto honrar la pureza perfecta de la Madre de Dios [155]. Esta fiesta se celebraba el 8 o el 9 de diciembre, y, según Baronio, se estableció en Inglaterra hacia el final del siglo x [156]. La sencilla piedad de los fieles la aceptó muy pronto y se asociaron a esta fiesta ciertas revelaciones y milagros. Se celebraba en muchos lugares hacia la mitad del siglo XI o un poco después [157].

El apoyo teológico de esta fiesta, basada sobre el amplio depósito de literatura mariológica de los siglos anteriores, era bastante abundante incluso en el momento en que se debatía su conveniencia. Eadmero, amigo de San Anselmo, defendió la celebración de la fiesta de la Concepción de María, declarando que la Madre de Dios no estaba incluida en la ley común

[150] C. *Homilia 5 in solemnitate perpetuae Virginis Mariae:* ML 118,765D.
[151] Cf. *De partu Virginis* 1.1: ML 120,1369A.
[152] Cf. ibid. 1375B.
[153] Cf. *Sermo 4 de Nativitate Beatissimae Mariae Virginis:* ML 141,322B.
[154] Cf. ROGERUS T. JONES, *Sancti Anselmi Mariologia* (Mundelein, 111, 1937) p.45; F. M. MELDNER, O. S. M., *The Immaculate Conception in England up to the Time of John Duns Scotus:* Marianum 1 (Roma 1939) 200-201.

Cf. GAETANO M. PERRELLA, *La dottrina dell'Immacolata nella Liturgia della festa:* Marianum 4 (Roma 1942) 21-31; A. M. CECCHIN, O. S. M., *La Concezione della Vergine nella liturgia della Chiesa occidentale anteriore al secolo XIII:* Marianum 5 (Roma 1943) 58-114.

[156] Cf. C. OCTAVIUS VALERIUS, o.c., p.29.

que hacía a los hombres reos de pecado, puesto que, de otro modo, la sabiduría de Dios sería ineficaz [158]. Esta exclusión de la ley de pecado fue, según este autor, desde «el mismo principio de su creación» [159]. Parece que también enseñó que este privilegio fue como «preservación», puesto que si Dios impedía que los ángeles tuvieran pecado personal, lo mismo podía preservar a su propia Madre de las consecuencias de un pecado ajeno [160].

c) *San Bernardo*

Aunque citemos aquí la autoridad de personas competentes que apoyaron la celebración de la fiesta en honor de la concepción de María como una celebración litúrgica suficientemente tradicional y legítima, hay que hacer constar el hecho histórico de que San Bernardo, con todo su poder e influencia, y a pesar de su gran amor a María, se encuentra en el grupo de los que se oponían a tal fiesta. Formuló sus objeciones en una carta a los canónigos de Lyón [161], y esta oposición de Bernardo fue providencial, porque hizo empezar una controversia sobre la Inmaculada Concepción que dio como resultado la aceptación universal de la doctrina de la Concepción Inmaculada de María. Los estudiosos discuten sobre si la carta de San Bernardo iba dirigida a impedir la introducción de la fiesta, porque era inoportuna en aquel tiempo y porque no había sido aprobada por Roma, o si verdaderamente se pronunció contra la doctrina de la Inmaculada Concepción, aunque lo más probable es que su objeción fuera contra la doctrina tal y como se entendía en aquel tiempo [162].

Hay que recordar que en tiempos de San Bernardo no había nociones claras sobre concepción, animación, momento de la infusión del alma, la naturaleza de la concupiscencia y su relación con el pecado original, etc.; nociones que se fueron aclarando, especialmente, durante la controversia misma. La fiesta blanco de los ataques de San Bernardo tenía por objeto la concepción natural de la hija de Joaquín y Ana, la cual, según los estudios de los fisiólogos de la época, aceptados también por los teólogos, era anterior a la animación. San Bernardo, naturalmente, no creía que algo, incluso la persona de Ma-

[158] Cf. *Opera S. Anselmi, Appendix: De Conceptione Beatae Mariae Virginis:* ML 159,301D-305A.
[159] Ibid. 307A.
[160] Ibid. 305D.
[161] Cf. *Ep. 174 ad Canonicos Lugdunenses:* ML 182,332-336; y véase también S. Duvasquier, O. F. M. Conv., o.c., p.241: «... Bernardus non arguit opinionem [illegible] institutionem illius solemnitatis inconsulta

ría, pudiera ser santificada antes de existir, y con él estaban la mayor parte de los teólogos escolásticos [163]. El acta de la fiesta objeto de controversia indicaba taxativamente que ésta se celebraba precisamente para conmemorar la concepción primera de María [164]. Además, San Bernardo, con los otros teólogos, creía que había relación entre el pecado y el acto generativo de los padres, desechando así la idea de santificación unida a la de generación. De este modo, puesto que María no pudo ser santificada *antes* de ser concebida ni *cuando* fue concebida, la conclusión debía ser, pues, según el pensamiento de San Bernardo, que María se vio libre del pecado original *después* de su concepción y antes del nacimiento [165].

La postura de San Bernardo influyó grandemente sobre los escritores posteriores, que siguieron su doctrina siempre que escribieron sobre la cuestión de la santificación antes de la animación [166], sosteniendo también que el alma era infundida en el cuerpo (animación) de cuarenta a ochenta días después de la concepción física [167]. Aparte de esta diferencia entre la opinión de los escritores de esta época y la de los teólogos modernos, que sostienen que la animación se produce de un modo simultáneo a la concepción, no todos los escolásticos admitieron la santificación de María en el instante de la animación. San Buenaventura afirma: ... *teneamus, secundum quod «communis opinio» tenet, Virginis sanctificationem fuisse post originalis peccati contractionem* [168].

En suma, cuando los teólogos escolásticos examinaron cómo fue concebida la Virgen, no se discutía, en realidad, si su concepción fue inmaculada, sino más bien si su santificación ocurrió antes de la infusión del alma en la carne por algún modo de santificación de la carne misma. Parecía necesario que la exención del alma de la mancha de pecado original fuera una consecuencia necesaria de una santificación carnal. Todavía más: se discutía si la santificación tuvo lugar después de la infusión del alma, al quitar de la misma aquella mancha de pecado a la que había de sujetarse necesariamente al unirse con la carne no santificada. El primer punto de vista, la santificación de la carne antes de la infusión del alma, con la consi-

[163] Cf. A. Ballerini, S. I., *De S. Bernardi scriptis circa Deiparae Conceptionem* (Roma 1856); D. Palmieri, S. I., o.c., p.236.

[164] Cf. M. J. Scheeben, o.c., p.89.

[165] Cf. P. Aubron, S. I., *L'oeuvre Mariale de Saint Bernard* (Paris 1935) p.177-184.

[166] Cf. San Buenaventura, *In III Sent.* d.3 a.1 q.1; Santo Tomás de Aquino, *In III Sent.* d.3 q.1 a.1; San Alberto Magno, *In III Sent.* d.3 [illegible]; Alejandro de Alès, *Summa Theol.* III [illegible]

[167] Cf. [illegible]

guiente preservación de pecado, no podía ser aceptado por dos causas: una, porque la carne inanimada no es susceptible de santificación, y otra, porque tal preservación, si fuera posible, eximiría a la Virgen de la ley universal de pecado y, por tanto, no necesitaría redención. La opinión más corriente era que la concepción de la carne se llevaba a cabo en pecado y que el alma misma, al unirse con la carne no santificada, quedaba contagiada de pecado. Aún no estaba claro el hecho de que el alma podía santificarse simultáneamente con su infición [169]. Por supuesto, estuvo siempre dispuesto a conformar su opinión con la de la Iglesia si esto se le hubiera pedido [170].

f) *Santo Tomás de Aquino (1225-1274)*

Santo Tomás trató la cuestión de la Concepción Inmaculada sólo incidentalmente, al referirse a la impecabilidad de Cristo [171]. Siguió en todo las enseñanzas de San Bernardo, y, por tanto, podríamos decir que el no reconocer la inmunidad de María de pecado desde el primer momento de su concepción, se debió a la falsa noción que las escuelas de pensamiento tenían sobre el momento de la concepción y el de la animación. Algunos eruditos intentan demostrar que el Doctor Angélico defendió virtualmente la Inmaculada Concepción, y se hubiera adherido, ciertamente, a la doctrina si él [172] hubiera tratado de esta concepción. Sin embargo, la mayoría de los autores admiten que el Doctor Angélico sencillamente negó que María estuviera libre de pecado original [173]. La escuela tomista de teología ha dado, a través de los siglos, muchos defensores de esta singular prerrogativa de la Santísima Virgen, e incluso mucho antes de la definición de la Inmaculada como dogma de fe, muchos dominicos juraron defender esta doctrina al recibir sus títulos en las grandes escuelas europeas [174].

[169] Cf. J. M. SCHEEBEN, o.c., p.95.

[170] Cf. el espíritu de sumisión de San Bernardo, *Litt.* 174: ML 182,333.

[171] Cf. P. F. PALMER, S. I., *Mary in the Documents of the Church* (Westminster, Md., 1952) p.71.

[172] Cf. D. FRANCESCO GAUDE, *Sullo Immacolato Concepimento della Madre di Dio* (Roma 1856) p.86; M. A. BROS, *Santo Tomás de Aquino y la Inmaculada Concepción de la Virgen María* (Barcelona 1909).

[173] Cf. G. M. ROSCHINI, O. S. M., *La Mariologia di S. Tommaso* (Roma 1950) p.236-237. Es extremadamente difícil conciliar la opinión de Santo Tomás en *S. Th.* (3 q.27 a.2 ad 2) con la rarencia de pecado original en María: «... si numquam anima B. Virginis fuisset contagio originalis peccati inquinata, hoc derogare dignitati Christi, secundum quam est universalis omnium Salvator». Cf. L. PALMIERI, S. I., o.c., p.291; ARMANDO PLESSIS, S. M. M., *Mariologiae Dogmaticae* (Pont-Château 1942) p.60; EMILE CAMPANA, *Marie dans le Dogme Catholique* Montréjeau 1913) vol.2 p.200.

[174] Cf. S. DUPASQUIER, O. F. M. Conv., o.c., p.236; D. J. KENNEDY, O. P., *St. Thomas on the Immaculate Conception*: The Dogma of the Immaculate

g) *Juan Duns Escoto*

Una de las grandes glorias de la Orden franciscana es el habernos dado al Doctor Sutil (1270-1308), cuya defensa y brillante aclaración de la verdad sobre la Concepción Inmaculada preparó el camino para su definición. Demostró que las razones dadas para la santificación de la persona de María después de su animación eran posibles y hasta necesarias y que, verdaderamente, las palabras «después de la animación», en realidad quieren decir que la santificación se hizo inmediatamente de la infusión del alma de María según el orden de la naturaleza, pero no en el orden del tiempo; es decir, que la liberación de María de pecado pedía, como condición necesaria, la creación e infusión de su alma, pero que, en el orden del tiempo, santificación y animación fueron simultáneas. Escoto llevó este argumento hasta un punto en el que sólo faltaba que la doctrina de la Inmaculada Concepción fuera adecuadamente formulada y teológica y filosóficamente aceptada por todos [175]. Al distinguir entre prioridad en el tiempo y prioridad según la naturaleza, sirvió de contestación adecuada a la objeción de San Bernardo [176].

El obstáculo mayor para la aceptación del misterio de la Inmaculada está basado en un texto de San Pablo a los Romanos (5,12) que trata de la universalidad del pecado original: «por tanto, el pecado entró en el mundo por un solo hombre, y con el pecado la muerte; la muerte pasó a todos los hombres porque todos pecaron...» De aquí se deduce la universalidad de la redención de Cristo [177]. Lo más importante de las respuestas de Escoto a esta dificultad clásica consiste en el desarrollo que hace del oficio de Cristo como perfecto Redentor y Mediador. Como tal, le era necesario preservar a su Madre de toda mancha de pecado, y no solamente de pecado actual, sino también de pecado original. Negar esto, según Escoto, sería menguar la excelencia de Cristo. Ciertamente, en virtud de la encarnación y la redención, convenía más que los méritos de Cristo libraran a su Madre del pecado original que del pecado actual, puesto que El había venido a pagar con su pasión [178] precisamente las consecuencias de aquel pecado. Por tanto, Cristo redimió a su Madre con una redención «preservativa»,

[175] Cf. E. Campana, o.c., p.232.

[176] Hugolinus Storff, O. F. M., *The Immaculate Conception* (San Francisco 1925) p.21.

[177] Cf. D. J. Kennedy, o.c., p.90.

[178] Cf. C. Balic, O. F. M., *De debito peccati originalis in B. Virgine Maria*

no «restauradora», como en el caso del resto de la humanidad [179]. Además, Cristo y no Adán es la cabeza espiritual y moral de la raza humana, puesto que es la fuente de toda gracia. A causa del pecado de Adán, toda la humanidad, menos María, quedó sujeta al poder de Satanás. Según Escoto, ella no estuvo sujeta al demonio, puesto que Dios había ya decretado que el Verbo se hiciera carne en María, y así como Cristo fue decretado antes de Adán, también María estaba incluida en ese mismo decreto [180]. Aunque Escoto no enseñó explícitamente la predestinación de María antes de la previsión del pecado de Adán, parece que de su teoría se desprende esta doctrina, siguiendo la absoluta predestinación de Cristo [181].

Escoto sostuvo que la Virgen descendió de Adán como su hija natural, y, por tanto, debió contraer pecado original si no hubiera sido preservada por los méritos anticipados de su Hijo divino [182]. Escoto creyó y sostuvo que es más gloria de Dios y más tributo a su poder, sabiduría y bondad el sostener que preservó a su Madre de todo pecado, incluso el original, que decir que Dios la libró de ellos. «O bien Dios pudo hacer esto y no quiso, o quiso y no pudo. Si pudo y no quiso hacer esto por la Virgen, Dios no fue generoso con ella. Si quiso y no pudo, fue débil, porque nadie dejaría de honrar a su madre pudiendo hacerlo» [183]. Como la más perfecta de todas las criaturas humanas, la Madre de Dios debería haber recibido la más perfecta redención a través de la gracia; una redención «preservativa» más bien que «curativa».

Aunque los grandes doctores franciscanos anteriores a Escoto, San Buenaventura [184] y San Antonio [185], no admitieron, por lo menos claramente, la doctrina de la inmunidad de María de pecado original, la escuela franciscana, después de Escoto, apoyó esta doctrina con más fuerza, si cabe, que él [186],

[179] Cf. Escoto (ed. Balic), p.192: «Nobilius autem est praeservare ne offendat quis quam post offensam remittere».

[180] Cf. H. Storff, O. F. M., o.c., p.179.

[181] N. G. de S. Marcello, O. F. M., *L'Immacolata ed il Verbo Umanato* (Ad Claras Aquas 1904); Efrén Longpré, O. F. M., *Exposition du dogme de l'Immaculée-Conception*, en *Deuxième Congrès Marial National* (Lourdes 1930) p.80.

[182] Cf. C. Balic, O. F. M., o.c., p.99.

[183] Cf. S. Dupasquier, o.c., p.243-244: «Aut Deus potuit, et noluit, aut voluit, et non potuit preservare illam ab originali, si potuit, et noluit, ergo avarus in eam fuit; si voluit, et non potuit, infirmus fuit; certe nullus est, qui possit honorare matrem et nolit».

[184] Cf. Emmanuel Chuttini, O. F. M., *Mariologia S. Bonaventurae*, en *Bibliotheca Mariana Medii aevi* (Roma 1951) p.145.

[185] Cf. C. Stano, O. F. M. Conv., *De mente S. Antonii Patavini quoad Imm. Conceptionem B. V. Mariae*: Miscellanea Francescana 40 (Roma 1940) 18; C. Rosmini, O. F. M., *De Immaculata Conceptione Virginis apud S. Antonium* (Roma 1939) p.78; D. Scaramuzzi, O. F. M., *La dottrina teologica di S. Antonio di Padova* (Roma 1933) p.30-39.

[186] [illegible] O. F. M., *Les Franciscains et l'Immaculée Conception*

mientras los dominicos continuaron oponiéndose hasta la mitad del siglo XVI [187].

h) *Documentos pontificios*

La controversia continuó a través de los siglos entre las distintas escuelas de pensamiento, especialmente entre los franciscanos y dominicos; pero después de las sesiones un tanto acaloradas del concilio de Basilea (1431-1438), los pontífices se declararon más abiertamente sobre este punto. La primera afirmación oficial de Roma pertenece a Sixto IV, en la constitución *Cum praeexcelsa* [188] (1477), en la que el papa recomienda la celebración de «la maravillosa concepción de esta Virgen Inmaculada» [189]. A los pocos años, el mismo pontífice publica la *Grave nimis*, en la que el Santo Padre claramente distingue el significado de la Concepción Inmaculada de María en términos muy parecidos a los que iba a emplear el papa Pío IX [190] casi cuatrocientos años más tarde. Aunque la declaración de Sixto IV no era una definición propiamente dicha, sin embargo, el papa aclara que deben ser reprobados los que nieguen la Inmaculada Concepción [191].

El concilio de Trento (1545-1563) no definió el dogma, pero sí afirmó, sin lugar a duda, en un decreto famoso sobre el pecado original, que en él no está incluida la Santísima Virgen: «Este mismo santo sínodo declara que no es su intención incluir en este decreto, en el que se plantea el problema del pecado original, a la Inmaculada Virgen María, Madre de Dios. Quedan en vigor las constituciones del papa Sixto, de feliz memoria...» [192].

Después de Trento, la oposición se moderó, y aquellos que se habían pronunciado contra la doctrina cesaron de atacarla seriamente a causa de su ortodoxia o cambiaron sus puntos de vista, hasta el punto de que uno de los más celosos defensores de esta doctrina en este tiempo fue el dominico Ambrosio Catarino [193].

El papa San Pío V (1504-1572) condenó el error de Bayo por el que se afirmaba que la Madre de Dios estuvo sujeta al pecado original [194], y, al publicar la constitución *Quod a nobis*

[187] Cf. M. J. Scheeben, o.c., p.108.
[188] Cf. C. Oct. Valerius, o.c., p.36.
[189] DB 734.
[190] Cf. E. Longpré, o.c., p. 80.
[191] Cf. Ch. Sericoli, O. F. M., *Immaculata B. M. Virginis Conceptio iuxta Xysti IV Constitutiones* (Roma 1945); DB 735.
[192] DB 792. Cf. M. Togneti, *L'Immacolata al Concilio Tridentino*: Marianum 15 (1953) 301-374.
[193] Cf. G. Bosco, O. P., *L'Immacolata Concezione nel [illegible] e del Calerino* (Firenze 1950).
[194] DB 1073.

(1568), el papa introdujo la fiesta de la Inmaculada Concepción en el breviario romano.

Alejandro VII, en la constitución *Sollicitudo omnium ecclesiarum* (1661), describió con gran exactitud el sentido de la doctrina de la Inmaculada Concepción, usando palabras muy parecidas a las de la *Ineffabilis Deus* [195]. Clemente XI instituyó la fiesta de la Inmaculada Concepción como día de precepto en su *Commissi nobis* (1708), fijándola el 8 de diciembre [196].

El sexto concilio provincial de Baltimore declaró, en 1846, a María patrona de los Estados Unidos, bajo el título de la Inmaculada Concepción, y el papa Pío IX la confirmó el 7 de febrero de 1847, menos de ocho años antes de la solemne definición del dogma [197].

ARGUMENTO TEOLOGICO

Es de suponer que una doctrina que ha enriquecido la vida espiritual, intelectual y litúrgica de la Iglesia, como lo ha hecho la doctrina de la Inmaculada Concepción, contara con argumentos teológicos abundantes en su favor [198]. Entre los que se invocan tradicionalmente en apoyo del dogma podemos hacer dos divisiones, a pesar de su diversidad: 1) la posibilidad de la doctrina: *a)* por parte de Dios; *b)* por parte de María; y *c)* por parte de la humanidad; y 2) la conveniencia de la doctrina: *a)* por parte de Dios; *b)* por parte de María, y *c)* por parte de la humanidad.

1. Posibilidad de la doctrina

a) Por parte de Dios

Estrictamente hablando, sólo es imposible para Dios lo que constituye una contradicción metafísica. Dios obedece a ciertos principios, como, por ejemplo, los de razón suficiente y de identidad. Dios, por su omnipotencia, puede hacer todo aquello que no incluye ninguna repugnancia inherente. Con respecto a la Inmaculada Concepción, ciertamente se requirió un milagro en el orden de la gracia, pero no es imposible el hecho de que Dios quiera preservar a una persona de la pena que resulta del pecado de Adán, si así lo estima conveniente. Fue

[195] Ibid. 1100.

[196] Para la historia de las actas de los papas, cf. D. Palmieri, o.c., p.293-298. Para una [illegible] de las actas anteriores a 1854, cf. J. Armand Robi-

éste un privilegio de excepción concedido a María a causa de su maternidad divina. Puesto que es Dios quien da las leyes por las que se dispensa la gracia, El mismo puede modificarlas según convenga [199].

No es necesario especificar si esta posibilidad lo es por parte de cada una de las tres divinas personas, puesto que todos los actos de Dios que tienen lugar fuera de la divina naturaleza son comunes a las tres personas, Padre, Hijo y Espíritu Santo [200]. Este misterio no va contra la dignidad del Padre, el cual debió preparar a la naturaleza humana como un lugar digno para la encarnación. Tampoco se disminuyen las prerrogativas del Verbo, ni su santidad esencial se ve afectada por la gracia otorgada a su Madre. Como segunda persona de la Santísima Trinidad, su santidad es total, como la santidad de Dios, y al nacer al mundo como hombre, tuvo la distinción, sin precedentes, de nacer de una mujer virgen que no tenía mancha de pecado. La inmunidad de pecado en Cristo era de derecho natural, como perteneciente a la naturaleza divina, y, puesto que no era descendiente de Adán, de ningún modo se le podía considerar sujeto a la ley del pecado original. María obtuvo la inmunidad por privilegio que no disminuyó la eficacia del acto redentor de Cristo, sino todo lo contrario, lo ensalzó, puesto que le fue concedido en virtud de los méritos de su Hijo, que la preservó de una manera sublime [201]. Finalmente, tampoco repugna la doctrina por parte del Espíritu Santo, puesto que El, en su papel de Santificador, pudo limpiar al alma de María de pecado en cualquier modo y de cualquier manera, lo mismo que pudo preservarla enteramente de contraer ninguna mancha de pecado desde el primer momento.

b) Por parte de María

No se puede alegar imposibilidad por parte de María, porque, siendo una criatura, está sujeta al Creador y, por tanto, El puede emplearla para conseguir sus designios y manifestar su poder, su sabiduría y su bondad [202]. Existe cierta relación con el pecado, porque María era descendiente de Adán, y por eso hay que admitir que el no incurrir en pecado fue, en verdad, extraordinario y milagroso. Ciertamente fue extraordinario y único el privilegio de su inmunidad de pecado original, y, sin embargo, no se puede decir que haya imposibilidad por su parte en virtud de su oficio como Madre del Mesías y de su su-

[199] Cf. Santo Tomás, *S. Th.* 1 q.105 a.7.
[200] Cf. ibid. I q.31 a.1

bordinación total a los decretos de Dios en este sentido. En cierto modo, su concepción inmaculada puede llamarse ordinaria en cuanto concierne a la Virgen: es sencillamente otro enorme regalo en la totalidad de su elevación sobre todos los modos que Dios tiene de tratar ordinariamente con la humanidad. Este privilegio singular es, en sí mismo, inferior a la maternidad divina, puesto que le fue concedido, precisamente, por causa de la maternidad [203]. Exaltada sobre todos los hombres por su preservación de la ley de pecado, la Madre de Dios se vio elevada por este motivo sobre todos los ángeles juntos.

c) Por parte de la humanidad

Es una verdad revelada que en Adán «todos los hombres pecamos» [204]. Sin embargo, este «todos» no debe ser entendido tan rígidamente que no permita alguna excepción, como se interpreta en otras frases: «... todo hombre es mentiroso» [205], «... no hay quien haga el bien» [206]. De aquí deducimos que, aun cuando la Virgen María es un miembro de la raza humana y, como tal, está de algún modo asociada a los acontecimientos y defectos de la humanidad, sin embargo, este hecho no es un obstáculo insuperable para que pueda estar exenta de la suerte común de los hijos de Adán, si ésta es la voluntad de Dios.

2. Conveniencia de la doctrina

a) Por parte de Dios

Los sujetos son todos hijos de Dios, en virtud de su participación individual en la vida divina, a través de la gracia [207] santificante, y por eso María es hija predilecta de Dios en un grado eminente, a causa de su divina maternidad [208] y porque así lo requería la naturaleza de su misión [209]. Es la primogénita de todas las criaturas, de la cual se pueden decir con propiedad, en un sentido acomodado, las palabras: «Salí de la boca del Altísimo la primogénita, antes de todas las criaturas» [210]. Elegida desde toda la eternidad para ser la Madre del Hijo único de Dios, todo lo que se haga en su honor redunda, necesariamente, en honor de su hijo, e inversamente, todo lo que disminuye su dignidad se refleja, en cierto modo, desfavora-

[203] Cf. B. H. Merkelbach, O. P., o.c., p.105.
[204] Rom 5,12.
[205] Rom 3,4.
[206] Rom 3,12.
[207] Cf. Santo Tomás de Aquino, o.c., 1-2 q.110 a.3.
[208] Cf. Chan. J. Mahieu, o.c., p.47.

... de la parfaite consécration à Marie

blemente en su Hijo. Si hubiera sido afectada por el pecado y, por tanto, sujeta al demonio, apenas podría decirse que era digna de ser la Madre de Dios, puesto que a cada uno se nos dan las gracias según las necesidades de aquello para lo que hemos sido elegidos [211].

Dios Padre asoció a María consigo mismo para la generación de su Hijo en el tiempo, y esta relación de analogía que resulta pedía una participación muy alta en la infinita pureza y santidad de Dios. Sería incongruente suponer que el que fue engendrado desde toda la eternidad en el seno del Padre celestial, podía tomar naturaleza humana en el cuerpo de una mujer que en algún momento estuvo manchado por el pecado. Una y la misma persona es el Hijo de Dios y el Hijo de María, y así como ella se asemejó a Dios en la generación del Verbo, también debe asemejársele en la santidad, en la medida que esto es posible a una criatura humana [212].

Si examinamos la conveniencia de esta doctrina a la luz de las relaciones de María con el Verbo, encontramos un argumento muy oportuno. Si el Hijo hubiera elegido para ser su Madre una mujer indigna de tal dignidad—y lo sería si hubiera tenido pecado original—, tal elección sólo podría ser atribuida o bien a falta de sabiduría por parte del Hijo, o a una imposibilidad de encontrar otra mejor. Está claro que no es posible conformarse con ninguna de estas alternativas, puesto que el Hijo tiene poder infinito e inteligencia plena; por lo tanto, María tuvo que ser santificada desde el primer instante de su existencia [213].

La piedad filial del Hijo con respecto a su Madre asegura el que la amabilidad de María a los ojos de Dios no sufriera ninguna interrupción ni dejara de ser posible. Si hubiera estado bajo mancha de pecado original, aunque fuera sólo por un momento muy breve, María no habría sido siempre amable a los ojos de Dios, sino todo lo contrario, se habría convertido en un objeto de su ira. El Verbo obedeció el mandamiento de Dios que dice «honra a tu madre», y no lo hubiera hecho si, pudiendo preservar a su Madre del pecado, no la preservara.

Cristo vino a salvar al mundo de sus pecados, y por ello estuvo separado absolutamente del pecado [214] y del deshonor que se desprende de una relación pers[illegible]al con los pecadores:

[211] Cf. Santo Tomás de Aquino, o.c., 3 q.27 a.5 ad 1.

[212] Cf. A. Martín, S. I., *Vida y misterios de la Bienaventurada Virgen María, Madre de Dios* (México City 1950) p.17.

[213] Cf. Bishop Ullathorne, [illegible]

«Porque convenía que tuviéramos tal Sumo Sacerdote, santo, inocente, sin mancha, separado de los pecadores...» [215]. Si su Madre hubiera sido pecadora, no se podría reconciliar la verdad revelada con la condición de su Madre, puesto que su mancha redundaría en deshonor del Hijo [216].

Cristo fue el Mediador perfecto que llenó hasta el más alto grado su papel de fiador y reconciliador asignado por el Padre: «Porque sólo hay un Dios y un solo Mediador entre Dios y los hombres, Jesucristo» [217]. Cristo está físicamente entre los dos extremos, la divinidad y la humanidad: distinto de los dos y, sin embargo, con algo en común con cada uno. La perfección de la mediación se atribuye moralmente a Cristo, porque el Verbo se encarnó para reconciliar a la humanidad con Dios. Como hombre, los sufrimientos y la muerte de Cristo, el Hijo de María, merecieron reparación para todos, puesto que sus acciones y sufrimientos humanos tienen un valor redentor, como que proceden del Verbo, que sostiene y dirige la naturaleza asumida. Cristo es, por tanto, Mediador según su naturaleza humana, que recibió de la Virgen; pero no puede ser independiente de su divinidad. Esta mediación perfecta de Cristo exige que su Madre sea preservada de pecado, puesto que El haría cuanto fuera necesario para la excelencia de su persona: ella había de ser el primer fruto de su redención [218].

Otro argumento en apoyo de la doctrina de la Inmaculada Concepción lo encontramos en la propia vida corredentora de María. Como Madre del Verbo encarnado, ella participa de un modo subordinado en la mediación de Cristo con Dios y es también mediadora entre Cristo y los hombres. Aunque su mediación consiste principalmente en suplicar para que nos sean aplicados los frutos de la redención, sin embargo, no está restringida su actividad salvífica solamente a esto, puesto que, como asociada con Cristo, cooperó con El en el trabajo de la redención, contribuyendo, en la medida de la voluntad de Dios, a la adquisición de los frutos de la salvación [219]. Esta función, hablando en términos generales, pudo desempeñarse sin estar libre de pecado original, pero no es conveniente que hubiera sido así.

La prerrogativa de exención del pecado de Adán colocó a María en un plano de agradecimiento grande a Cristo, el Mediador, puesto que éste es el mayor beneficio que el Redentor

[215] Hb 7,26.
[216] Cf. San Pedro Damiano, *Homil. in Nativ. B. M. V.* serm. 46: ML 144,755.
[217] 1 Tim 2,5. Cf. DB 790.

pudo hacerle. Si nadie hubiera sido así tan perfectamente redimido, no habría nadie que tuviera a Cristo esta deuda perfecta. María es deudora de Cristo más verdaderamente que el resto de la humanidad, porque es más perfectamente inocente que ningún otro [220]. Y, al mismo tiempo, ella es tan santa porque su redención, su participación en los méritos de Cristo es tan excelente. Los seres humanos se ven libres del poder de las tinieblas; ella no conoció sino la luz de la santidad suprema.

La unión íntima que existe entre María y el Espíritu Santo nos da otro argumento sobre la conveniencia del dogma de la Inmaculada Concepción. Por analogía, podemos compararlo a la unión de los esposos, puesto que El la cubrió con su sombra, concibiendo la Virgen por obra del Espíritu Santo [221]. Lo mismo que todo esposo espera encontrar una pureza sin mancha en la que ama, el Espíritu de Dios puso mucho cuidado en preservar a su Esposa de toda mancha espiritual, de todo pecado, y de ningún modo se podía manifestar mejor el amor de Dios que dando a María una gracia tan singular como es la de ser concebida plenamente en gracia. Ella es la Hija del Padre, la Madre del Hijo y la Esposa del Espíritu Santo, y, bajo este título, la conveniencia de que la Virgen fuera dotada de la mayor pureza, después de la de Dios, resulta una doctrina muy clara [222].

b) Por parte de María

Como dijo poéticamente Hugo de San Víctor, María fue la arcilla de la que fue modelado Cristo, el segundo Adán. Ella es el árbol en el que floreció ese fruto divino, y lo mismo que conocemos un árbol por sus frutos, la perfección del Salvador nos da la pauta, sin lugar a dudas, de la perfección que hay en la fuente de su vida humana [223]. La Madre y el Hijo deben ser tan parecidos como sea posible, y, si hubiera algún obstáculo para esta semejanza, debería ser eliminado. El pecado original sería un obstáculo para esta semejanza y, por lo tanto, es conveniente que nunca se haya interpuesto entre los dos.

Según el decreto eterno de Dios, María estuvo destinada a ser la nueva Eva, que, unida a Cristo y subordinadas debidamente sus actuaciones, los dos debían reparar la injusticia que pesaba sobre la raza humana por causa de los primeros padres [224]. Para llevar a cabo esta misión, para oponerse al de-

[220] Cf. Chas. J. Mahuet, o.c., p.51.
[221] Lc 1,35.
[222] Cf. San Anselmo, *De Conc. Virg.* c.18; ML 158,451.

monio, a su maldad y a la consecuencia del pecado de Eva, la Virgen no podía, de ningún modo, estar sujeta al demonio y tampoco podía desagradar a Dios. Por el contrario, convenía que ella tuviera una parte plena en aquella gracia divina que, unida a Cristo, iba a ganar y a repartir al resto de la humanidad [225]. Este argumento en favor de la inmunidad de María de pecado original, que se basa en su misión como Madre del Salvador y Corredentora de la humanidad, es de los más poderosos que se pueden citar en apoyo de la doctrina de la Inmaculada Concepción. Se le concedió una gracia singular, porque, en el plan divino, su puesto era también absolutamente singular [226].

Si María no tuvo la santidad inicial que implica la inmunidad de pecado original, sería muy difícil, si no imposible, explicar adecuadamente sus otros privilegios en el orden de la gracia. La maternidad divina es el principio radical de todas sus otras gracias [227], y también lo es la Inmaculada Concepción a causa de su plenitud de gracia y de su total pureza. La gracia en María, considerada incluso de un modo general, es mayor que la de todas las demás criaturas, hasta el punto de que puede llamársele inconcebiblemente grande [228]. Pero si hubiera sido concebida en pecado original, los límites de su gracia estarían muy claros; de aquí que su exención de este pecado es, por lo tanto, una parte necesaria del gran océano de gracias que constituyen la santidad de la Madre de Dios. Sin esta prerrogativa de inmunidad, todos sus otros privilegios se nos presentan de un modo vago, desconectado y falso [229].

La santidad se puede considerar desde dos puntos de vista: el negativo y el positivo. Desde un punto de vista negativo sería la limpieza moral, ausencia de pecado que ofende a Dios, no caer en desorientaciones con respecto al último fin; en su aspecto positivo podemos definirlo como la unión firme entre el alma y Dios, esto es, la aplicación de las facultades propias encaminadas al amor y servicio de Dios [230]. En el caso del pecado original existe una privación de gracia santificante en el alma desde el momento de ser creada por la mano de Dios, puesto que está destinada a informar un cuerpo que desciende

[225] Cf. Francisco S. Ramón, *Teología Mariana* vol.1 (Guadix 1921) p.290-329.
[226] Cf. J.-B. Terrien, S. I., *La Mère de Dieu et la Mère des hommes* vol.1 (París 1900) p.365-383.
[227] Cf. D. Palmieri, S. I., o.c., p.225.
[228] Cf. A. H. M. Lépicier, O. S. M., o.c., p.227; Bozzola-Gruppi, S. I., *Cursus theologicus* vol.3 (Nápoles 1948) p.102-103; Ed. Hugon, o.c., p.726; C. van Crombrugghe, *Tractatus de Beata Virgine Maria* (Gandae 1913) p.165.

de Adán por generación y, por lo tanto, carece de la gracia original, que estaría allí presente si no fuera por el pecado que cometió la cabeza física de la raza humana. Esta carencia de gracia habitual, esta negación de la participación de la vida divina y de la herencia de la persona humana, se llama «la mancha de pecado original». La esencia de este pecado no ha sido nunca definida [231], pero es doctrina católica defendida por los teólogos, siguiendo las enseñanzas de Santo Tomás de Aquino, que el pecado original es la privación de la justicia original [232] y que el hombre, como causa instrumental, lo transmite en la generación [233]. La Madre de Cristo estuvo libre de este pecado y de su mancha en virtud de la gracia santificante que inundó su alma desde el momento de su creación. No hay término medio entre el estado de pecado y el estado de gracia, puesto que el pecado queda directamente borrado por la gracia, y así, cuando se declara que María no tuvo ningún pecado, queda declarado el aspecto negativo de su santidad y, al mismo tiempo, implícitamente se declara el elemento positivo de la presencia de la gracia habitual en su alma [234].

Otro argumento que apoya la conveniencia de la Inmaculada Concepción de María es su realeza sobre el mundo angélico. El título de «Reina de los ángeles» que se le da es cierto en el orden de la gracia y no en el orden de la naturaleza, puesto que, naturalmente, María es inferior a ellos, aunque haya sido colocada sobre los ángeles de un modo sobrenatural. Dios preservó a los ángeles buenos de la rebelión del pecado, y es de suponer que del mismo modo y con mucha más razón preservaría a su Madre de la mancha de todo pecado. Si no hubiera estado inmune del pecado original, no podría ser superior a los ángeles buenos, que son impecables, y estaría sujeta al poder maligno del cabeza de los ángeles caídos. Esta conclusión sería una incongruencia de grandes proporciones [235].

Además, existieron otros seres humanos que nacieron sin pecado original, como Jeremías y Juan el Bautista. Pero la excelencia de María es de un orden más alto que la de estos dos, y, por lo tanto, es necesario que la manera de su santificación

[231] Cf. Efrén Longpré, O. F. M., o.c., p.85.

[232] Cf. Santo Tomás de Aquino, o.c., 1-2 q.81 a.1.

Cf. *ibid.* q.83 a.1.

Cf. A. H. M. Lépicier, O. S. M., o.c., p.221. Este autor observa que es l[illegible]er la santificación en sí misma (bajo la gracia actual) que simp[illegible]ente proponer (como debiera ser de ordinario en el niño) que la Madre de l[illegible] fue santificada por el hecho de «ser» en el momento de su concepción, siendo este privilegio fruto de la maternidad divina. Entonces esto debería ser simplemente un movimiento del querer de Dios, debería ser merecido. Santo Tomás de Aquino (*St. Th.* [illegible]

sea más alta que la santificación en el seno materno, es decir, que sea una preservación total del pecado por medio de su Inmaculada Concepción [236].

En el privilegio de la Concepción Inmaculada, y como un complemento de esta gracia, se fundan todos los otros maravillosos privilegios que presupone, en primer lugar, la maternidad divina: inmunidad de las consecuencias del pecado original, de movimientos desordenados de la carne [237] y de la menor falta deliberada; su maternidad sin angustia, la incorruptibilidad de su cuerpo después de la muerte [238] y su virginidad unida a la maternidad.

En cuanto a su virginidad, aunque no puede atribuirse directamente a la Inmaculada Concepción, sin embargo, tiene con ella relaciones de conveniencia. Su virginidad de alma es un eco de la virginidad de su cuerpo, y si Dios suspendió milagrosamente el curso de las leyes naturales de la generación humana, de tal modo que una virgen fuera madre, con mayor razón podemos suponer que haría una ley especial para ella en el orden de la gracia. Esta dispensación redunda en honra y gloria tanto de Dios como de María, y conviene de modo eminente que aquella que engendró al que es la misma justicia fuera también completamente justa [239].

c) Por parte de la humanidad

La conveniencia de la Inmaculada Concepción, por lo que se refiere a la humanidad, proviene de la afirmación de que esta gracia constituye la culminación de los favores de Dios hacia nuestra raza. Habiendo decidido dar a su Hijo unigénito como víctima por nuestros pecados y, al mismo tiempo, que su Hijo tomaría nuestra naturaleza pecadora, parece conveniente también la creación de algún ser humano que hubiera de ser perpetuamente inocente, nunca un cautivo del demonio. Esta persona sería la Madre inmaculada del Hijo, que cooperase con El en la obra sublime de redimir a sus hermanos de naturaleza. Esta persona serviría como modelo de santidad perfecta, siendo, al mismo tiempo, un ser humano. Así se convierte en un ejemplo para los que aún peregrinan en la tierra y, al mismo tiempo, aumenta la gloria de los bienaventurados en el cielo, puesto que la dignidad de su reina estaría

[236] Cf. ibid. 305.

[237] Cf. L. Lercher, S. I., *Institutiones Theologiae dogmaticae* vol.3 (Oeniponte 1934) p.346.

[238] La cuestión de si María murió o no es muy discutida, por ambos lados, sobre dos

adornada por una perpetua plenitud de gracia. Y así, toda la familia humana, la Iglesia militante, purgante y triunfante, pueden decir, con verdad, de esta mujer única: «Tú eres la honra de nuestro pueblo» [240].

POSICION DE LA SANTISIMA VIRGEN CON RELACION A LA LEY DEL PECADO ORIGINAL

Adán cometió un pecado grave de soberbia y desobediencia cuando faltó a la ley divina [241], y su culpabilidad se ha comunicado a toda su posteridad, que forma con la cabeza un solo cuerpo. Todos los hombres participan de este pecado común, porque el origen de la humanidad es uno solo, y lo mismo hubieran participado en la herencia de justicia si nuestros primeros padres no hubieran caído [242]. Adán es nuestra cabeza, y en él todos hemos pecado [243], renunciando a nuestro derecho a la gracia original y a los dones que la acompañaban: inmunidad de concupiscencia, de sufrimiento, de ignorancia y de muerte.

Con respecto a María y su Inmaculada Concepción, se presenta el problema de hasta qué punto está incluida en la obligación de incurrir en esta mancha de pecado. ¿Estuvo María sujeta a esta ley universal de la herencia del pecado? No se pregunta, naturalmente, si contrajo el pecado, sino, más bien, si debió contraerlo y en qué sentido puede entenderse esta posible deuda. La solución de este problema se relaciona con la dignidad de María y lleva a cabo una reconciliación lógica entre la doctrina de la Inmaculada Concepción y la universalidad de la redención de Cristo.

Debemos distinguir, por una parte, la «obligación» (débito) de contraer el pecado original, y por otra, el «hecho» de haberlo contraído, es decir, en otras palabras, la distinción entre lo que debió ser y lo que fue en realidad. Por ejemplo, decimos de una persona que ha estado expuesta al contagio de una enfermedad peligrosa, «que debería ponerse enferma»; pero, en realidad, no ha contraído la infección por mucho que se asombren los doctores. Por lo menos desde la definición de la doctrina de la Inmaculada Concepción, y aun antes de la proclamación de la bula *Ineffabilis*, todos los católicos estaban

[240] Cf. San Alfonso M.ª de Ligorio, *The Glories of Mary* (Nueva York 1931) p. 287-308.

[241] Gen 3,6

de acuerdo [244] en que María nunca se contagió de la mancha de ningún pecado. Sin embargo, el hecho de si debió contraer el pecado original ha sido por mucho tiempo una cuestión discutida entre los teólogos [245], que nunca ha sido resuelta oficialmente por la Iglesia e incluso ha quedado abierta a discusión a causa de los términos en los que se expresa la *Ineffabilis Deus*. Esta controversia comenzó al principio del siglo XIV, y en el siglo XVI hubo considerables discrepancias en la terminología relativa al *debitum*. Se llegaron a formar varias escuelas de pensamiento que diferían entre sí sobre este punto de vista. En el fondo de esta controversia se pueden distinguir dos problemas relacionados entre sí: la predestinación de Cristo y su Madre y la naturaleza del pecado original [246].

En un sentido general, la obligación de contraer el pecado original es una necesidad, una exigencia de la persona humana, que está sujeta a una privación inicial de gracia santificante. Esta obligación proviene de la ley universal de solidaridad que existe entre la cabeza de la humanidad, Adán, y cada uno de sus descendientes. A causa de este primer hombre, toda su posteridad [247] se ve destituida. Hasta aquí la doctrina es muy clara, pero no lo es tanto si consideramos precisamente cómo se contrae esta obligación. ¿Se contrae, sencillamente, por el mero hecho de la generación carnal? ¿Tiene su origen en la ley de Dios, operando directamente, de la cual la generación humana es, sencillamente, una *conditio sine qua non*? Digámoslo en otras palabras: ¿Es que la ley por la cual somos concebidos en pecado opera como causa de que incurramos en este pecado, incluyendo el hecho de la generación humana como condición necesaria? O ¿es más bien que la ley y el hecho de la generación humana forman una línea corrompida y constituyen la causa para la transmisión del pecado original?

La solución a estos problemas ha hecho que los teólogos distingan entre obligación «próxima» y obligación «remota». Si la ley de Dios que coloca a todos los hombres bajo la obligación de incurrir en el pecado original depende solamente de la generación como una *conditio sine qua non* para que se contraiga el pecado, entonces estamos obligados a decir que la Santísima Virgen tenía obligación remota de contraerlo. Y sería remota, en el sentido de que Dios, que excluía a María de

[244] Cf. L. Lercher, S. I., o.c., p.344.
[245] Sobre un tratamiento interesante del tema, cf. J. Perrinus, S. I., *Apolo-*

la ley del pecado, la dejaría, por otra parte, bajo la obligación condicionada de incurrir en pecado, por tener una naturaleza humana derivada de Adán por generación carnal.

Si, por el contrario, consideramos a la ley y a la generación carnal formando una sola unidad y siendo juntas causa para la transmisión del pecado, entonces María tendría una obligación próxima de contraerlo. Y sería próxima en el sentido de que Dios la habría incluido en la ley del pecado, pero excluyéndola de la aplicación de esta ley. La obligación remota se llama también condicionada, puesto que, en este caso, el pecado se serviría absolutamente de la ley y condicionalmente de la generación carnal, es decir, inmediatamente por causa de la ley y mediatamente debido a la generación humana. Se le llama también obligación potencial [248], porque, incluso si alguno se viera excluido de la ley de heredar el pecado—el hecho de la generación carnal que hace a la ley necesariamente operativa—, éste incurriría en el pecado, a menos que Dios le excluyera de los efectos de la ley.

La obligación próxima se llama también absoluta, puesto que la ley y el hecho de la generación carnal son una unidad, de tal manera que la generación no es solamente una condición para que actúe la ley, sino más bien es la ley en operación. De este modo, el pecado original se desprende absolutamente del hecho de la generación carnal, a menos que se impida a la ley operar por voluntad divina [249].

1. Opiniones de los teólogos sobre la «obligación» de pecado original en María

Algunos teólogos sostienen que la distinción entre obligación próxima y remota es inútil, puesto que, siendo María, ciertamente, hija de Adán y estando identificada la ley del pecado original con la naturaleza humana derivada de Adán, si excluyéramos a la Virgen de la ley, tendríamos que negar que es descendiente de Adán, y esto sería tanto como decir que no necesitó para nada de la redención, ni siquiera de un modo preservativo [250].

[248] Cf. C. Balic, O. F. M., *De debito peccati originalis in B. Virgine Maria* (Roma 1911) p.74.

[249] Cf. Evaristo de la Virgen del Carmen, O. C. D., *Sobre el débito del pecado original en María:* Estudios Marianos 5 (Madrid 1946) 293-308.

[250] Cf. A. H. M. Lépicier, O. S. M., o.c., p.134-135; D. Palmieri, S. I., o.c., p.334; Ed. Hugon, o.c., p.713.

a) Obligación próxima

Según la opinión que enseña que la Santísima Virgen tuvo obligación próxima de contraer el pecado original, María estuvo incluida en la ley de transmisión de pecado, de tal modo que debió contraerlo no sólo a causa de su naturaleza humana, derivada de Adán, sino también por una razón personal. Tuvo, según esta teoría, no sólo una obligación natural, sino también personal, de incurrir en el pecado de nuestros primeros padres [251]. Siguiendo esta teoría, la ley divina se decretó de tal manera que la justicia original se concedió a Adán con condición de que podía conservarla o perderla para él y su posteridad, incluyendo en ésta a María. De este modo, ella, como todos los demás seres humanos, debió quedar privada de la concepción en gracia a causa del pecado de Adán. No sufrió esta privación porque fue preservada por Dios; es decir, en su caso, la ley no se aplica [252]. Según este punto de vista, se llevó a cabo la exención de la Santísima Virgen, no excluyéndola de la ley universal sin excepción de la transmisión de la justicia original, sino de la aplicación de esta ley. La teoría de que María tuvo obligación próxima de contraer el pecado es defendida por un buen número de teólogos antiguos y contemporáneos [253].

b) Obligación remota

Según los teólogos que defienden esta teoría, María fue eximida enteramente de la ley universal de pecado, puesto que esta ley no fue hecha para ella [254]. María tuvo una obligación remota de incurrir en este pecado, en tanto en cuanto poseía naturaleza humana derivada de Adán, y, por tanto, esta obligación era natural y no personal por su parte, puesto que ella, como persona, nunca estuvo sujeta a la ley; por el contrario, fue preservada enteramente de estar sujeta a la ley en virtud de los méritos de Cristo Redentor. En esta teoría se defiende que la justicia original se concedió a Adán, de tal modo que, por la ley de su transmisión, él había de guardarla y transmitirla a todos sus descendientes, y, si la perdía por el pecado, perdida quedaba para él y toda su descendencia, excepto la Madre del Salvador [255]. En consecuencia, incluso después del pecado de Adán, María no pudo estar sujeta a la privación de la gracia. Esta teoría admite naturalmente que María, como

[251] Para una interpretación de la doctrina de Escoto sobre la clase de débito en María, cf. S. Duplasquier, O. F. M. Conv., o.c., p.251.

[252] Cf. J. de Aldama, o.c., p.313-314.

[253] Cf. G. M. Roschini, o.c., vol.2 pars 2 p.92; J. Kreyenns, *Mariologiae*

hija de Adán, debió estar incluida en la ley, pero que, de «hecho», Dios la excluyó en virtud de los méritos anticipados de Cristo [256].

c) **Carencia de esta obligación**

Los teólogos que siguen esta opinión explican su posición declarando que María constituye un orden aparte del resto de la humanidad: María estuvo, sencillamente, fuera del orden del pecado original o actual. Muchos teólogos españoles han apoyado esta teoría [257], según la cual María no estuvo ni incluida en la ley de transmisión del pecado de Adán ni tampoco excluida de ella. Por participar con Cristo de una ley aparte, ella estuvo por encima y más allá del orden del pecado. Este decreto divino se refiere a la predestinación de la Madre del Mesías, anterior a la previsión de la caída de Adán por parte de Dios, y, de este modo, la ley no hizo referencia a la condición de los padres de los cuales había de nacer la Virgen. Esta escuela de pensamiento agrupa a estudiosos distinguidos de gran autoridad, que apoyan esta teoría porque parece aumentar la dignidad de la Virgen [258]. Dios previó la caída de Adán y, al mismo tiempo, quiso que Adán representara a toda la raza humana, incluso en su pecado, y, sin embargo, hizo una sola excepción, María. De aquí que la Santísima Virgen no sólo estuvo inmune del pecado mismo, sino también de toda obligación de caer en pecado [259].

San Alfonso de Ligorio calificó a esta opinión de probable, explicando que, puesto que Dios se había dignado distinguir a su Madre del resto de los hombres con tantas gracias, podía creerse correctamente que no estuvo sujeta a la voluntad de Adán como los demás [260].

Hay una teoría moderna en defensa de esta postura que niega todo «débito» en María, y es porque considera el pecado como privación de algo que debería existir, la gracia santificante [261]. Si se considera una obligación o débito hacia algo

[256] Cf. Christianus Stamm, *Mariologia* (Paderborn 1881) p.48-51; J. de Aldama, o.c., p.313.

[257] Para un resumen esclarecedor de la posición de los teólogos españoles del siglo XVII, cf. J. M. Delgado, O. F. M., *Exención del débito según los mariólogos españoles de 1600 a 1650:* Ephemerides Mariologicae 1 (Madrid, octubre-diciembre 1951) 501-526.

[258] En vista de esto es difícil interpretar el sentido de Van Noort sobre aquellos que niegan el débito. Cf. su *Tractatus de Deo Redemptore* (Hilversum 1925) p.172: «... omnes docent, et docere debeant, Mariam habuisse debitum incurrendi peccatum originali.. Cf. tambi[illegible] en Pohle-Preuss, *Mariology* (San Louis 1926) p.40.

[259] Cf. F. X. de Arázuza, O. F. M. Cap., *Manuale Theologiae dogmaticae* vol.2 (Chile 1949) p.220.

[260] Cf. o.c., p.308-309; Clemente Dillenschneider, C. SS. R., *La Mariologie de S. Alf[illegible]*

negativo, debe entenderse de forma diferente a como se haría de un débito u obligación a algo positivo. Considerando la obligación en su aspecto positivo, es decir, aquello que debió heredar la posteridad de Adán, esto es, la justicia original, porque, si Adán hubiera permanecido fiel al mandato divino, todos sus descendientes habrían recibido la gracia en el momento de la concepción en virtud de su carácter de descendientes de Adán, de este modo la justicia original es la verdadera obligación o *debitum*. La pérdida de este privilegio por culpa de Adán no es, en sí mismo, pecado original, que consiste más bien en la privación de la justicia original. El derecho a la santificación vuelve a ganarse a través de la redención de Cristo, porque El es el nuevo Adán. La frase «justicia original» puede ser, o bien gracia, en el momento del origen del alma, o puede entenderse como la justificación a causa del propio origen. Por tanto, el pecado original abarca una negación doble: primero, la pérdida del derecho a la gracia a causa de la descendencia de Adán; segundo, la ausencia de gracia en el momento de la concepción.

Según estos autores, la privación de gracia en la concepción de un ser humano es una privación y una falta, pero una falta por la cual la persona no puede ser culpada, sino más bien el culpable es Adán, puesto que, por su infidelidad, no está presente en el alma humana la gracia que debería estarlo. La redención no restaura la justicia original en el sentido de justicia, por razón de origen, ni siquiera en el caso de María. La justificación no se hace por la incorporación a Adán, sino por la incorporación a Cristo.

Aplicando lo dicho a la Madre de Cristo, se sigue que hay varios modos diferentes por los que Dios podía haber preservado a María de incurrir en el pecado original. Pudo darle la gracia, gratuitamente, en el momento de su concepción, o bien en virtud de algún «derecho», como, por ejemplo, por su divina maternidad. Si la gracia se le hubiera dado del primer modo, María no hubiera sido verdaderamente redimida, puesto que no se le hubiera dado en previsión de los méritos de Cristo.

Puede decirse que existió un débito en María si se verifican dos condiciones: una, que María hubiera perdido su derecho a la gracia por causa del pecado de Adán; otra, que Dios decretara no darle gracia en el momento de su concepción. El derecho perdido en Adán hace que el pecado sea para ella una posibilidad, no una necesidad, y, según esto, esta posibili-

de Adán en el momento de su concepción, sino por los méritos de Cristo, se sigue que la redención es necesaria de «hecho» para preservar de la contracción del pecado original.

Como hija de Adán, María había perdido su derecho a la gracia en el momento de la concepción precisamente en virtud de su origen, y, por tanto, aunque por voluntad de Dios el pecado no era necesario, la redención sí lo era.

María necesitó la gracia para que el pecado no manchara su alma, y esta santificación se la debe a Cristo; pero ¿tuvo también necesidad de incurrir en pecado por razón del pecado de Adán y su débito? Sin duda, estuvo obligada a su primer padre por la «posibilidad» de contraer pecados, puesto que El había renunciado al derecho que María podía haber tenido a la gracia original.

«María perdió un derecho a la gracia de una concepción inmaculada, pero ganó otro». El hecho mismo de que la *Ineffabilis Deus* cita la relación de María con Cristo Redentor como su título para obtener la gracia en el momento de su concepción, un título que Ella poseía con sincero amor, como si dijéramos, desde toda la eternidad, en el plan de la sabiduría divina, ¿qué necesidad hay de hablar de una obligación de contraer el pecado?... Parece que María nunca contrajo una obligación verdadera, porque lo que debió tener fue la gracia, no pecado [262].

Resumiendo, debe señalarse con respecto a este tema que, en virtud de los méritos de Cristo, tanto María como todos los redimidos tienen un título para merecer la gracia en lugar del que perdieron por el pecado de Adán, y éste es el que procede de la redención del Salvador. Hay, sin embargo, una diferencia muy importante entre María y nosotros: nosotros tenemos el título, el derecho de ser restablecidos en gracia, en virtud de los méritos de Cristo; mientras que María, por especial providencia de Dios respecto de su Madre, tiene este título en virtud de los méritos de su Hijo, por el que fue preservada no solamente de incurrir en pecado original, sino incluso de la obligación o el débito de incurrir en él.

[262] Ibid. p.60. Cf. J. B. Carol, O. F. M., *Recent Literature on Mary's Assumption*: The American Ecclesiastical Review 120 (1949) 381-385.

INMUNIDAD DE MARIA DE CONCUPISCENCIA

1. Naturaleza de la concupiscencia

Las consecuencias del pecado original, además de la pérdida principal, la de la gracia santificante, incluyen la pérdida de otras inmunidades de las que nuestros primeros padres disfrutaron, y que nosotros poseeríamos si Adán no hubiera pecado. Seríamos inmunes de la concupiscencia (*fomes peccati*, incentivo de pecado), de la muerte, de la malicia en la voluntad, de la oscuridad de la inteligencia ignorante y de toda clase de sufrimientos. El hombre está naturalmente sujeto a desventajas de esta clase, y la función de los dones preternaturales, unidos a la gracia santificante, estaba destinada a aliviar al hombre de estos impedimentos y a impulsarle a una vida totalmente feliz. Por el pecado de nuestros primeros padres tuvimos que sufrir las consecuencias de toda esta pérdida. Estos dones no se recobran cuando el alma vuelve a poseer la gracia santificante por medio de la justificación, sino que permanecen en la persona los impedimentos de que hemos hablado, con fuerza mayor o menor, a través de toda la vida [263].

La más importante de estas penalidades es la de la concupiscencia, que procede del pecado de Adán y nos inclina al pecado, de tal manera que Santo Tomás describe el pecado original como consistente materialmente en concupiscencia [264]. Por lo que se refiere a la santidad, la herida de la concupiscencia juega un papel mayor que los otros castigos, precisamente por su tendencia a hacer del pecado actual una realidad tremenda en la vida humana. No se asienta propiamente en el cuerpo, sino más bien en las facultades más bajas del alma, las que llamamos facultades sensitivas, que tienen una profunda influencia sobre el cuerpo; de aquí que, aunque la concupiscencia se asienta materialmente en el cuerpo, formalmente pertenece al alma. Toda la persona humana se encuentra infectada por la concupiscencia, puesto que hemos heredado de nuestros primeros padres una naturaleza corrompida y «la naturaleza inficiona a la persona» [265].

El movimiento de los apetitos sensitivos, que podía controlarse fácilmente y de una manera connatural—en el caso de nuestros primeros padres mientras fueron dueños de la gra-

Cf. P. Bandes, *De Immaculata Conceptione*, en *Monumenta antiqua* [illegible] ed. Pedro de Alva y Astorga, O. F. M. (Lovai-

cia y de los otros dones—, se hizo tan desordenado a consecuencia del pecado original, que las pasiones se encontraron después revueltas contra las facultades más altas del hombre Esta rebelión no lleva a una corrupción completa y, sin embargo, ayuda a los deseos sensuales a hacerse fuertes en sus peticiones que son contrarias a la voluntad del hombre racional. Esta tendencia inmoderada de las facultades más bajas del hombre a buscar sus objetos sensibles, en oposición a las más altas facultades, es lo que se llama concupiscencia. La concupiscencia puede serlo *in actu primo* o *in actu secundo*. La primera es el estado radical de los apetitos sensitivos y su condición por la cual están siempre dispuestos, de manera próxima, a actuar en contra de la razón. *In actu secundo*, la concupiscencia consiste en las mociones mismas de los apetitos [266].

El alma del hombre estaba esencialmente orientada a Dios por el don de la gracia santificante, y esta elevación sobrenatural del alma y de sus facultades se perfeccionaba en el orden preternatural por el don de integridad, que hacía que los sentidos se subordinaran al espíritu, lo mismo que el espíritu, por la gracia, estaba subordinado a Dios. Cuando el pecado deshizo la sujeción de la parte superior del ser humano, llevada a cabo por la gracia, se siguió, como parte necesaria del castigo del Creador, la pérdida de la sujeción de la parte inferior del hombre [267]. Así, en un sentido formal, la justicia original consistía en la gracia habitual, y, en un sentido material, consistía en la jerarquía de integridad dentro del hombre.

La inclinación inherente a la naturaleza humana hacia la satisfacción de toda clase de deseos sensibles, que los teólogos llaman concupiscencia *in actu primo*, puede quedar desatada, por permisión divina, cuando se deja que los efectos normales del pecado original sigan su curso en la persona humana; puede quedar contenida por una especial providencia de Dios, que preserva al sujeto de los actos de concupiscencia, aunque el *fomes peccati* siga existiendo; por último, puede extinguirse si Dios quiere quitarlo del sujeto. Cuando se extingue así la concupiscencia, existe habitualmente una disposición en el sujeto por la cual los poderes inferiores nunca luchan contra la razón, porque se les ha quitado su tendencia a hacerlo [268].

La concupiscencia *in actu secundo*, es decir, los movimientos del apetito sensitivo, pueden ser indeliberados, si la voluntad no ha consentido; estos movimientos y, por tanto, estas

mociones no tienen calificación moral. Pueden ser semideliberados, cuando la advertencia o el consentimiento fueron imperfectos, y, generalmente, son pecados veniales. Cuando a la concupiscencia *in actu secundo* se une la plena advertencia y el consentimiento, siendo la materia grave, el pecado cometido es mortal [269].

2. Relación de María con la concupiscencia

El principio fundamental que debemos tener en cuenta con respecto a la posición de María en relación con la concupiscencia es el siguiente: Nuestra Señora fue constituida en estado de gracia y, en virtud de esta condición tan especial, pudo disfrutar de todos los dones preternaturales característicos del estado de inocencia [270]. Los teólogos discuten hasta qué punto se puede considerar a María como libre de concupiscencia, según el texto de la bula *Ineffabilis Deus* [271]. No se discute si la Virgen estuvo sujeta en ningún momento a la concupiscencia *in actu secundo*, ya que tales mociones desordenadas están íntimamente asociadas con la mancha del pecado original y también al pecado actual. La concupiscencia actual es la «moción de pecado», según dice Santo Tomás [272].

Las sugerencias de movimientos espontáneos de la carne, nacidos de nuestra violenta inclinación a las cosas sensibles, se dan entre los santos, que fueron todos concebidos en pecado original. No hay en María ni insinuación de tales mociones, ni siquiera en un sentido material. No es suficiente asegurar escuetamente que María nunca consintió en actividad carnal desordenada, puesto que, de hecho, nunca experimentó la menor rebeldía en su naturaleza inferior [273].

No ha habido siempre la misma unanimidad de opinión en lo que se refiere al problema de la sujeción de María a la concupiscencia *in actu primo*, o por lo menos los teólogos difieren en cuanto al momento en que hasta la forma radical de concupiscencia fue quitada a la Madre de Dios. Según la doctrina escolástica, que prevaleció generalmente hasta la definición del dogma, en 1854, la naturaleza maravillosamente íntegra de la Santísima Virgen tenía una concupiscencia desde el momento de su primera santificación (en el momento de su

[269] Cf. Santo Tomás de Aquino, o.c., 1-2 q.73 a.6.

[270] Cf. M. Jugie, A. A., *L'Immaculée Conception dans l'Écriture sainte et dans la tradition orientale* (Roma 1952) p.VIII; L. Garriguet, *La Vierge Marie*

concepción o en el seno de Ana) hasta el momento de su segunda santificación (cuando el Verbo se hizo carne), en el que desapareció toda concupiscencia [274]. Esta es la postura de Santo Tomás de Aquino, el cual explica que el *fomes peccati* permaneció en María después de su justificación, pero sin poder actuar. En el momento de la encarnación del Hijo de Dios le fue quitada toda concupiscencia [275].

Los teólogos de épocas posteriores, por lo menos los que vivieron después de la definición del dogma de la Inmaculada, enseñan que no hubo nunca en María el menor desorden de apetito sensual, puesto que su plenitud de gracia fue tal que su vida de sentidos estuvo siempre perfectamente de acuerdo con el dictamen de su voluntad llena de gracia [276]. Esta interpretación parece más en consonancia con el honor de Cristo, cuya carne procede de la purísima carne de María. También está de acuerdo con el hecho de que, estando totalmente inmune de toda mancha de pecado original, debe, por tanto, estar libre de su más importante consecuencia. Y puesto que esta inmunidad era patrimonio de nuestros primeros padres, puede muy bien serlo también suyo [277]. Recordemos que la inmunidad de concupiscencia en María no es un resultado directo de su Inmaculada Concepción, sino más bien debe atribuirse a las gracias que acompañan al singular privilegio de la maternidad divina [278]. En cuanto a la relación entre la inmunidad de María de concupiscencia y su concepción en gracia, los teólogos modernos admiten que está más de acuerdo con la gracia inicial de María una extirpación de todas las tendencias sensuales. Es éste un elemento negativo en su santificación. Se le llama su «primera perfección», que consiste en la anulación de la mancha de pecado, efectuada por la infusión de gracia en su alma en el instante de su unión con el cuerpo. Su «segunda perfección» se hizo realidad en el instante de la encarnación, por la cual recibió gracia consumada capaz de gran aumento [279]. Su primera perfección, la Concepción Inmaculada, predispuso a María para la segunda, que sirvió como medio para que el Verbo habitara entre los hombres [280]. Y pues-

[274] Cf. Bozzola-Greppi, S. I., o.c., p.103; A. Martinelli, O. F. M., *De primo instanti conceptionis B. V. Mariae* (Roma 1950) p.1-2.
[275] Cf. Santo Tomás de Aquino, o.c., 3 q.27 a.3.
[276] Cf. I. Keuppens, o.c., p.65; Longpré, O. F. M., o.c., p.86.
[277] Cf. J. de Aldama, o.c., p.315.
[278] Cf. A. Krebs, O. M. I., *The Immaculate Conception and the Preternatural Gifts:* Marian Studies 4 p.198; Ed. Hugon, *Tractatus dogmatici* p.723; Gaston Démarez, *Marie de qui est né Jésus* (Paris 1937) vol.2 p.43.
[279] Cf. A. Gorrino, *Maria Santissima* (Torino 1938) p.42; H. Depoix, S. M., *Beata Maria Virgine* (París 1866) p.120; F. O'Neill, *The Blessed Virgin Mary*

to que la carne del Verbo era la carne de María, todas las tendencias carnales desordenadas debieron serle borradas, y lo fueron incluso en un sentido radical, en el primer momento de la existencia personal de María [281].

En la bula *Ineffabilis Deus* se dice que la Madre de Dios estuvo libre «de toda mancha de pecado original» [282]. No se puede asegurar que la intención del papa fue declarar la inmunidad de María de concupiscencia; pero, sin embargo, podemos decir que la concupiscencia es verdaderamente parte del pecado original en aquellos que aún no fueron justificados, y así, en el caso de María, el uso de la palabra «toda», en la definición, puede tener un valor especial [283].

Dejando aparte la consideración de la cualidad de la concupiscencia en el estado de pura naturaleza en el hombre, lo cual tiene poca importancia para la economía actual de la naturaleza humana caída y redimida, puede afirmarse que nunca hubo en ella pecado original y tampoco concupiscencia. Esta misma fue la prerrogativa de María [284].

RELACION DE MARIA CON EL ESTADO DE JUSTICIA ORIGINAL

Dios dio a nuestros primeros padres un estado de inocencia, y esta condición existió probablemente en el momento de su existencia, aunque algunos teólogos afirman que no tuvo lugar en el principio, sino algún tiempo después de la creación del hombre [285]. Este estado de Adán y Eva en tan perfecta condición de ser natural y sobrenatural, en el que sus poderes naturales estaban perfeccionados por los dones preternaturales, se llama estado de justicia original. Esto implica la presencia de la gracia santificante en sus almas, por la que eran hijos de Dios y participantes en la naturaleza divina, y, al mis-

[281] Cf. A. PLESSIS, S. M. M., o.c., p.78; D. PALMIERI, S. I., o.c., p.338; A. H. M. LÉPICIER, O. S. M., o.c., p.195.

[282] DB 1641.

[283] X. LE BACHELET, en su artículo sobre la Inmaculada Concepción en DTC (7,845-846), no da especial importancia al *omni* de la definición en la *Ineffabilis Deus*. M. Jugie discrepa de esta posición en su libro *L'immaculée Conception dans l'Ecriture et dans la tradition orientale* p.11. Cf. también D. PALMIERI, S. I., o.c., p.221.

[284] Cf. L. LERCHER, S. I., o.c., p.317. Es necesario hacer notar que, estrictamente considerada, la ausencia de pecado original y la preservación de la concupiscencia son cosas distintas y donadas separadamente. Como persona humana, María debió estar sujeta a la degradación de la concupiscencia, pero fue exenta por estar llamada a ser Madre de Dios. Esta es la opinión de Van Hove en *De immunitate B. M. Virginis a concupiscentia*, en *Collectanea Mechli-*

mo tiempo, las virtudes infusas de fe, esperanza y caridad. También poseían inmunidad contra ciertas desventajas naturales al ser humano: inmunidad de la muerte, de los apetitos sensuales desordenados, de enfermedades y penas de la vida, de oscuridad en la mente y de malicia en la voluntad [286]. Esta inocencia total y estos maravillosos dones les fueron dados gratuitamente por parte de Dios, puesto que no la merecieron de ninguna manera [287]. Dios pudo permitir al hombre que permaneciera simplemente en estado de naturaleza pura, con medios naturales para dirigirse a un fin natural. Pero El, en su liberalidad, dio a la naturaleza humana la gracia santificante como elemento formal de justicia original y añadió, además, el don de la integridad, completando y elevando así las perfecciones naturales del hombre. Todo esto debió transmitirse como herencia a la posteridad de Adán, si no hubiera renunciado a la justicia original por medio del pecado, que nos comunicó en forma de pecado original a través de la naturaleza humana [288].

La gracia extraordinaria concedida a María en el plan divino de nuestra redención, como a Madre del Mesías, nos presenta el problema de comparar su estado con el de justicia original que fue el de nuestros primeros padres. Se puede afirmar específicamente, a la luz de la Inmaculada Concepción, que quitó, como se dijo, toda mancha de pecado original, que María fue constituida en el mismo estado que Adán y Eva. Los teólogos no están de acuerdo sobre si esta condición fue de primitiva inocencia. Algunos dicen que la Madre de Dios fue por completo la nueva Eva, adornada con toda la gracia y los privilegios de una inocencia primitiva, incluso hasta tener derecho a la inmortalidad personal. Estos teólogos dicen que la muerte de María se debe únicamente a su papel de corredentora. Y si ella no hubiera muerto, resultaría que Cristo había pasado por una experiencia, característicamente humana, que su Madre no habría conocido [289]. Otros autores no están de acuerdo con esta teoría [290].

La determinación de la postura de la Santísima Virgen a este respecto se puede referir a su relación con el Hijo, como su Redentor, el cual la ha elevado a un nivel singular de santi-

[286] Cf. E. Dorronzo, O. M. I., *De baptismo et confirmatione* (Milwaukee 1917) p.90.

[287] DB 1021 y 1026.

[288] Cf. Santo Tomás de Aquino, o.c., 1-2 q.82 a.4.

[289] A. H. M. Lépicier, O. S. M., o.c., p.358. En la bula *Ineffabilis Deus* se dice a continuación que María fue concebi[illegible]

dad porque estaba destinada a ser su Madre. María necesitaba los méritos de su Hijo para ser un receptáculo apto para la gracia de Dios, el elemento formal de su santidad [291]. De acuerdo con la opinión que sostiene que hubo un débito en María, se seguiría que la gracia que se dio a la Santísima Virgen no lo fue en virtud de la elevación primitiva del hombre, sino en virtud de una elevación nueva y especial por Cristo [292]. María no estuvo ni en estado de justicia original ni en estado de naturaleza caída y redimida. Su situación fue absolutamente única y singular [293].

Incluso si María hubiera sido colocada plenamente en estado de justicia original por un decreto especial de Dios, no sacaríamos necesariamente la conclusión de que, por esa razón, la Virgen tuviera que tener alguno o todos los dones que constituyen la integridad, ya que la posesión de la gracia santificante, por muy alta que sea, no lleva consigo la presencia de la inmunidad que constituye la integridad. La participación en la vida divina, que es la gracia, puede separarse perfectamente del don de la inmunidad de la muerte y del sufrimiento [294]. La gracia de la Inmaculada Concepción, gracia «de Cristo», en contraste con la gracia «de Dios», recibida por nuestros primeros padres, no constituyó a María en la condición de inocencia primitiva y tampoco le dio derecho a reclamar los dones preternaturales [295]. Después de su pérdida por la caída de Adán, éstos pudieron ser disfrutados por una persona cuyo papel en el plan de Dios fuera tal que la presencia de estos dones o, al menos, de algunos sería conveniente y casi necesaria, en vista del destino especial de aquel sujeto. Esta circunstancia se da en María a causa de su divina maternidad y de su oficio de corredentora [296]. Del mismo modo, por estar ella tan cerca de Cristo, la fuente de la gracia eficiente, según su divinidad, e instrumentalmente, según su humanidad, y puesto que María había dado a Cristo esa humanidad, su gracia había de ser suprema, comparada con la de todo hombre o ángel [297]. Al mismo tiempo que la gracia, María recibió todas las virtudes teologales, puesto que, a pesar de su oficio, la Virgen era todavía peregrina en la tierra, reci-

[291] Cf. D. Palmieri, S. I., o.c., p.222.
[292] Cf. J. de Aldama, o.c., p.316.
[293] Cf. ibid. p.317; B. H. Merkelbach, o.c., p.111.
[294] Cf. A. Kippes, O. M. I., a.c., p.197.
[295] Cf. ibid. Pero M. Jugie, A. A. (o.c., p.VIII), por otra parte, intenta mantener al menos una mirada a la concupiscencia.
[296] Cf. [illegible]

biendo al tiempo las virtudes morales, excepto la penitencia, que se refiere al dolor por los pecados. Tuvo también, como es natural, los dones del Espíritu Santo, y con ellos gracias actuales por encima de toda ponderación [298]. Pero todas estas manifestaciones increíbles del interés de Dios por la santidad de su Madre no le quitaron aquellas debilidades humanas que su Hijo había de sufrir [299]. Lo mismo que El, María estuvo en contacto con el sufrimiento y la muerte y con todas aquellas pruebas de alma y cuerpo a las que están sujetos todos los seres humanos en tiempo de prueba; pero todo lo que disminuye la dignidad de la Madre de Dios o conduce al pecado está fuera de lugar y debe ser excluido de ella rigurosamente. Por lo tanto, debemos añadir a su inmunidad de concupiscencia la inmunidad de ignorancia y de cualquier debilidad en los apetitos irascibles, de toda malicia de la voluntad o de error en la inteligencia [300]. María es, después de Cristo, la graciosa obra maestra de Dios. Con las palabras del doctor franciscano San Buenaventura decimos:

> María virgen es la abogada de los pecadores,
> la gloria y la corona del justo.
> Es la Esposa de Dios y la morada de la Trinidad
> y un lugar de reposo especial para el Hijo [301].

[298] Cf. Bozzola-Greppi, S. I., o.c., p.102-103; J. B. Petitalot, *La Vierge Mère d'après la Théologie* (Paris 1904) p.85-88; Chan. J. Mahieu, o.c., p.50.
[299] Cf. A. Kippes, a.c., p.199.
[300] Cf. B. H. Merkelbach, O. P., o.c., p.141.
[301] III *Sent.* d.3 p.1 a.2.

INMUNIDAD DE PECADO ACTUAL EN MARIA

Por Salvatore Bonano, C. M. F.

La santidad implica una transformación interior y positiva del alma, y supone también un aspecto negativo, limpieza de pecado. La justificación contiene dos actos simultáneos: la remisión del pecado y la infusión de la gracia. En el alma de Nuestra Señora no era necesario el primero de estos dos actos, porque ella fue concebida sin pecado y así continuó durante toda su vida. Puesto que el dogma de la Inmaculada Concepción ya ha sido estudiado en otro artículo, nos limitaremos aquí a estudiar la verdad de su perfecta inmunidad de pecado.

He aquí nuestra tesis: Nuestra Señora, por privilegio especial, no cometió durante toda su vida ningún pecado personal, ni mortal, ni venial, y estuvo libre, además, de toda imperfección voluntaria. Decimos aún más: María fue, por manera singular, impecable.

DEFINICION DE TERMINOS

Impecabilidad.—Entendemos por esta palabra la indefectibilidad en el orden moral o la imposibilidad de pecar. Puede ser directa, cuando se deriva inmediatamente de la perfección absoluta y esencial de un ser; indirecta, cuando se basa sobre alguna cualidad del sujeto a quien se atribuye o sobre un estado o condición en el que éste se encuentra. La primera forma es sólo aplicable a Dios, que es la santidad subsistente y el supremo principio de toda santidad. El segundo, según dice la definición, admite varios grados, determinados al mismo tiempo por la dignidad de la persona y por los principios que son causa de la anulación de una posibilidad de pecado [1]. Así podemos distinguir:

a) *La impecabilidad propia de Cristo, como hombre, a causa de la unión hipostática.* En Cristo hay solamente una persona, la del Verbo, a la que se atribuyen todas las acciones, tanto divinas como humanas. Si hubiera el más leve pecado en esta

humanidad sagrada, la mancha tendría que ser atribuida al Verbo divino, al que pertenece esa humanidad, lo cual sería absurdo. A esto llamamos una impecabilidad metafísica [2].

b) *La impecabilidad que pertenece a los ángeles y a los bienaventurados*, que están confirmados en gracia y no pueden escapar de la visión inmediata e intuitiva de la esencia divina. Esta visión intuitiva se hace posible a la inteligencia de los bienaventurados por medio del *lumen gloriae*, un poder sobrenatural infundido por Dios. Tiene como consecuencia una adhesión permanente a Dios, como el Bien supremo, y, puesto que el pecado consiste en colocar nuestro último fin en los bienes creados, hace del hombre un enemigo de Dios; la visión beatífica da como resultado un estado de impotencia respecto al pecado. A esto se llama impecabilidad física [3].

c) *La impecabilidad de la Santísima Virgen* es llamada por un gran número de autores impecabilidad moral. A causa de su título personal y de su dignidad de Madre de Dios, María no puede cometer pecado. No es que sea intrínsecamente impecable, puesto que la maternidad divina no es una forma física que afecta y transforma intrínsecamente su alma. Todos los teólogos admiten en María la existencia de una relación predicamental, que define su maternidad *in facto esse*, es decir, desde el momento en que concibió a Cristo. Existió, además, una relación cuasi transcendental de María con el Verbo, en virtud de la cual la única razón de su existencia, desde toda la eternidad, fue la de ser Madre de Dios. Esto determina su maternidad solamente *in fieri*. Es una relación basada en la predestinación infalible de María a la divina maternidad [4]. Así, desde el primer momento de su existencia, hay una incompatibilidad moral con el pecado, puesto que, si se hubiera manchado con el menor pecado, esto sería en detrimento del honor que se debe a Jesús. Suárez mantiene la posibilidad de la maternidad divina en estado de pecado [5], puesto que no hay entre los dos oposición ni física ni metafísica.

[2] Causa de la impecabilidad de Cristo fue la plenitud de gracia habitual y la visión beatífica.

[3] La posesión de Dios en la visión beatífica es un estado de perfecta santidad, que excluye todo pecado, tanto mortal como venial. Cf. P. Richard, art. *Impecabilité:* DTC 7,1275.

[4] Cf. G. Rozo, C. M. F., *Sancta Maria Mater Dei* (Mediolani 1943) p.66.

[5] *De mysteriis vitae Christi*, en *Op. omnia* (Parisiis 1860) vol.19 q.38 a.4 disp.22 sect.2 p.327. Todo el artículo está dedicado a precisar la naturaleza de la maternidad divina y si es o no una *forma ex se iustificans*. Para Scheeben, la gracia de la maternidad de María implica una impecabilidad análoga a la que poseyó la humanidad de Cristo (*Handbuch der katholischen Dogmatik* [illegible]

Finalmente, dividimos la impecabilidad en antecedente y consecuente. La primera exige a la persona una oposición directa al desorden del pecado por medio de algún derecho o de la adición de un principio intrínseco de los actos morales deliberados. La última incluye la infalible previsión divina de que un hombre o un ángel nunca pecará *de facto*. Nuestro Señor, los ángeles, los bienaventurados en la gloria y la Madre de Dios consiguieron todos inhabilidad antecedente para pecar y no solamente la inhabilidad debida a la previsión divina.

AUSENCIA DE PECADO.—Se define como la exención real de todo pecado personal. Es distinta de la impecabilidad en un aspecto que la relaciona con el orden de los hechos, porque una persona puede evitar el pecado *de facto*, por causa de la abundancia de gracia, del don de integridad o de una asistencia especial de la divina Providencia; ninguna de estas razones puede negar el poder mismo de pecar. Esta falta de pecado abarca la inmunidad solamente de todo pecado mortal, por el que se perdería la gracia santificante, o también de todo pecado venial [6].

PRIVILEGIO.—La limpieza absoluta de pecado en María es un privilegio especial, puesto que es de fe [7] que ningún justo es capaz de evitar todos los pecados durante una vida. Si María lo hizo así, nos encontramos con una clara excepción a la ley y, por tanto, con un privilegio. Esto quiere decir que no le eran suficientes a María los auxilios ordinarios ni especiales que se dan gratuitamente a los que perseveran hasta el fin, sino que era necesario un don verdaderamente único, que consiste en una asistencia constante de la Providencia divina y una influencia continua sobre la voluntad para hacer el bien. La caída de nuestros primeros padres es una prueba muy clara de que el estado de inocencia, por sí mismo, no confirma al alma en la bondad. Se le ha llamado un privilegio especial, porque nadie lo ha tenido ni tan extenso ni en tan alto grado. Los apóstoles fueron confirmados en gracia [8] después de la venida del Espíritu Santo, de tal modo que pudieron evitar todo pecado mortal y, en opinión de algunos teólogos, también todo pecado venial deliberado. Sin embargo, experimentaban

nidad divina según Silvestre de Saavedra: Estudios Marianos 4 [1945] 521; J. ALONSO, C. M. F., *Gracia de María: naturaleza y fundamentos:* Estudios Marianos 5 [1946] 101). De Rhodes sostiene que la divina maternidad excluye el pecado en María más eficazmente que la gracia habitual, pero que de sí no es una forma de santificación (*Disputationes Theologiae Scholasticae* vol.2 [Lyón 1661] tr.2 q.1).

la rebelión de la carne y una influencia engañosa sobre el espíritu. En realidad, consiguieron reprimir estos movimientos desordenados del apetito sensual por medio de la abundancia de gracia y de auxilios especiales, pero siempre estaba presente la concupiscencia como tal, como efecto del pecado original, y, por tanto, existía la posibilidad de cometer actos desordenados. En cuanto a San José, los teólogos discuten especialmente sobre este punto: si estuvo libre de todo pecado actual y fue confirmado en gracia durante toda su vida o solamente desde el momento de sus esponsales con María [9].

ERRORES

Los luteranos y los calvinistas protestaron contra la actitud católica sobre la limpieza de pecado de María. Erasmo [10] había preparado ya el camino para los reformadores con la introducción de su humanismo religioso y sus ataques contra la devoción mariana. La imputación de pecado a Nuestra Señora se debió, entre otros factores, a concepciones falsas de los reformadores sobre la naturaleza de la teología, ciencia a la que consideraban como una serie ilegítima de deducciones de la Escritura. Para ellos solamente la Biblia era la expresión literal de la palabra de Dios a los hombres. La Escritura, decían, contiene muy poco sobre la Santísima Virgen, y lo que contiene no autoriza la creencia católica en la santidad extraordinaria y en los grandes dones atribuidos al cuerpo y alma de María.

Además, sus opiniones sobre el pecado original, sobre la corrupción intrínseca de la naturaleza y sobre la justificación les llevaron lógicamente a una negación de la limpieza de pecado de María, sosteniendo que solamente Cristo fue puro y perfecto Hombre-Dios.

Turmel, bajo el seudónimo de Herzog, trató de probar que las enseñanzas tradicionales de la Iglesia anteriores al siglo XIII dicen que María había pecado lo mismo que cualquier otro ser humano. La Sagrada Escritura y la comunidad cristiana primitiva, en su opinión, enseñaron lo mismo [11].

[9] Garrigou-Lagrange, O. P., *The Mother of the Savior* (S. Louis, Mo., 1948) p.326; A. Michel, art. *Joseph*: DTC 8.1518; Lépicier, *Tractatus de Sancto Ioseph* (Paris 1908) a.2 p.153-161; Alastruey, o.c., p.251. Pienso en una gracia particular como la que tuvieron algunos santos, por la que se libraron de todo pecado contra alguna virtud; p.ej., Santo Tomás en castidad y humildad, San Juan Bautista en la prudencia de las palabras. Cf. *Breviarium Ordinis Praedicatorum*, fiesta del 7 de marzo, segundo nocturno, primera antífona.

[10] Erasmo, *Oeuvres* vol.1 (Basle 1540) p.663. Cf. también A. Novoa, S. I.

Los jansenistas, al rechazar el culto a María como un efecto de la superstición y una rémora para la verdadera piedad interior, enseñaron que María necesitó purificarse al presentar a Jesús en el templo, y que su Hijo había contraído mancha por su causa [12]. Muy contrario a la perfección moral de Nuestra Señora fue la obra de A. Widenfeld *Monita salutaria D. Mariae ad cultores suos indiscretos*, incluida en el *Indice* en 1676 [13]. El papa Pío V condenó la proposición de Bayo que sostenía que la muerte de la Santísima Virgen debe atribuirse a que estaba sometida al pecado original [14].

EL MAGISTERIO

El concilio de Trento declaró solemnemente que María, por privilegio especial, estuvo libre de todo pecado mortal y venial durante toda la vida. «Si alguien dijera que el hombre, una vez justificado..., puede evitar durante toda su vida todo pecado venial excepto por privilegio divino especial, como la Iglesia lo enseña de la Santísima Virgen, sea anatema» [15]. Según Merkelbach, este decreto no define la inmunidad de María de todo pecado, puesto que usa el verbo *tenere* y no el *credere*. Por lo tanto, no es un artículo de fe, sino sencillamente doctrina católica [16]. El jesuita P. Aldama sostiene que el concilio define la creencia de la Iglesia en este privilegio de María: *definitur fides ecclesiae circa hoc privilegium* [17]. Roschini tiene un estudio excelente sobre los estudios previos para la formulación del canon 23, y sus conclusiones son que en Trento se definió no solamente este privilegio mariano, sino también la ley general, de la cual es una excepción [18].

El alma en estado de gracia puede evitar todo pecado venial considerado separadamente, pero no puede evitarlo en un sentido acumulativo. El concilio añade las palabras «du-

[12] DB 1314.

[13] Ibid. 1316. Cf. GRENIER, *Apologie des Dévots de la Sainte Vierge* (Bruselas 1675) p.3. El *Monita* influyó en la reforma de la liturgia galicana. Se opusieron al jansenismo mariológico de Montfort (1716) A. Liguori (1787), G. Crasset, S. I. (1618-1692); Bossuet (1628-1704), Th. Raynaud (1583-1632), G. de Rhodes (1661), Contenson (1641-1674), P. Poire (1581-1637).

[14] DB 1073.

[15] Ses.6 c.23: DB 833.

[16] O.c., p.143.

[17] *Sacrae Theologiae Summa* vol.3 (Madrid 1953) p.363. Cf. también *El valor dogmático sobre la inmunidad de pecado venial en Nuestra Señora*: Archivo Teológico Granadino 9 (1946) 53-67.

[18] O.c., p.110-111. El P. Aldama, S. I., enseña que los verbos *tenere* y *credere* tienen el mismo valor para los Padres de Trento (l.c., p.58). Sobre la interpretación de las frases *auxilium speciale, munus perseverantiae donum*, y expresiones

rante toda la vida», para no excluir así la posibilidad de estar inmune de pecado durante un período de tiempo dado.

El papa Pío IX, en su bula *Ineffabilis Deus*, declara que Dios otorgó a María, «mucho más que a todos los espíritus angélicos y a todos los santos, una abundancia de los dones celestiales del tesoro de su divinidad, de una manera tan maravillosa que siempre se vería libre de toda mancha de pecado» [19].

PRUEBA DE ESCRITURA

El privilegio de la absoluta impecabilidad de María está revelado implícitamente en el Génesis, en las palabras que Dios dijo a la serpiente (Gen 3,15): «Pondré enemistades entre ti y la mujer, entre tu descendencia y la suya. Ella aplastará tu cabeza y tú acecharás su calcañar». La enemistad entre la mujer y la serpiente, según este texto, debe ser absoluta [20]. Si María, aunque fuera solamente por un momento, hubiera sido esclava del pecado, no habría participado en la victoria total de su Hijo sobre el demonio. Todo pecado, tanto original como actual, mortal o venial, es incompatible absolutamente con este estado de enemistad [21].

El privilegio de su impecabilidad está también contenido implícitamente en las palabras del ángel a María: «Ave, llena de gracia... Bendita eres entre las mujeres» (Lc 1,28). La enseñanza tradicional sobre este punto es que las palabras expresan una plenitud de gracia que se extiende hasta el primer momento de su vida, plenitud que la libró de todo contacto con el pecado [22]. El participio de perfecto griego κεχαριτωμένη significa estado totalmente realizado y que conserva todavía los efectos; un modo de estar «dotado de gracia» o, con «aprobación divina», de un modo extraordinario. El equivalente latino sería *tota gratiata*. La frase «el Señor es contigo» debe entenderse como una afirmación y no como la indicación de un deseo: *Dominus est* y no *Dominus sit tecum* [23].

[19] Cf. *Ineffabilis Deus:* Col. Lac., vol.6 p.836. Cf. también Pío XII, *Mystici corporis:* AAS 35 (1943) 247.

[20] Pienso que el pronombre «ella» en el texto hebreo es masculino y posteriormente se empleó para designar a la mujer; no hay, pues, una diferencia esencial entre éste y el «ipsa» de la Vulgata, para el que la mujer obtuvo una victoria perfecta en asociación con su descendencia.

[21] J. B. Terrien, S. I., *La Mère de Dieu et la Mère des hommes* vol.3 (Paris) vol.1 p.26-49; F. Peirce, S. I., *Mary Alone is «the Woman» of Genesis 3,15:* The Catholic Biblical Quarterly 2 (1940) 245.

[22] Cf. *Ineffabilis Deus.* La Iglesia le aplica como *Sponsa Christi* el texto del Cantar de los Cantares 4,7: «Toda hermosa eres, María, ¡oh mi amada! y mancha

DIFICULTADES.—Algunos Santos Padres, al explicar ciertos pasajes de la Escritura que se refieren a la Santísima Virgen, afirmaron que María pecó venialmente o por lo menos demostró cierta debilidad [24]. Los reformadores del siglo XVI se apoyaron en estos pasajes para desprestigiar a la Madre de Cristo a los ojos del pueblo. Los textos bíblicos a que nos referimos son los siguientes:

1) Lc 1,34: «Pero María dijo al ángel: ¿Cómo se hará esto, puesto que yo no conozco varón?» María demuestra así su incredulidad en el mensaje del ángel [25].

Respuesta: Nuestra Señora sabe, por una parte, que su voto de virginidad es la expresión de la voluntad de Dios sobre ella, y, por otra, piensa que el mensaje del ángel quiere decir que el Niño tendrá a José por padre. No hay conflicto entre su voluntad y la voluntad de Dios, sino entre una voluntad divina antecedente, que aprobaba su virginidad, y la manifestación de una segunda voluntad de Dios a través de Gabriel, que le revela un plan aparentemente incompatible con un estado de virginidad. María está perpleja sobre el modo de reconciliar ambos planes y, no deseando contradecir la voluntad de Dios, pregunta qué es lo que debe hacer [26].

2) Lc 2,35: «Y una espada traspasará tu alma». Orígenes, con San Cirilo de Alejandría y otros, interpreta la espada como símbolo de la incertidumbre de la incredulidad y del escándalo que sufrió María al pie de la cruz.

Respuesta: No hay datos para tal interpretación ni en la Escritura ni en las enseñanzas de la tradición. La espada de dolor, vista a la luz de su permanencia cerca de la cruz, revela su compasión y su corredención. La pasión de Cristo y la com-

[24] Los Padres y escritores primitivos contienen en sus escritos este error. 1) Tertuliano dice que María, por un tiempo muy corto, falló en creer en Cristo. Con «los hermanos de Jesús», María no cree en El, y esto repercutió en la fe de Marta y María» *(De Carne Christi* 7: ML 2,766). 2) San Basilio, *Epistola* 260,9: MG 32,965. 3) San Juan Crisóstomo parece pensar que la segura afirmación de Nuestra Señora en las bodas de Caná fue un acto de vanagloria *(Homilia* 44 *in Matthaeum:* MG 57,463). 4) Máximo de Turín: *Homilia in Epiphania Domini* 1: ML 57. San Cirilo de Alejandría interpreta el dolor de la espada como el escándalo que Nuestra Señora experimentó en el Calvario *(In Ioannem* 19,25: MG 74,661). Orígenes dice que el dolor de la espada fue la duda y el escándalo del choque de la fe de María durante la pasión *(In Lc homil.* 17: MG 13,1845). Cf. Biblica 29 (1948) 226. Este influyó extraordinariamente en los escritores de su tiempo.

[25] HARNACK, *Zu Lc 1,34-35:* Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 2 (1910) 55. Hace un paralelo entre Lc 1,34 y 1,18. Pero hay una gran diferencia entre los dos pasajes. Zacarías dudó de palabras del ángel y pidió una señal para creer. De aquí el castigo que se sigue». María cree, y solamente inquiere qué *camino* habrá de seguirse para su cumplimiento (SUÁREZ, o.c., q.27 a.6 disp.4 sect.3); Zacarías preguntó: ¿Cómo podré conocer esto? María: ¿Cómo se hará?

[26] Cf. J. LEBON, S. I., *Note d'Exégèse Sainte:* Nouvelle Revue Théologique [illegible] interpretó las pala-

pasión de María forman una unidad que revelan su destino de asociación y comunión con el Cristo moribundo. La palabra griega que significa espada, ῥομφαία, nunca se usa con el significado de «duda» [27], ni siquiera simboliza inquietud o desazón [28]. Su sentido metafórico real y verdadero es profundo dolor [29].

3) Lc 2,44: Al perder al niño Jesús, María fue: *a)* negligente; *b)* se entregó demasiado al dolor; *c)* se turbó de un modo excesivo, según lo demuestran las palabras que dijo a Jesús.

Respuesta: *a)* Los padres de Jesús abandonaron Jerusalén con otros peregrinos de Galilea el día tercero de la solemnidad pascual. Los niños mayores podían unirse libremente a cualquiera de los distintos grupos que se formaban. María y José, por tanto, no estaban preocupados por el paradero de Jesús, porque creían que iba con la caravana y, por consiguiente, fueron viajando solos todo un día. Por la noche, al darse cuenta de que Jesús no estaba entre los amigos y parientes, sufrieron un gran disgusto, y por la mañana salieron a buscarle [30].

b) Era natural su ansiedad de madre. María amaba a su Hijo con el amor tierno de un alma purísima, y, si su dolor fue muy profundo, no fue en ningún modo desordenado.

c) Las palabras de María: «Hijo, ¿por qué has hecho esto con nosotros?», expresan no tanto impaciencia como amor, dolor de madre y autoridad maternal. La respuesta de Jesús no es un reproche, puesto que sus padres no eran culpables; es más bien la respuesta de un maestro que quiere darles a entender que su sujeción debe estar siempre condicionada por la voluntad del Padre en aquello que se refiere a su papel mesiánico. María no se oponía de ninguna manera a esta voluntad, pero incluso, aunque supiera de un modo general que Jesús debía ocuparse de las cosas de su Padre, pudo muy bien ignorar el tiempo, el lugar y el modo de esta realización [31].

[27] C. Estius, *Annotationes in praecipua ac difficiliora S. Scripturae loca* (Antwerpiae 1652) p.349.

[28] T. Zahn, *Das Evangelium des Lucas* (Leipzig 1813) p.157.

[29] W. Bauer, *Wörterbuch zu N. T.* (Berlin 1937) p.284; Zorell, *Novi Testamenti lexicon graecum* (París 1931). Hace notar también que el texto dice διελεύσεται, cuya interpretación no merece un golpe que la hiriese, sino que recorriese todo el camino, produciendo ciertamente la muerte, hasta el punto que, en relación con el dolor, se interpretase la muerte. Cf. T. Gallus, S. I., *De sensu verborum Lc ... eorumque momento mariologico:* Biblica 29 (1948) 220-239.

Fonck, S. I., *Duodennis inter doctores:* Verbum Domini 2 (1922) 21. Cf. B. Bartmann, *Christus ein Gegner des Marienkultus?* (Freiburg 1909) p.47-52; *Maria im Lichte des Glaubens und der Frommigkeit* (Paderborn 1922) p.123-126; Lagrange, *L'Evangile selon saint Luc* (París 1948) p.94. Sobre la interpretación del «oficio de su padre», cf. F. Fields, *Notes on the Translation ... N. T.* (Cambrid... 1889) ...

4) Jn 2,4: «¿Qué quieres que haga yo, mujer? Todavía no ha llegado mi hora». Literalmente: «¿Qué nos va a ti y a mí?» El tono de la respuesta parece que es de reproche y una admisión implícita de que la petición de su Madre era inoportuna.

Respuesta: Nuestro Señor usa la palabra «mujer» en seis lugares diferentes, y en todos quiere decir lo mismo que en este texto. Se usa en frases en las que Cristo se compadece, cura, consuela, afirma o alaba, pero nunca en sentido de reproche [32]. Tanto en griego como en semítico, no indica familiaridad, sino un modo de dirigirse honroso, lleno de sentimientos de piedad y amor filial, como está claro cuando lo usa al pie de la cruz [33].

Las palabras «¿Qué nos va a ti o a mí?» se han de tomar en un sentido bíblico, no moderno. La frase no quiere decir: ¿Qué nos importa?; ni tampoco: ¿Qué tienes en contra mía? En todos los pasajes bíblicos donde se encuentra expresa, según el contexto, una mayor o menor divergencia de punto de vista entre las distintas partes. Podemos traducir estas palabras, con Ceuppens [34], de este modo: ¿Qué tenemos tú y yo en común? La respuesta debe ser negativa, y, por tanto, es una negación condicionada, puesto que Nuestro Señor añade inmediatamente: «Mi hora no ha llegado todavía». No había llegado la hora de empezar su obra mesiánica, su carrera pública, el momento de probar con sus milagros que era el Hijo de Dios. Esta hora debería reservarse para más tarde. María confía en obtener respuesta favorable a su petición, y así dice a los criados: «Haced lo que El os diga». Está muy claro, pues, que Jesús no hizo a su Madre ningún reproche ni le negó su petición, sino más bien demostró que solamente una petición de su Madre es para El algo de capital importancia.

5) Mt 12,48: «¿Quién es mi madre y quiénes son mis hermanos?» Al comentar este texto, primero San Jerónimo y más tarde los reformadores, se dice que Nuestra Señora demostró un sentimiento de vanidad en presencia del pueblo, y las palabras de Nuestro Señor son una corrección.

Respuesta: Esta es una afirmación completamente gratuita,

[32] E. Power, S. I., *Quid mihi et tibi, mulier? nondum venit hora mea:* Verbum Domini 2 (1922) 129; P. Gächter, *María in Kana:* Zeitschrift fur Katholische Theologie 57 (1931) 351-392; E. Zolli, *Quid mihi et tibi, mulier?:* Marianum 8 (1946) 3-15; E. di Cristo Re, *Che significa «quid mihi et tibi»:* Scuola Cattolica 75 (1947) 137-142; P. Vanutelli, *Alle nozze di Cana:* Marianum 10 (1948) 72; G. Roschini, O. S. M., *La vita di María* (Roma 1945) p.245.

[33] Cf. *A Catholic Commentary on Holy Scripture. The Gospel According to*

como lo demuestra un estudio detallado del contexto. María es su Madre y quiere estar cerca de El, como lo estuvo en el Calvario. El verdadero significado de las palabras es que Cristo no debe descuidar el cumplimiento de la misión para la que ha venido al mundo y, por tanto, debe dar ejemplo de completo desprendimiento en favor de los intereses de su Padre. Recordemos las palabras de San Lucas 2,44, en las que se refiere a los «asuntos de su Padre». La afinidad espiritual es superior a los lazos naturales. Pero su Madre debe contarse entre aquellas personas que le estaban unidas espiritualmente [35]. El texto de San Marcos 3,21 no nos autoriza a asegurar que María opinaba con otros que Jesús «se había vuelto loco», puesto que no es cierto que las palabras griegas οἱ παρ' αὐτοῦ necesariamente significan parientes o amigos [36]; y aun si lo entendemos así, no es cierto que las personas a las que se refiere sean las mismas que la «madre y los hermanos» del verso 31 [37]. De todos modos, admitimos el hecho de que su Madre estuviera preocupada, pero no encontramos ninguna indicación, por pequeña que sea, de un deseo de aprovecharse de su condición de Madre para recibir la adulación del pueblo.

Resumimos diciendo, como contestación a los Padres que atribuyen a Nuestra Señora pecado venial o imperfección: *a)* Que no hablan como testigos de una tradición, sino que presentan explicaciones potenciales para resolver una dificultad exegética. *b)* Que no interpretan un texto común. *c)* Que no hablan del pecado en un sentido estricto de la palabra, sino más bien se refieren a fragilidades femeninas [38].

TRADICION

a) En los primeros cuatro siglos encontramos la tradición de la impecabilidad de María en un estado implícito, contenida especialmente en la doctrina de que María es la segunda Eva. Se la compara también con la Iglesia, y de ambas se dice que están sin mancha ni arruga (Eph 5,27); es decir, sin pecado y toda santa. En la liturgia oriental, que, según parece, se em-

[35] Cf. F. Friedel, S. M., *The Mariology of Cardinal Newman* (N. Y. 1928) p.281-282; M. Scheeben, *Mariology;* J. de Aldama, S. I., *Sacrae Theologiae Summa* p.365-366.

[36] *La Sainte Bible*, de L. Pirot-A. Clamer, v.9, *Evangile selon S. Marc* p.438-439. El término griego ἐξέστη, tomado de la Vulgata, ha sido interpretado como loco, pero la verdadera interpretación es «estuvo cerca de El».

[37] J. Steinmueller, *Exegetical Notes:* The Catholic Biblical Quarterly 4 (1942) 354-359.

[38] C. Boyer, S. I. *Sum...*

pezó con Santiago y fue confirmada por el sexto concilio ecuménico, se habla de Nuestra Señora con las palabras «purísima, inmaculada y por todos conceptos irreprochable» [39].

La Tradición se hace explícita con San Efrén el sirio. Sus obras, tanto las auténticas como las atribuidas, están llenas de textos que alaban la impecabilidad de María: «No hay en ti, Señor, falta, y en tu Madre no hay mancha» [40]. Es clásico un texto de San Agustín, tan universal que excluye de la Santísima Virgen todo pecado de cualquier clase. En la controversia con Pelagio, que había apelado a los santos de la ley antigua como ejemplo de impecabilidad, San Agustín afirma enfáticamente que todos los santos deben decir a una sola voz que todos han pasado por la vergüenza del pecado, y sigue el Santo: «a excepción de la Virgen María, de la cual, por respeto al Señor, no puedo dudar, ni por un momento, sobre materia de pecado» [41].

b) El segundo período comprende desde el siglo v al XIII. Este período revela una profesión explícita de fe en la inmunidad de María de todo pecado y durante toda su vida. También nos encontramos con una interpretación más exacta de los textos de la Escritura que en los siglos III y IV habían ofrecido alguna dificultad con respecto a esta doctrina.

La santificación o purificación de Nuestra Señora, que, según algunos autores, tuvo lugar en el momento de la encarnación, no fue para librarla del pecado actual, sino para extinguir completamente la concupiscencia *(fomes peccati)*, a la que hasta entonces solamente había estado sujeta *(ligata)*. San León Magno y San Juan Damasceno [42] se refieren a la acción purificadora del Espíritu Santo en su alma en el momento de la encarnación [43]. Estas palabras deben interpretarse a la luz de las enseñanzas generales de los escritores de este período, y significan que, antes de la concepción de Cristo, María no

[39] J. D. MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio* vol.2 (Florencia 1775) can.32 col.958. La universal tradición de las iglesias orientales atribuyó esta liturgia a Santiago, en la que había muchas oraciones e invocaciones a Nuestra Señora. La liturgia jacobina tiene la siguiente oración: «El Padre envió al Verbo..., y Gabriel, como un esposo, sembró el seno de María, que, como buena tierra, recibió...» (J. COMPER, *A Handbook of Liturgies* [Edimburgo 1898] p.74).

[40] *Carmina Nisibena*, ed. BICKEL (Leipzig 1866) p.28-29. San Ambrosio describe cómo la dotó, la llenó de gracia, con una integridad que incluyó la ausencia de pecado. *Expositio in Ps.* 118 serm.22 n.30: ML 15,1521).

[41] *De natura et gratia* c.36 n.42: ML 44,267. La opinión de San Agustín dominó en toda la tradición. Cf. LE BACHELET, art. *Marie-Immaculée Conception*: DTC 3,210-275.

[42] *Serm.* 22: ML 54,196; *De fide orthodoxa* 1,3: MG 94,986; *In dormit. B. Mari[illegible]* 1,3: MG 96,704.

estaba libre de la concupiscencia desordenada *in actu primo*, un hábito o tendencia que de sí mismo inclina al mal y retrae de la práctica de las virtudes. Sin embargo, este hábito estaba sujeto y no aparecía en actos contrarios a la recta razón. Después de la concepción del Salvador se vio enteramente libre de esta tendencia o esencia de concupiscencia.

A principios del siglo XII, Eadmero e Hildeberto de Mans afirman explícitamente que María estuvo libre de toda mancha en cuerpo y en alma durante toda su vida [44]. En una carta a los monjes de Lyón, San Bernardo escribe que María tuvo un privilegio que no se concedió a ninguna otra criatura, el de estar exenta de toda mancha tanto en el cuerpo como en el alma durante toda su vida [45].

c) En el período que se extiende del siglo XIII al XVI existe un intento de determinar el principio inmediato o la causa de la impecabilidad y limpieza de María. Para San Alberto Magno, este principio es la plenitud de gracia [46]. Santo Tomás de Aquino no está de acuerdo, y sostiene que es preciso suponer una asistencia especial de la Providencia para que la Virgen pudiera mantenerse libre de la ocasión de pecado y para inclinar su voluntad en dirección del bien moral. Su razón es que la voluntad humana no está suficientemente confirmada en el bien antes de gozar de la visión beatífica [47]. En esta vida no se da a nadie esta visión de un modo permanente, salvo en el caso del privilegio concedido a la sagrada humanidad de Cristo. La abundancia de gracia, dice, hace difícil la comisión de un pecado a causa de las virtudes infusas, que dan al alma una fuerte inclinación al acto de amor de Dios, y al estado constante de contemplación, que aleja al alma del pecado [48]. Pero, antes de la encarnación, esta gracia concedida a la Santísima Virgen, aunque contribuyó a la supresión de actos desordenados que se anticipan a la actuación de la razón, no hizo

[44] *De excellentia B. V. Mariae* 3: ML 159,560; HILDEBERT, *Serm.* 69: ML 171,677.

[45] San BERNARDO, *Epist.* 147,5: ML 182,334; RICARDO DE San VÍCTOR, *Explicatio in Cant. Canticorum* 26,29: ML 116,482 y 416; *De Emmanuele libri duo* 1: ML 196,660.

[46] *Mariale* q.134, en *Opera omnia* (París 1898) vol.20 p.91; A. DE HALES, *Summa Theologiae* (Venecia 1575) p.3.ª q.8-9 m.3 a.2 p.32. San Buenaventura sostiene que Nuestra Señora fue libre de pecado en el momento de la encarnación, y da la razón de que la que había de guardar la fuente de la gracia debió recibir el más alto grado de sobrenaturaleza y no podía tener la más remota posibilidad de pecado. María, como Madre de Dios, entró en contacto directo con la persona divina y con la sagrada humanidad de su Hijo, y recibió la plenitud de gracia, la confirmó en el bien, al extinguir la concupiscencia en ella (*De Purificatione B. V. M.* serm.1 (IX 653ab); *In 3 Sent.* d.3 p.1.ª q.2 q.3. Cf. E. CHETTINI, O. F. M., *Mariologia S. Bonaventurae* (Roma 1941) p.150. Como argumento corroborativo, al final da el siguiente: su absoluta virginidad, la imposibilidad de pecar y la santidad sobre los ángeles.

imposibles los movimientos del apetito sensitivo [49]. La Virgen necesitó, además de la gracia, una protección especial de Dios para mantener a raya la concupiscencia, es decir, para evitar que surgieran actos desordenados. Después de la encarnación recibió María la plenitud de gracia, que la confirmó en el bien por la completa extinción de la concupiscencia y por el don de la perfecta perseverancia, por medio de una asistencia especial de la Providencia divina [50].

d) Después de la declaración del concilio de Trento sobre la perfecta inmunidad de María del pecado actual, la discusión teológica se centra principalmente en la búsqueda de soluciones a las objeciones de los protestantes. Se destaca, en este campo, San Pedro Canisio, que escribió su monumental *Opus Marianum*, dirigido contra los centuriadores de Magdeburgo [51]. En el libro primero estudia la niñez y la vida limpísima de María, y en el cuarto examina e interpreta de un modo ortodoxo varios textos de los Evangelios, los llamados *loci communes* de los protestantes, tales como las palabras del Señor a su Madre en el templo y en las bodas de Caná [52]. En defensa de la mariología tradicional hace un estudio maestro de la antítesis patrística de las dos Evas [53].

Suárez tiene el gran mérito de haber estudiado por primera vez sistemáticamente y de haber usado el método escolástico en el desarrollo de la doctrina de la maternidad de Nuestra Señora con todas sus eminentes prerrogativas. En sus *Disputationes de mysteriis vitae Christi* nos ha dado una teología mariana, en el sentido más estricto de la palabra, en la que se expone de un modo brillante no sólo la limpieza de pecado de María, sino también su impecabilidad [54]. La raíz principal de la impecabilidad de María, en opinión de estos teólogos, es la ausencia de concupiscencia, la plenitud de gracia, una

[49] *S. Th.* 3 q.27 a.4 ad 9.

[50] *Contra gentiles* 1.3 c.155. El dogma de la Inmaculada Concepción deja claro que María estuvo libre de concupiscencia *in actu primo et secundo*, desde el primer instante de su existencia.

[51] *Opus Marianum, De Maria Virgine incomparabile et Dei Genitrice sacrosancta libri quinque, Secundus Commentariorum de verbi Dei corruptelis* (Ingolstadt 1583) l.1 c.10; l.4 c.1: vol.2 p.73.386.

[52] BOURASSÉ, *Summa aurea de laudibus Beatissimae Virginis Mariae* vol.8 col.1210. Cf O. BRAUNSBERGER, *B. Petri Canisii Societatis Iesu epistulae et acta* (Fribu Br. 1896-1923) 8 vols. vol.7 p.392.

Scu , o.c., 9.488.

[53] *Opera* ia vol.19 (Parisiis 1860). Cf. MANATEV-BONAMY, O. P., *Maternité divine e Incarnation* (Paris 1949) p.175; J. BOVER, S. I., *Suarez Mariólogo:* Estudios Eclesiásticos 22 (1948) 311-337. Otra de los teólogos marianos más importantes de este período es San Lorenzo de Brindisi. Su *Mariale* desarrolla los principios fundamentales de mariología, mientras que en su *Lutheranismi* l -3 vols.) traza la génesis histórico-doctrinal del luteranismo (*Opera*

protección especial de la Providencia divina y una corriente constante de gracias eficaces que mantuvo sus facultades libres de toda falta.

El movimiento mariano nacido en este período continúa avanzando. Basado en una exposición más correcta de la teología de Cristo y de su Iglesia, nos presenta a María, la Madre de Dios, tan limpia y perfectamente santa como el Cuerpo místico.

PRUEBA TEOLOGICA

1) Santo Tomás da como razón fundamental para este privilegio la siguiente: «Dios prepara y dispone a los que El ha elegido con un propósito especial, de tal modo que los hace capaces de llevar a cabo la tarea para la que han sido elegidos» (3 q.27 a.4). Ahora bien, Dios había elegido a María para que fuera la Madre de su Hijo. Si en algún momento hubiera estado bajo el dominio del pecado, sería poco digna de su alta misión, y de aquí deducimos que Dios tuvo que darle gracia suficiente para que fuera digna Madre de Jesús.

2) Si ella es la Madre de Dios, entonces «por el honor del Señor» debió ser absolutamente pura, puesto que la deshonra de los padres se refleja en la deshonra de los hijos. Santo Tomás hace notar que el Verbo, que es Sabiduría y Luz, sólo pudo encarnar en un seno sin pecado (3 q.27 a.4).

3) María fue elegida por Dios para estar asociada con Cristo en la obra de la redención. Ahora bien, el pecado, ciertamente, no contribuye a la mediación corredentora, y todavía menos tiene un valor satisfactorio.

4) Donde no ha habido pecado mortal no puede haber pecado venial, puesto que éste nace de una rebeldía del apetito sensitivo contra la razón, mientras que el primero es una protesta de la razón contra Dios. Ahora bien, el apetito sensitivo está perfectamente sujeto a la razón mientras la razón permanece unida a Dios. Por tanto, el primer pecado de Adán y Eva tuvo necesariamente que ser mortal, y es absurdo admitir ni siquiera la posibilidad de pecado mortal en la Madre de Dios, de donde se deduce que estuvo libre de pecado venial.

Esta inmunidad de todo pecado mortal fue debida seguramente a la posesión de un altísimo grado de gracia habitual y de caridad, que da al alma una fuerte inclinación al acto de amor de Dios, mientras la libra de la atracción del pecado. La inmunidad de pecado de Nuestra Señora [illegible]

vina Providencia que, por medio de auxilios actuales y especiales, produjera en ella un estado de alma dispuesto y generoso. La Virgen fue de este modo confirmada en el bien y se hizo incapaz de cometer pecado alguno. De esta forma, aunque nuestros primeros padres, en estado de justicia original, fueron incapaces de pecar venialmente, pudieron cometer pecado mortal, porque no estaban confirmados en gracia.

Existen tres razones que se desprenden, en último caso, de su dignidad como Madre de Dios, y que demuestran no solamente su impecabilidad *de facto*, sino también su absoluta imposibilidad de pecar: 1) la extinción de la concupiscencia; en cuanto a su esencia; 2) la abundancia de gracia; y 3) una asistencia especial de la providencia de Dios [55].

LA VIRGEN NO COMETIO IMPERFECCION

Discuten los teólogos si existe una distinción real entre imperfección moral positiva y pecado venial. La opinión más probable declara que la imperfección difiere del pecado venial en que éste, por ser un acto desordenado, no puede ordenarse a la caridad, mientras que la imperfección es moralmente un acto bueno que puede ordenarse a ese fin, aunque le falte una cierta perfección [56]. Lo que se ha dicho sobre la inmunidad de María de pecado venial puede también decirse de la falta de imperfección en María. «La respuesta que se suele dar a este problema—dice Garrigou-Lagrange—es que no existió ninguna imperfección, ni siquiera pequeñísima, que fuera voluntaria, en las vidas de Jesús y María, puesto que nunca cesaron de tener una obediencia inmediata a cualquier inspiración divina aun de consejo» [57].

[55] Cf. SANTO TOMÁS, *Scriptum super Sententias* l.3 d.3 q.1 a.2 sol.2.

[56] GARRIGOU-LAGRANGE, *Christian perfection and Contemplation* (St. Louis, Mo., 1944) p.430. Cf. A. SCHELLINCKX, *Autour du problème de l'imperfection morale:* Ephemerides Theologicae Lovanienses 4 (1927) 195-207. Para la negación, cf. E. RANWEZ, *Péché veniel et imperfection:* ibid. 3 (1926) 177-200; HUGUENY, *Imperfection:* DTC 7,1286; PRÜMMER, *Manuale Theologiae Moralis* vol.1 (Friburgi im Br. 1915) p.81.

[57] GARRIGOU-LAGRANGE, *The Mother of the Saviour* p.75.

APÉNDICE

EL SANTO NOMBRE DE MARIA

POR RICHARD KUGELMAN, C. P., S. T. L., S. S. L.

La etimología y el significado del nombre de María ha fascinado a sus hijos espirituales desde tiempos de los Santos Padres. Muchos de los títulos con los que los cristianos alaban a María tienen su origen en las especulaciones que se hicieron sobre este nombre desde los primeros tiempos. La historia del significado del nombre de María provee al estudioso de abundante material para hacer la historia de la devoción mariana [1].

Habrá quien piense que un estudio de este tipo es una pérdida de tiempo o por lo menos un entretenimiento inútil, aunque piadoso. Después de todo, los nombres no son sino distintivos que nos permiten diferenciar una persona de otra. El lugar que los individuos ocupan en la historia no está determinado por el nombre que unos padres amantes de aquel hijo le dieran al nacer, sino por su carácter y actividades. Este punto de vista estaría justificado si no se tratara de Nuestra Señora, la Mujer victoriosa de la profecía bíblica, la Madre de Dios nuestro Salvador.

Leyendo la Biblia, aunque sea de un modo superficial, es fácil darse cuenta de la importancia que los hebreos daban al significado de los nombres. Se creía que existía una relación íntima entre el nombre y la persona que lo llevaba, y así los hebreos usaban los nombres en este sentido, casi como un equivalente de la personalidad, el carácter o la naturaleza de la persona o cosa nombrada. Veamos como confirmación de lo dicho cómo los profetas, cuando querían expresar con energía el carácter de una persona o de un lugar, decían que «su nombre será tal» o «será llamado de esta manera». Isaías nos indica la personalidad y dignidad del futuro Mesías diciéndonos que será llamado Emmanuel (Dios con nosotros) (Is 7,

[1] Cf. la monografía *Vonuort* de O. BARDENHEWER, *Der Name Maria, Biblische Studien* vol.1 p.1-161 (Freiburg im Breisgau, Herder, 1896). Con paciencia, Bardenhewer recogió y criticó todas las etimologías propuestas acerca del nombre de María por Philo a principios del siglo XIX [illegible]

14; 9,6). La nueva Jerusalén, nos dice Ezequiel, llevará el nombre de *Yahweh Shamah* (Dios está aquí) (Ez 48,35) [2].

Los contemporáneos de Nuestra Señora habían heredado la cultura y también los conceptos del Antiguo Testamento, y por ello no es sorprendente que esta idea hebrea de la relación existente entre el nombre y la persona se diera también entre los personajes del Nuevo Testamento. Para expresar la fe en la misión o en la persona de Jesucristo, se dice simplemente «en su nombre», como vemos en San Juan 1,12 y 2,23. En los Hechos de los Apóstoles, los nombres (ὀνόματα) sustituyen a la idea de persona.

Cuando Dios habla a los hombres a través de otros hombres se acomoda al modo de pensar y hablar tanto del que habla como de los que escuchan. La misión de los héroes en la historia de la salvación se indica, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, por medio de los nombres que Dios da a cada uno (véanse ejemplos en Gen 17,5; 17,15; 35,10). El ángel dice a Zacarías que el niño que había de nacer de Isabel debía recibir el nombre de Juan, «Yahvé es propicio» (Lc 1,13). A José se le manda poner al hijo de María el nombre de Jesús, «Yahvé salvador», porque «El salvará a su pueblo de sus pecados» (Mt 1,20.21). Nuestro Señor indica el lugar que ocupará en la Iglesia el Príncipe de los Apóstoles, cambiando su nombre por el de Pedro (Cefas), que quiere decir «Roca» (Jn 1,42; Mt 16,18). Por lo tanto, podemos deducir, como dice San Lorenzo de Brindisi, que «sería equivocado pensar que este nombre glorioso de María no está lleno de misterios o que no está divinamente inspirado, como lo estuvieron los de Jesús y Juan Bautista» [3].

No es necesario, como decía San Pedro Canisio, que existiera una revelación especial a los padres de la Virgen para dar a ésta el nombre de María, como existió para el nombre de Jesús (Mt 1,20) [4]. Fue bastante que los padres de Nuestra Señora llamaran a su hija María [5], inspirados por Dios de un modo natural, del que ellos posiblemente no se darían cuenta.

[2] **Muchos ejemplos** se podrían citar. Cf. el artículo *Name* de G. B. Gray Hastings, *Dictionary of the Bible* vol.3 p.478-481; también *Nom* de H. Lesêtre, *Dictionnaire de la Bible*, Vigouroux, vol.4 col.1669-1677.

[3] La tesis expresada anteriormente por Roschini es común a los mariólogos: «Mariae nomen ab aeterno, ab ipso Deo, praelimitum fuit, tanquam expressivum dignitatis ad quam praedestinata fuit» (o.c., p.58). Cf. M. J. Scheeben, *Mariology* vol.I p.6; B. Merkelbach, O. P., *Mariologia* (Paris, Desclee, 1939) p.103. Cf. San Lorenzo de Brindisi, *Maria!* (Patavii 1928) p.177.

[4] San Pedro Canisio, *De Maria Virgine Incomparabili et Dei Genetrice Sacrosancta libri quinque* (Taurini 1934) p.1.

[5] Cf. Roschini, o.c., p.58.

FORMA DEL NOMBRE DE MARIA

María es nombre propio femenino con el que sólo se había llamado una persona en el Antiguo Testamento, la hermana de Moisés y de Aarón (Ex 15,20; Num 12,1-5.10.15; 20,1; Mich 6,4)[6]. En el texto masorético, este nombre se escribe *Miryām*. La versión de los Setenta lo da como *Mariám* (Μαριάμ). El cambio en la primera vocal representa probablemente la pronunciación corriente, la del arameo, que se hablaba en Palestina durante los dos siglos anteriores al nacimiento de Cristo[7]. En el texto de la Vulgata, el nombre se ha convertido en el de María.

Al considerar la importancia de la profetisa María en la historia del Exodo, parece extraño que los hebreos del Antiguo Testamento no la honraran poniendo este nombre a sus hijas. Pero veamos cómo la hermana de Moisés no es la única que sufrió este aislamiento. Los nombres de Abrahán, Isaac, Jacob, Moisés y Aarón no volvieron a repetirse tampoco, según parece a causa del respeto que inspiraba al pueblo el nombre de los héroes de la Biblia. Algo parecido inspira a los cristianos el nombre de Jesús, por lo cual (a excepción de los católicos de habla española) no ponen este nombre a sus hijos. Tampoco los cristianos de los primeros tiempos llamaron a sus hijas María[8].

En los tiempos del Nuevo Testamento se modificó un tanto esta actitud. Los contemporáneos de Nuestra Señora honraron a los grandes hombres de su historia llamando a sus hijos con los mismos nombres. Quizá también querían demostrar así su gran esperanza en la proximidad de la era mesiánica. Ya en el Nuevo Testamento encontramos varias veces el nombre de Jacob (Santiago) y de María.

En el texto griego del Nuevo Testamento, en la versión de los Setenta, la forma del nombre de la Santísima Virgen es la del nombre de la hermana de Moisés *Mariám* (Mt 13,55; Lc 1,27.30.34.38.39.46.56; 2,5.16.34; Act 1,14). Sólo hay aquí

[6] El texto masorético (1.ª p., 4,17) menciona a *Miryām* como descendiente de Esra de Judá. El texto es falso. Los LXX, en lugar de este *Miryām*, un hijo de Jefté llamado *Marón*, de acuerdo con la mayoría de los códices y preferido por Ralphs; o *Maión*, de acuerdo con el Vaticano y Alejandrino, preferido por Swete, o *M* , de acuerdo con el Colberto Sarravianus y Vindobonensis, preferido por Lagarde. Es cierto que en el Antiguo Testamento sólo aparece el nombre de María llevado por la hermana de Moisés.

[7] La forma *Tarya* del nombre de María fue *Maryām*. Cf. STRACK-BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash* vol.1 p.36.

[8] No está claro que ninguna mujer cristiana de los primitivos tiempos del cristianismo [illegible]

una excepción. Ediciones más críticas del texto (Tischendorf, Westcott-Hort, Merk y Bover) lo interpretan, con la autoridad del códice Vaticano y del códice de Baeza, *María*, en Lc 2,19. Cuando el nombre de Nuestra Señora no es indeclinable aparece expresado en los casos oblicuos Μαρίας y Μαρίᾳ, y en una ocasión Μαρίαν en acusativo (Mt 1,20). La forma *María* se emplea para la Magdalena y para María la madre de Santiago y Cleofás (Mt 26,56; Mc 15,47; 16,1 y 9; Lc 8,2; 24,10; Jn 19,25; 20,1). La hermana de Lázaro recibe el nombre de *Mariám* tanto en el evangelio de San Lucas como en el de San Juan (Lc 10,39.42; Jn 11,2.19.20, etc.). En una ocasión aparece en el evangelio de San Juan el nombre *Mariám* para la Magdalena (Jn 20,16; y quizá también en 20,18). Josefo usa la forma Μαριάμμη tanto cuando se refiere a la hermana de Moisés como cuando habla de las mujeres de la familia de Herodes que llevaron este nombre (*Ant. Jud.* II 9,4; III 2,4; IV 4,6).

W. Smith (*A Dictionary of de Bible* vol.2 [Londres 1853] p.255) opina que María es una forma distinta, apocopada, de un nombre arcaico, *Mariám*, algo así como lo es Natán, derivado de Jonatán. En general, los autores coinciden en decir que *María* es sencillamente la forma helenizada de la palabra semítica *Maryām*. *María* es una forma griega femenina regular de la primera declinación. El vocablo *Mariamme* de Josefo ha sido denominado una «traducción elegante» [9]. Es muy posible que Mateo y Marcos, al reservar la forma semítica *Mariám* solamente para Nuestra Señora, trataran de distinguirla aun de los nombres de las demás mujeres, insinuando así que ella es la *Miryām* de la gran revelación que fue prefigurada y prometida en el Exodo [10]. La Vulgata admite sólo el nombre *María* tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento.

ETIMOLOGIA DEL NOMBRE DE MARIA

No se ha encontrado argumento convincente contra la afirmación de que *Miryām* es la más antigua y probablemente la formal original del nombre de María (texto masorético). Esta opinión es la más extendida, pero los autores, en cambio, no están de acuerdo en cuanto al significado del nombre. Existen más de 70 etimologías, y solamente la lista de Bardenhewer (1885) contaba 67 (!). Esta confusa variedad se debe a que no se

[9] Cf. Deissmann, *Urgeschichte* p.22, citado por Moulton-Milligan, *The Vocabulary of the Greek New Testament Illustrated from the Papyri and Other*

sabe de cierto el origen del nombre, ni siquiera a qué lengua pertenece. También se debe a la confusión originada por predicadores piadosos, que quieren ver en el nombre de María reflejados sus privilegios. Algunos lo hacen nacer del egipcio, otros del siríaco, y la mayoría de los autores han dado por supuesto que procede del hebreo... En los tiempos antiguos y durante la Edad Media, los autores concluyeron que la palabra era compuesta, derivada de dos raíces hebreas. En la actualidad se cree que se trata de un nombre simple, no compuesto [11].

LOS CUATRO PRIMEROS SIGLOS

El primero que se preocupó de escribir sobre el significado del nombre de María fue Filón († 50), el sabio judío alejandrino. Al considerar las palabras del Exodo 2,4, con las que se describe a María la hermana de Moisés «de pie, a lo lejos, vigilando lo que pasaba», mientras el cestillo donde iba su hermano se detenía a las orillas del río, Filón atribuye al nombre de María el significado de «esperanza». En un comentario sobre Números 12,1-3, que cuenta cómo «María y Aarón murmuraban de Moisés por causa de su esposa la etíope», el sabio le da el significado de «sensualidad fuerte y descarada» [12]. De aquí resulta evidente que Filón no estudia en realidad el significado del nombre de María, sino que trata de acomodar un significado alegórico y arbitrario al nombre, según las acciones de quien lo lleva.

Los antiguos rabinos veían en el nombre de María el símbolo de la amarga esclavitud de Israel bajo los egipcios. María querría decir, por lo tanto, «amargura» (del hebreo *Mêrûr)*, y este nombre le fue asignado, decían los rabinos, porque su nacimiento coincidió con el momento en que los egipcios empezaron a maltratar al pueblo de Dios [13].

El antiguo *Onomastica sacra* ha conservado los significados atribuidos al nombre de María por los primitivos escritores cristianos y perpetuados por los Padres griegos: «Mar amargo», «Mirra del mar», «la que difunde la luz», «la Iluminada», «Se-

Bardenhewer (o.c., p.16) apunta la composición del nombre de María *Mirqâm*. Tres radicales y la terminación denominadora *Am*, como Shephupham y Hupham, hijos de Benjamín; *'amram*, padre de Moisés. La raíz que él defiende es la de MR'*Mârâ'*.

[12] Philo, *De somn.* II 20, citado por Bardenhewer, o.c., p.17.

[13] Los lugares de la literatura rabínica [illegible]

ñora», «Sello del Señor» y «Madre del Señor» son las interpretaciones principales [14].

Influidos por el significado y etimología que da la versión de los Setenta a *Mariám*, estas etimologías suponen que la forma hebrea del nombre es *Maryām* y no *Miryām:* «Mar amargo». Este nombre quiere derivarse de *Mar* (amargo) y *Yām* (mar). Pero tenemos que decir que esta forma de derivación no explica cómo ha llegado a formarse la primera sílaba del nombre de Nuestra Señora, *Mir*, de «mar»; al mismo tiempo hay que tener en cuenta el orden de las palabras en hebreo, donde el adjetivo se coloca generalmente detrás del nombre. En cuanto a la significación «Mirra del mar», tendría que venir de *Mor* (mirra) y *Yām*, y también aquí nos encontramos con que falta la explicación de cómo se deriva la primera sílaba. Además, ¿qué puede significar «Mirra del mar»? Mirra es en realidad una resina y, por tanto, un producto vegetal difícil de coordinar con el mar. En cuanto a la acepción «la que difunde luz» (φωτίζουσα), considera la palabra *María* como un participio del verbo *ôr* (iluminar) o del verbo *rā'āh* (ver), pero es necesario retorcer un tanto las palabras para derivar *Miryām* de *Mē'îr* o de *Mar'eh*.

Los que derivan la palabra del arameo dan la siguiente interpretación: de la palabra Señor, *Mār'ē* (mar) saldría *María*. Sin embargo, el femenino sería de un modo absoluto *Mar'ā*, y *Marth'ā*, de modo enfático, como lo vemos de hecho en el Nuevo Testamento en el nombre de Marta, la hermana de Lázaro. La interpretación «Madre del Señor» nos parece absolutamente imposible *(Deus ex genere meo)*, ya que tendría que derivarse del hebreo *Yāh* (Dios) y de *Hārāh* (concebir). En cuanto a la traducción «Sello del Señor», supone una combinación arbitraria de la palabra persa *muhur* o *muhr* (sello) con la hebrea *Yāh*.

Los Santos Padres griegos, entre todas estas interpretaciones de *Onomastica*, prefirieron los de «Mirra del mar» y «Señora» [15].

[14] *Onomastica Sacra*, Paulus de Lagarde (Gottingae 1870) s.v. Μαρία 176,49; 179,31; 183,34; 195,66; κυρεύουσα, πικρὰ θάλασσα, κυρία ἡμῶν, ἀπὸ ἀοράτων, φωτίζουσα; s.v. Μαριάμ 175,22; 179,32; 195,66; 203,17 φωτίζουσα, φωτίζομένη ἡ φωτίζουσα ἀυτούς, ἡ κύριος ἐκ νένους αὐτῶν, ἡ σταγὼν θαλάσσης, κυρίου σφραγίς.

[15] Cf. MG 43,488 (atribuido a Epifanio); 94,1157 (Juan Damasceno); también MG 96,689; J. KNABENBAUER, S. I., *Evangelium secundum S. Matthaeum* p.I.ª, Cursus Script. S. 1892, p.110, es uno de los pocos, quizá el único, que prefiere la interpretación *myrrha:* «Nomen myrrhae ex eo multum commendatur, quia puellarum nomina ex arboribus plantisque deprompta revera in usu erant».

DE SAN JERONIMO AL SIGLO XVI

Hacia el 390, San Jerónimo puso al alcance de los cristianos de Occidente el *Onomastica* de los griegos. Traduce además del latín el *Liber interpretationis hebraicorum nominum*, un libro de Orígenes similar al anterior, que a su vez se basaba en una obra de Filón [16], el judío alejandrino. San Jerónimo escribe en el *Liber interpretationis*, comentando el evangelio de San Mateo: «Mariam plerique aestimant interpretari, illuminant me isti, vel illuminatrix, vel smyrna maris, sed mihi nequaquam videtur. Melius autem est, ut dicamus sonare eam stellam maris, sive amarum mare: sciendumque quod Maria, sermone syro, domina nuncupetur» [17]. Si exceptuamos la de *Stella maris*, todas estas interpretaciones aparecen en *Onomastica*. Es posible que también la de «Stella maris» estuviera en la copia del libro de Orígenes que usara San Jerónimo, pero parece más probable que ésta fuera sencillamente una aportación del autor al tesoro de etimologías marianas... Las preferencias de San Jerónimo se verán reflejadas después en los demás escritores latinos posteriores. Las interpretaciones más comunes en Occidente desde este momento hasta el siglo XVI [18] son las de «Señora», «Mar amargo», «la que difunde luz» y, sobre todo, la de «Estrella del Mar».

Se ha planteado el problema de si San Jerónimo escribió *Stilla maris (Stilla* = gota) en vez de *Stella maris*. En primer lugar no encontramos en hebreo ninguna palabra que signifique «estrella» y se parezca, ni remotamente, al nombre de Nuestra Señora. Hay, sin embargo, una palabra hebrea que significa «gota», la palabra *mar* (cf. Is 40,15). Cuando San Jerónimo escribió el *Liber interpretationis*, ya conocía muy bien la lengua hebrea, y, además, el empleo de la conjunción «sive» nos hace pensar que el autor está dudando entre dos significaciones de la palabra *mar*, una «gota» y la otra «amarga» *(Melius autem est, ut dicamus sonare eam stellam maris, sive amarum mare)*.

En el texto del *Liber* que aparece en el códice de Bamberga, del siglo IX, aparece la palabra *stilla*. *Stella* parece ser un error, muy fácil de explicar, por parte del copista, especialmente si

[16] Cf. JERÓNIMO, en el prólogo de este artículo (ML 23,771); también A. PENNA, *S. Girolamo* (Roma 1949) p.151.

[17] *Liber interpretationis hebraicorum nominum:* ML 23,841-842.789.

[18] PEDRO CRISÓLOGO, ML 52,79; ISIDORO DE SEVILLA, 82,289; BEDA EL VENERABLE, 92,316; WALAFRIDO STRABÓN, 114,859; RÁBANO MAURO, 111,75; NOTKER BALBULUS, 131,1005; FULBERTO DE CHARTRES, 151,322; H. CONTRACTUS, 143, 443; PEDRO DAMIÁN, 144,508; RUPERTO DE DEUTZ, 168, 61; [illegible]

se piensa que en el lenguaje común se confundían frecuentemente las vocales *e* y la *i*. La gente del pueblo decía *vea* en lugar de *via*, *vella* por *villa*, *speca* por *spica*, *leber* por *liber* [19]. En el comentario de San Gregorio Magno sobre el texto del libro de Job 36,27: «qui aufert stillas pluviae», transcribe «stellas pluviae». Las *stillas pluviarum* de Jerónimo 3,3 se convierten por mano de San Gregorio en *stellae pluviarum* [20].

Es, por tanto, muy probable que la «Estrella del mar» del texto de San Jerónimo se deba a un *lapsus* de uno o varios de los primeros copistas al sustituir *stilla* por *stella*, ya que, en realidad, la pronunciación de las dos palabras era muy semejante. Después se perpetuó el error, en gracia a su bello significado, sobre todo aplicado a Nuestra Señora. Con todo, sería injusto acusar a los copistas medievales de haber cambiado deliberadamente el texto de San Jerónimo en favor de la devoción mariana. Dice Bardenhewer con mucha prudencia que, si los devotos de Nuestra Señora, en la Edad Media, hubieran interpretado el *stilla maris* en las obras de San Jerónimo, hubieran encontrado una relación simbólica entre María y las gotas del mar, del mismo modo que lo encontraron para la *stella maris* [21]. Esta equivocación involuntaria de San Jerónimo se puede llamar en realidad una *felix culpa*, puesto que gracias a ella poseemos algunos de los más bellos elogios que la cristiandad ha tributado a María. Para probarlo recordemos solamente el himno del siglo IX *Ave, maris stella* y la segunda homilía de San Bernardo sobre las palabras de San Lucas 1,26, *Missus est*.

Los grandes maestros de la escolástica, Santo Tomás, San Alberto Magno y San Buenaventura, aceptaron sin discusión las interpretaciones corrientes en su época, derivadas de las obras de San Jerónimo. Así, Santo Tomás, en su *Expositio super angelica salutatione* (c.6.7.8), da como significados al nombre de María los de *illuminatrix, domina, stella maris*. San Buenaventura, a su vez, da los de *mare amarum, stella, domina* (ej., *Comment. in Lc* 1,17).

EPOCA MODERNA: SIGLO XVI Y SIGUIENTES

Al resurgir los estudios de hebreo durante el Renacimiento, se hizo una revisión de los significados que tradicionalmente se atribuían al nombre de María. El autor del *Lexicon* de

nombres propios en la *Biblia Poliglota Complutense* daba dos interpretaciones nuevas: *magistra sive doctrix maris* y *exaltata* [22]. La primera, derivada de la palabra *Môreh*, participio del verbo *yārāh*, que en este tiempo tiene el significado de «enseñar», y *yām*. Nos encontramos primero con la dificultad de derivar *Mir* de *Môr* y, por otra parte, nos parece que este significado no tiene mucho sentido; nos referimos a «Maestra de los mares».

Angel Caninio se adhiere con entusiasmo a la significación de *exaltata*. Considera la palabra *Miryām* como un nombre formado con el verbo *Rum* (estar colocada en lo alto) y el prefijo común [23]. M. Cornelio a Lápide hace suya esta interpretación en su *Comentario sobre el Eccl.* (43,7), y el gran exegeta Estius lo encuentra «aceptable» [24]. Con todo, la mayoría de los autores y filólogos la rechazan especialmente, razonando que un sustantivo formado por la raiz *Rwm* tendría que resultar *Mārôm*, no *Miryām*, ni siquiera *Maryām*, lo mismo que el nombre *Mākôm*, bastante frecuente en el Antiguo Testamento, se deriva de *Qwm* [25]. De hecho *Mārôm* (altura) es un nombre que aparece con frecuencia en el Antiguo Testamento. Sin embargo, en 1948, E. Vogt, S. I., rector del Pontificio Instituto Bíblico, apoyó por su parte con buenos argumentos esta etimología. De la raíz *Dyn* (juzgar) se derivan dos nombres que significan «lucha»: *Mādôn* en su forma corriente y otra más rara, *Midyān*, y, por tanto, filológicamente no hay razón para rechazar *Miryām* como derivado de *Rwm*. También las famosas tablillas ugaríticas, descubiertas en Ras Shamra desde 1929 al 1936, ofrecen nuevas pruebas en favor de esta derivación [26]. En esta antiquísima literatura canaanita, compuesta por trozos épicos de tipo mitológico, poemas religiosos y un ritual sacrifical escrito en un idioma muy parecido al hebreo, se encuentra una palabra *Mrym*, usada como nombre y como adjetivo, y que es idéntica, tanto en significado como en manera de derivación, a la palabra hebrea *Mārôm*, «altura». Según C. H. Gordon, que elaboró con mucho interés una gramática de esta antigua len-

[22] En el apéndice del quinto volumen se contienen «*interpretationes... nominum N. T.*», citado por Bardenhewer, o.c., p.122; también por E. Vogt, S. I., *De nominis Mariae etymologia:* Verbum Domini 26 (1948) 164.

[23] *De locis S. Scripturae hebraicis, Angeli Caninii commentarius* (Antverpiae 1600) p.63-64. Roschini (o.c., p.64), quien, como el presente autor, probablemente dependiente de Bardenhewer en esa cita, atribuyó erróneamente este trabajo a San Pedro Canisio.

[24] *Annotationes in praecipua ac difficiliora S. Scripturae loca* (1261), p.479b, en Lc 1,27, citado por Vogt, a.c., p.164.

[25] Bardenhewer, o.c., p.125. Merkelbach (o.c., p.161) [illegible] Hoonacker d[illegible]

gua canaanita, *Mrym* debe vocalizarse como *Maryām(u)* o *Miraym(u)* [27]. Las tablillas de Ras Shamra son del siglo XIV antes de Cristo y, por tanto, contemporáneas de Moisés y de su hermana María.

Podemos observar que los nombres del Antiguo Testamento expresan muchas veces el júbilo de los padres hebreos por el nacimiento de sus hijos; así, por ejemplo, *Kelāl*, «perfección» o «el perfecto» (1 Esdr 10,30), y *Mibḥār*, «elección», «el elegido» (1 Par 11,38). Desde este punto de vista se puede decir que el significado de «alteza» o «la enaltecida» es muy propio para el nombre de Nuestra Señora, que ha sido ciertamente levantada por la gracia sobre todas las criaturas, incluso sobre los más altos serafines.

San Pedro Canisio da un número de significados entre los que se cuentan el de *exaltata* y *rebellio* (de la raíz *Mārāh)*. Además y sobre todo, se dedicó a buscar base filológica al título favorito, *Stella maris*. Canisio deriva el nombre de María del verbo *Hēir* y *Yām*, según parece a partir del participio *Mē'ir* del verbo *ór*. Esta etimología no tuvo más éxito que la antigua φωτίζουσα [28].

En el comentario de Cornelio a Lápide sobre Ex 15,20 se rechaza la vocalización masorética. *Maryām*, según él, es la forma original del nombre, y significa «amaritudo maris» (de *Mar*, del nombre *Mārāh* y *Yām)*, o bien «Magistra aut Domina maris».

Cristóbal Vega, S. I., dio una interpretación muy original, «Domina diei» o «Domina cribri», derivando la palabra *María* del arameo *Mar* (Señor) y *Yām (Yôm*, el día) o *Yām* (criba) [29].

En los comienzos del siglo XVIII, Mateo Hiller propuso la interpretación de «rebelde» o «contumaz», derivando María de *Merî* (rebelión) del verbo *Mārāh* [30]. La terminación *Am* del nombre de Nuestra Señora es para él sencillamente una terminación que se usa para la formación de los nombres, y a la que llamó «Mem intensivum». No se puede hacer ninguna objeción en el terreno de la etimología a este significado. El significado va muy bien con la figura de María hermana de Moisés, que en el desierto murmuró contra su hermano. Sin embargo, no parece que pueda aplicarse a Nuestra Señora [31].

[27] C. H. GORDON, *Ugaritic Grammar* (Roma 1940) p.41 y 103.

[28] SAN PEDRO CANISIO, o.c., p.2-5.

[29] CRISTOBAL DE VEGA, S. I., *Theologia Mariana* p.2.ª (Lugduni 1653) p.85-114.

[30] M. HILLER, *Onomasticum Sacrum* (Tubingae 1706) p.173-876.886. Tanto

Gesenio, el maestro de los lexicógrafos hebreos, en su primera edición del *Neus hebräisch-deutsches Handwörterbuch*, identificó el nombre de María con la forma *Miryām* de Neh 9,17 (su rebelión). La palabra estaría compuesta del nombre *Merî* y el tercer sufijo pronominal en el plural *am*. En las ediciones posteriores, Gesenio adoptó silenciosamente la interpretación de Hiller, explicando *am* como una terminación del sustantivo *(Ein Bildungszusatz)* [32].

P. Schegg, en su comentario al evangelio de San Mateo, en 1856, propuso el verbo *Mārā* (ser grueso) como raíz del nombre de María, diciendo que podía dársele el significado de «la bella», puesto que todo ser bien desarrollado puede ser llamado bello. Siguiendo a Hiller y a Gesenio, considera la terminación *am* como una sencilla terminación nominal [33]. Esta etimología, como la de Hiller, es correcta desde un punto de vista filológico. Sin embargo, normalmente un nombre formado por la raíz *Mārā* con la terminación *am* daría por resultado *Mir'ām* y no *Miryām*. Y mientras que *aleph* puede convertirse en *yod* en ciertos casos, no tenemos prueba de que *aleph* con pronunciación consonántica, precedido de consonante y delante de una vocal, puede cambiarse para ser *yod* con pronunciación consonante [34]. Además, no sabemos hasta qué punto es cierto que la idea de corpulencia iba unida a la de belleza, según el pensamiento semítico. En la literatura hebrea no existen ejemplos en los que la raíz *Mārā* quiera decir «belleza». A pesar de ello, hay varios autores que han aceptado la etimología de Schegg (como Fürst, Gildmeister, Bardenhewer, Lesêtre, Jaussens, Scheeben) [35]. «La Bella» es ciertamente un nombre muy apropiado para aquella que fue concebida inmaculada y llena de una gracia y santidad que sobrepasa la de los más altos ángeles y que muy probablemente sería la más bella de las hijas de Eva. *Tota pulchra es, Maria!* En esta interpretación de la salutación del ángel a Nuestra Señora Χαίρε, κεχαριτωμένη, *Ave, gratia plena*, expresaría con toda certeza la significación de su santo nombre (Lc 1,28).

¿Es María un nombre egipcio? Es muy posible que María, al nacer en Egipto, recibiera un nombre propio del país, como

[32] Cf. Gesenio, *Neues hebräisch-deutsches Handwörterbuch;* también *Thesaurus philologicus criticus linguae hebreae et chaldeae veteris Testamenti* ed.2.ª (Lipsiae 1835-1839) vol.2 p.819.

[33] P. Schegg, *Die heiligen Evangelien übersetzt und erklärt* vol.1, *Evangelium nach Matthäus* (München 1856) p.419; también *Jacobus der Bruder des Herrn* (München 1882) p.56.

[34] Vogt, a.c., p.167.

sus hermanos Moisés y Aarón. El P. Francisco Zorell, S. I., proponía la hipótesis de que el nombre *Miryām* sea una palabra compuesta del participo pasivo perfecto del verbo egipcio *mr* (amar), es decir, *merî(t)* y el nombre divino hebreo *Yām* (Yahweh, como, por ejemplo, Abiam en lugar de Abiyahu). El santo nombre de María tendría aquí un significado muy apropiado: «la amada de Dios» [36].

El P. Roschini, O. M. S., apoya la etimología de Zorell como «probabilísima, por no decir cierta» *(probabilissima, ne dicamus certa)* [37]. Moisés es ciertamente un nombre egipcio, y el nombre Aarón, que no puede explicarse como de origen hebreo, probablemente es también egipcio, y no es imposible que su hermana recibiera igualmente un nombre egipcio. No estamos de acuerdo, sin embargo, con el argumento del mismo Roschini de que el nombre de María se encontraría frecuentemente usado en el Antiguo Testamento si éste fuera de origen hebreo. Existen nombres típicamente hebreos, como el de Jacob, que se usa una sola vez en el Antiguo Testamento. Aun concediendo que María sea un nombre egipcio, no resulta satisfactoria su derivación de *Merí-Yām*. La hermana de Moisés recibiría este nombre seguramente poco después de nacer, y en aquel tiempo Dios no había revelado a los judíos, en Egipto, que su nombre era Yahvé, puesto que esta revelación se hizo por vez primera muchos años después del nacimiento de María, cuando habló a Moisés desde la zarza ardiendo (Ex 6, 2-3). El mismo Zorell, más tarde, dijo que su hipótesis era dudosa [38], y, en nuestra opinión, lo es, puesto que *merî*, transcrito al asirio, que es una lengua semítica, se convierte en *mai*, mientras en griego pierde también la *r* y aparece como *Mi*.

Conclusión: Los estudios hechos hasta hoy nos dan como más cierto el significado de «Alteza», y también «la Ensalzada». *Miryām* aparece como un nombre genuinamente hebreo, y no se han presentado razones sólidas que nos convenzan de que no es de origen semítico. Si el P. Zorell intentó derivarlo del egipcio, fue solamente porque no pudo encontrar una explicación satisfactoria de acuerdo con las reglas conocidas de morfología hebrea. Si los gramáticos y exegetas hubieran conocido entonces la literatura del Ras Shamra, con su formidable argumento en favor de la derivación de *Miryām* de la palabra *Rwm*, no hay duda de que se hubieran adherido por completo a esta

[36] F. Zorell, S. I., *Was bedeutet der Name Maria?*: Zeitschr. für Kathol.

etimología, que aparece por primera vez en la *Poliglota* [39] del cardenal Jiménez de Cisneros. Los estudios arqueológicos del siglo XX han proporcionado una solución satisfactoria a este viejísimo problema. El dulce nombre de María expresa adecuadamente la dignidad y la gloria de la Madre de Dios y la Reina de la Creación. Ella es «Alteza», «la Ensalzada».

Sería bueno que los mariólogos no buscaran las razones que Dios tuvo para elegir el nombre de María en la etimología de la palabra, sino más bien en la relación que tiene la Virgen como antitipo de la hermana de Moisés. La historia de esta mujer en el libro del Exodo es muy notable si consideramos la posición inferior que tenían las mujeres en la sociedad antigua. María aparece como una profetisa que ayuda al Libertador en su gran obra de libertar a Israel del yugo egipcio. Recordemos las palabras de Dios en Mich 6,4: «Porque te he sacado de la tierra de Egipto y te he librado de las casas del esclavo y he puesto ante tu vista a Moisés, a Aarón y a María». La hermana de Moisés es una figura adecuada de María, la *Alma Socia Redemptoris*, la coadjutora de su Hijo divino en la liberación de la humanidad de la esclavitud del pecado y de Satanás [40]. Quiso Dios inspirar a los padres de Nuestra Señora para que, llamando a su hija María, como la hermana de Moisés, se trasluciera su participación en la redención de la humanidad.

[39] Cf. Vogt, a.c., p.167.

[40] Las murmuraciones de María hermana de Moisés no la descualifican como tipo de Nuestra Señora. La relación entre tipo y antitipo nunca es perfecta. David y Salomón son tipos de Cristo Nuestro Señor, a pesar del adulterio y el homicidio de uno y del libertinaje del otro.

TOMO II

TEOLOGIA MARIANA

INTRODUCCION

Al presentar esta obra, un tanto ambiciosa, suponemos que los lectores conocen ya el origen, el fin primordial y el plan general de nuestra mariología, según se adelantó en la introducción al primer volumen de la serie.

Esta antología, de acuerdo con el plan previsto por el editor, quiere contribuir a una exposición sistemática de la mariología como tal. Decimos *como tal* porque la mariología no es un conjunto incoherente de datos doctrinales referentes a Nuestra Señora, que encontraríamos esparcidos en la Escritura bíblica, patrística, litúrgica o pontificia.

La mariología es una parte integrante de la sagrada ciencia de la teología, y debe, por tanto, seguir la línea clásica de la investigación teológica. Dicho en otras palabras: debe recoger los múltiples aspectos de la doctrina cristiana relativa a la misión sublime y a las extraordinarias prerrogativas de Nuestra Señora, establecer su fundamento teológico, explorar las relaciones existentes entre dichas verdades, deducir de ellas otras conclusiones y ordenarlas todas en un conjunto sistemático y orgánico. Esto es precisamente lo que han intentado, siguiendo la metodología propia de esta sagrada materia, los autores de la presente antología.

Innumerables esfuerzos, más o menos coronados por el éxito, se han hecho desde el momento histórico en que la mariología se desgajó, con vida propia, del árbol de la teología, para presentar lógica y ordenadamente las diferentes cuestiones mariológicas; prueba de lo cual es la publicación de los numerosos tratados marianos, que en estas últimas décadas han sido una de las notas características del vigoroso movimiento mariológico. No hay duda que dichas obras son testimonio elocuente del notable progreso realizado a este respecto; sin embargo, es igualmente innegable que la lengua en que casi todas éstas están escritas las hace prácticamente inaccesibles a la mayoría de los lectores de habla española.

En cuanto a los pocos tratados de mariología que existen ya en nuestra lengua, si bien es verdad que les reconocemos sus muchos méritos, juzgamos que han sido concebidos y elaborados menos ambiciosamente, siendo, por el contrario, el

demuestran sus citas bibliográficas; estos rasgos por sí solos, reveladores de la vasta perspectiva y solícita estudiosidad que caracterizan la obra, justifican sobradamente su publicación.

La presentación de una obra de esta naturaleza al público exige normalmente algunas observaciones preliminares del editor sobre las consabidas cuestiones, como el derecho de la mariología a constituir de suyo un tratado dentro del sistema teológico, su lugar exacto en la serie de tratados dogmáticos, su estructura interna, fundamentada, a la vez que originada, en el principio básico que le presta cohesión lógica y orgánica. Estas observaciones introductorias que son de rigor en proyectos semejantes, sirven para orientar al lector a lo largo del inmenso campo explorado en las sucesivas disertaciones, colocando, al propio tiempo, las diversas secciones y detalles del complejo cuadro mariológico en su recta perspectiva.

Por fortuna para todos y para descanso del editor, estas y otras cuestiones con ellas relacionadas han sido ya esclarecidas con mano maestra por el insigne teólogo jesuita P. Cyril Vollert en los dos primeros capítulos de este libro. El P. Vollert, gracias a los inmensos recursos de su extraordinario haber teológico, no se ha contentado con decir cuanto puede decirse sobre estos asuntos, sino que lo ha dicho con aguda penetración y con incomparable brillantez. Sobra, pues, en este lugar, toda alusión a esos temas, que, a más de ser reiterativa, no haría sino estorbar a la lucidez de su exposición.

Al publicar este segundo volumen, el editor aprovecha de nuevo la ocasión para hacer patente su profunda gratitud a todos los que de algún modo han contribuido a la preparación y publicación de este humilde tributo que él ofrece a Nuestra Señora. En particular agradece a sus superiores le hayan permitido continuar sus empresas mariológicas; a sus diferentes colaboradores, por haber contribuido con tanta sabiduría y erudición, y a la editorial, por su generosa ayuda y sus muchas amables atenciones.

Rev. Dr. J. B. Carol, O. F. M.

LA ESTRUCTURA CIENTIFICA DE LA MARIOLOGIA

POR CYRIL VOLLERT, S. I., S. T. D.

La *teología* puede definirse como la sabiduría discursiva acerca de Dios y de todas las demás cosas en relación con Dios, adquirida a la luz de la divina revelación, tal como lo enseña la Iglesia.

Dios mismo es el objeto de la teología, la realidad que investigan los teólogos. Es Dios mismo a quien estudian los teólogos y, en último término, a El solo, tal como El se conoce a sí mismo, sin que nadie pueda así conocerle si no es por revelación divina. Pero los teólogos dedican gran parte de sus energías intelectuales a las criaturas: a la Iglesia, los sacramentos, los ángeles, el hombre y su vida moral, la Santísima Virgen y muchas otras cosas. Sin embargo, como observa Santo Tomás, la teología trata de estas realidades «mirando a Dios... en cuanto que están relacionadas con Dios como su principio y fin» [1]. No es, ni mucho menos, la teología un conglomerado de la angelología, la antropología, la eclesiología, la soteriología, la escatología, etc., en sí mismas consideradas, no; es un estudio de Dios en cuanto Dios, *sub ratione Dei*. Puesto que todo el universo procede de Dios como de causa eficiente y ejemplar y debe volver a Dios como a su causa final, la teología considera todas las cosas desde el punto de vista de su referencia a Dios.

De acuerdo con esta verdad se han establecido las líneas generales de la investigación teológica. Siendo el fin primordial del teólogo la adquisición y exposición del conocimiento de Dios, no sólo en sí mismo, sino en cuanto que es la causa primera y el fin último de todos los seres, y en particular de las criaturas racionales, deberá tratar en primer lugar de Dios; luego, del progreso de la criatura racional hacia Dios y, finalmente, de Cristo, que, como hombre, es nuestro camino para Dios [2].

Tanto el misterio de Cristo como su vida son inconcebibles sin María, puesto que la encarnación se efectuó por su medio; el teólogo no puede, pues, reflexionar sobre el Verbo

de Dios y elaborar su ciencia sin tener en cuenta a la Santísima Virgen. Entre las criaturas innumerables salidas de la mano creadora de Dios, la revelación coloca a María en un lugar preeminente, que no será alcanzado por ninguna otra criatura, y la teología la designa con un título que jamás ha sido ni será otorgado a ningún otro miembro de la raza humana; y en torno a la persona de la Madre de Dios y de su función extraordinaria en la economía de la salvación giran muchas verdades y conceptos de la tradición cristiana. Estos elementos, explorados y organizados de una manera científica, se combinan, formando la mariología, que es parte de la teología y debe ser insertada, engarzada en la reina de las ciencias, a la vez que es llamada a favorecer el progreso de la labor teológica, contribuyendo a realizar el alto fin de la teología: el conocimiento de Dios, esclarecido, confirmado, acrecentado por el estudio de sus palabras, acciones y obras. Luego la teología trata de María.

En los alrededores del cincuenta aniversario de la definición dogmática de la Inmaculada Concepción, es decir, hacia principios del siglo XX, la teología mariana tomaba renovado incremento; ya para el año 1930 este movimiento tenía una fuerza impresionante, y, en muchos aspectos, principalmente en la precisión y en la eficacia de las discusiones, sobrepasaba todos los anteriores intentos. El ideal de este nuevo movimiento, que progresa rápidamente sin mostrar señales de declive, es nada menos que la consecución de una mariología netamente científica.

I. ¿ES LA MARIOLOGIA UNA CIENCIA?

El objetivo que persigue el teólogo es el *intellectu fidei*, el entendimiento de la fe. Como es natural, Cristo y el misterio de su persona fueron las primeras verdades que hubieron de ser esclarecidas; de ahí que la teología nació siendo cristología. Siguiendo las huellas de los dos apóstoles teólogos, San Pablo y San Juan, los Padres primitivos reivindicaron triunfalmente la divinidad de Jesucristo.

Poco después, los Santos Padres volvieron sus ojos hacia María, ya que, cuando llegó la plenitud de los tiempos, el Salvador, engendrado por Dios antes que el mundo fuera creado, había nacido de mujer. Ya estaba puesta la piedra fundacional de la mariología: María es la Madre de Dios. Con el tiem-

cuyo paralelismo llevó, extendiéndolo, a la conclusión de que María es la nueva Eva. Pero hay más: aunque María fue realmente Madre de Dios, concibió y dio a luz a Jesús sin mengua de su virginidad, perfección que nunca perdió; el ángel había proclamado que ella era la llena de gracia y que Dios estaba con ella por especial manera. Pues bien, las implicaciones hondísimas del anuncio de Gabriel vinieron lentamente a ser comprendidas; al contemplar la santidad de María, los teólogos entendieron con más y más claridad que había sido exenta del pecado original y que, al final de su vida terrena, la Madre de Dios fue gloriosamente asunta a los cielos en cuerpo y alma.

Las lucubraciones teológicas continuaron y, al correr de los siglos, se fue progresivamente acumulando gran copia de doctrina sobre la Santísima Virgen. Como ha ocurrido con otras disciplinas teológicas, no podía hacerse una mariología organizada sino después de largos años de investigación, formulación, inferencias y especulaciones; mas, ya en la cumbre del anterior proceso, se hace urgente la necesidad de una organización sistemática. ¿Se ha llegado a dicha cumbre en cuanto a la mariología se refiere? ¿Es la mariología un tratado científico dentro de la teología?

La teología empieza cuando la mente cristiana en tensión aplica los recursos de la razón humana a los datos sobre Dios, las criaturas y sus relaciones con Dios. Desde los tiempos primitivos de la Iglesia ha sido característica del pensamiento católico el intenso esfuerzo por penetrar la verdad revelada; durante muchos cientos de años, vigorosas inteligencias se han concentrado en este empeño; la ingente masa de ciencia, amasada trabajosamente, ha sido ordenada y agrupada por los grandes estudiosos del cristianismo en torno a algunas verdades cardinales, que actúan como centros de atracción. Así se ha llegado a una ordenación y división lógica y conveniente de la teología para facilitar su estudio y enseñanza; las divisiones ideadas son ya tradicionales e incluso clásicas; se llaman tratados teológicos. Tales tratados no son simples segmentos aislados y desgajados del conjunto orgánico de una manera arbitraria, sino que son partes integrantes de ese todo que manifiestan con particular aptitud el valor de una determinada clase de verdades en los designios de Dios en orden a la salvación del hombre. La serie completa de estos tratados, sistemática y artísticamente ordenada, forma el gran acervo de saber teológico y, en cuanto es posible, según el nivel de evolución

La forma científica de esta doctrina cristiana es lo que llamamos teología. Desde el principio de este siglo, los teólogos han dedicado madura reflexión a la naturaleza de la teología, su objeto, métodos y cualidad científica; han sondeado nuevamente las bases de sus síntesis teológicas y están volviendo a una nueva valoración y entendimiento de la doctrina de Santo Tomás, un tanto tergiversada por las teorías que falsamente le habían sido atribuidas.

Santo Tomás contesta afirmativamente a la pregunta de si la noción de ciencia conviene o no a la doctrina cristiana, entendiendo la ciencia en el sentido aristotélico, hasta tal punto que tal concepto es aplicable a la teología. Según Aristóteles, ciencia es el conocimiento de una realidad por otra que la explica; ciencia es el conocimiento de las cosas por sus causas o principios. Tal conocimiento es discursivo, no intuitivo; no es que veamos las consecuencias en sus principios ni las propiedades en la esencia, sino que tenemos que deducirlas de sus orígenes y conectarlas de nuevo con ellos por medio de raciocinios; la ciencia es el conocimiento de los principios y por los principios. El objeto de la ciencia, así concebida, es descubrir, por medio de razonamientos, las relaciones ontológicas entre causa y efecto (las relaciones ontológicas por las cuales lo que es derivado y subsiguiente se funda en lo que es primario y se explica por ello).

Santo Tomás no juzgó necesario cambiar radicalmente el concepto de ciencia para trasladarlo al dominio del conocimiento sobrenatural. También en este orden la ciencia es el conocimiento por medio de las causas que explican por qué las cosas son como son y no de otra manera [3]. La gran dificultad que se ofrecía de que, pese a la luz infusa de la fe, los principios de la teología o artículos de la fe no se nos presenten con evidencia, quedó resuelta al aceptarse que la teología es una ciencia subordinada que toma sus principios de una ciencia superior; puesto que la teología es ciencia subordinada a la ciencia de Dios y de los bienaventurados, toma sus principios de aquella ciencia más alta, en la cual los principios son intrínsecamente evidentes [4].

Está, pues, en lo cierto Santo Tomás cuando no sólo identifica la teología con el concepto de ciencia descrito por Aristóteles, sino que además se pregunta: En la doctrina cristiana, ¿se verifica el concepto y la función de la ciencia? Y afirma que la teología llena la doble misión exigida por toda ciencia: pri-

mero, la doctrina cristiana nos proporciona verdades intrínsecamente evidentes a Dios y a los bienaventurados, que son origen de otras verdades; la fe se adhiere sin reservas a ambas categorías de verdades. Mas, cuando descubrimos los valores y las relaciones que gobiernan las verdades cristianas, nos encontramos con que dichas verdades se ordenan según una jerarquía perfecta, por la cual aquellas que representan realidades derivadas y secundarias se unen, en relación de consecuencia a principio, de efecto a causa o de propiedad a esencia, a las verdades que representan realidades principales y primarias [5]. Y así queda cumplido el segundo requisito de la ciencia.

Según esto, existe una ciencia cuando, partiendo de verdades conocidas en cualquier campo abierto a nuestra investigación, llegamos al conocimiento de cosas que no habíamos comprendido antes. De modo semejante, cuando partimos de verdades primarias que sabemos por la fe y como consecuencia de nuestro asentimiento a la Verdad primera y llegamos, según nuestro método racional, procediendo de principios a conclusiones [6], al conocimiento de otras verdades, entonces la doctrina cristiana toma la forma de ciencia. Este conocimiento es discursivo; sobre la base de las verdades reveladas por Dios, a las cuales nos adherimos por la fe, nos esforzamos por relacionar lo menos con lo más claramente percibido, y, en último término, relacionamos todas las verdades, en orden jerárquico, con Dios, Verdad primera. Es, pues, el estudio teológico un esfuerzo que hace el creyente para llegar al conocimiento de toda realidad tal como Dios la conoce, no al modo del sencillo asentimiento de la fe, sino al modo del razonamiento discursivo y empleando todos los recursos y procedimientos de la investigación científica [7].

La teología se inicia con un conocimiento de todo un mundo nuevo de hechos y sucedidos cuya existencia nos atestigua la revelación, y, al contemplar esos nuevos datos, busca esta ciencia, a fin de entenderlos, descubrir las causas que los originan y que los unen. El teólogo estudia la naturaleza divina tal cual la revelación se la manifiesta, a fin de encontrar la razón de la enseñanza de Dios acerca de sí mismo y de sus obras; desea descubrir por qué las realidades que Dios nos enseña son lo que son y por qué, según los designios de su providencia, no pueden ser de otra manera; se esfuerza por encontrar una explicación [illegible] cuanto las fuentes de la revelación atribuyen a Dios, considerado en sí mismo y en relación con las criatu-

[5] Cf. M. J. Congar, [illegible] DTC 15, 430

ras [8]. Intenta el teólogo comprender la gradación y subordinación existente entre todas las realidades que conoce, a fin de construir un cuerpo orgánico de doctrina y patentizar todos los factores que contenga. Ninguna de las verdades que le ocupan alcanza pleno valor separada del todo, del cual es elemento, ni fuera de la cadena de causas, de la cual es eslabón que une todas las realidades sobrenaturales con el último principio de su inteligibilidad, la misma divina esencia en su perfección infinita [9].

Siendo el del teólogo un procedimiento científico, necesariamente ha de emplear el razonamiento silogístico que conduzca a las conclusiones. Mas, puesto que su meta es penetrar en la fe, adentrarse en las relaciones mutuas de los misterios revelados y en la relación de éstos con el fin último del hombre [10], su propósito principal, al deducir conclusiones, no es descubrir remotas implicaciones contenidas en las verdades reveladas, sino una inteligente comprensión de esas verdades. El concepto de una teología que avanzase a costa de apartarse de las verdades de la fe, desorientándose más y más hacia regiones ajenas, ha cedido al concepto tomista de la teología, que lleva al conocimiento de Dios [11].

El método deductivo es indispensable en teología ciertamente, y los teólogos infieren, con todo derecho, conclusiones que no han sido reveladas. Sin embargo, la función primordial de la deducción en la teología no es el derivar verdades desconocidas, sino llegar a una más perfecta inteligencia de las verdades ya poseídas con la certeza de la fe. El teólogo razona y entiende, y su mismo razonar es entender, ya que procede de principios a conclusiones, a fin de abarcar unos y otras en un solo y amplio panorama [12].

No obstante, en la mente de Santo Tomás el carácter científico de la teología no se mide por la deducción de nuevas verdades no reveladas, sino que la teología, como ciencia, es la organización racional de la doctrina cristiana, conseguida a base de conectar las verdades deducidas con los principios revelados [13]. Del argumento de adecuación a la derivación de

[8] Cf. M. R. Gagnebet, O. P., *Nature et méthode de la théologie spéculative*. II. *La théologie de saint Thomas*: Revue Thomiste (1946) 391-409.

[9] Cf. E. Marcotte, O. M. I., *La méthode de saint Thomas dans la question disputée*: Revue de l'Université d'Ottawa 16 (1946) 166*.

[10] Cf. Concilio Vaticano, *Const. de fide catholica* c. 4: DB 1796.

[11] Véase B. Lonergan, S. I., *Theology and Understanding*: Gregorianum 35 (1954) 630-648. Este artículo es una crítica favorable de J. Brinkmann, *Theologie als Glaubensverständnis* (Würzburg 1953), con una corrección necesaria a

consecuencias pasa Santo Tomás a la contemplación de la verdad revelada, siendo su meta el conocer y elaborar, a través de los complicados procesos del razonamiento discursivo, lo que Dios conoce con la infinita simplicidad de la intuición [14]. El objetivo final de la investigación teológica no es el conocimiento de las conclusiones, sino el conocimiento de Dios tal como El mismo se ha revelado a nosotros.

Según esto, y dentro de los límites de la actividad racional humana, la teología imita e intenta reproducir el conocimiento que Dios tiene de sí mismo, y, como dice Santo Tomás, es una especie de impronta del conocimiento de Dios mismo, *impressio divinae scientiae*, que es una y simple y, sin embargo, lo abarca todo [15].

El esfuerzo general de autoanálisis llevado a cabo por la teología tiene particular significación cuando se aplica a la mariología. Es notable la prisa del siglo XX por lograr a la perfección un tratado especial de la Santísima Virgen; la teología mariana está lanzada a un rápido progreso. Si bien el contenido de la revelación sobre María se ciñe a unas pocas frases de la Biblia y unos breves pasajes de los Padres antiguos referentes a la mujer que es Madre de Dios y nueva Eva, se han extraído de estas fuentes, bajo la dirección del Espíritu Santo, incalculables riquezas; y así, en verdad, lo que hoy se puede saber de María y su oficio de corredentora es tan abundante que ha dado lugar a incontables obras escritas a ese propósito. Pero, pese al avance logrado, la mariología no ha llegado aún a su pleno desarrollo. El esfuerzo de la labor teológica se encuentra con extensas posibilidades de trabajo a fin de construir, a fuerza de investigación, reflexión y razonado discurso, un cuerpo de doctrina mariana ordenado y coherente, que sea digno y capaz de ocupar un lugar de distinción entre los tratados de la ciencia teológica y que, integrado como parte en un todo, contribuya a su vez al fin de todo estudio teológico: al conocimiento más seguro y perfecto de Dios en sí mismo, en sus acciones y en sus efectos.

Dos aspectos, uno teórico y otro metodológico, tiene la pregunta que se hacen los teólogos de si la mariología puede ser rectamente considerada como tratado especial dentro de la teología. La cuestión lleva ya mucho tiempo prácticamente resuelta en sentido afirmativo: los teólogos posteriores a Suárez han construido de hecho tal tratado, del mismo modo que sus predecesores compusieron tratados de la Trinidad, de cristo-

logía y de los sacramentos; y tenían todo el derecho a hacerlo así, pues que poseían copia de material clasificable y de principios que permitieran una síntesis.

No obstante, la pregunta se ha repetido: ¿Tenemos razones válidas y medios suficientes para lograr una doctrina católica sobre la Santísima Virgen que constituya por sí una disciplina de carácter genuinamente teológico y que forme parte de la sagrada teología? [16] ¿Es la mariología un tratado diferenciado, con derecho propio, dentro de la teología dogmática? ¿Puede y debe el estudio de cuanto nos ha sido revelado sobre la Santísima Virgen dar lugar a una serie de temas conectados orgánicamente, de modo que formen un conjunto doctrinal tal que exponga el valor de un elemento básico de nuestra fe, irreductible a ninguna otra clase de verdades reveladas? [17]

La respuesta a tales interrogantes depende del lugar y de la función asignados por Dios a María en la economía de nuestra salvación. Solamente en este contexto en el que María es la Madre del Salvador, junto al cual ocupa ella su puesto y desempeña su oficio particular en nuestra salvación, puede discernirse una razón que justifique a la mariología como tratado distinto y como parte integrante de la teología. Aun cuando es labor de siglos de contemplación, aún no completada, el percibir los detalles de la cooperación mariana, los Santos Padres, sin embargo, así como los teólogos que les sucedieron, poseyeron ya un *substratum* de doctrina en este sentido: los Santos Padres vieron en María no sólo la Madre de Cristo, sino a la socia que compartió la actividad redentora del Salvador; desde los primeros tiempos se reconoció en María, aunque no con la clara intuición de los modernos teólogos, a la mediadora de nuestra salvación, y, en este sentido general, al menos, su oficio de mediadora es una verdad enseñada por la Iglesia. Con sólo esta herencia recibida tienen los teólogos riqueza suficiente para afirmar el derecho de la mariología a formar por sí un tratado dentro de la teología.

Pero no todas las exposiciones de doctrina mariana son tratados de mariología: es corriente encontrar algunas páginas referentes a la Santísima Virgen completando alguna discusión cristológica o soteriológica en algunos de los manuales escritos hace una generación; sin embargo, la mariología no es un simple apéndice al tratado de la encarnación ni una colección de verdades sueltas sobre María en relación con el naci-

[16] J. Lebon, *L'élaboration d'un traité théologique de mariologie est-elle possible?* en *Ephemerides Mariologicae* (Disam 1952) p. 15.

miento de Cristo. Menos satisfactoria aún es la situación que revelan otros libros de texto; en diferentes lugares, e incluso en diferentes volúmenes de los cursos de teología dogmática, se presentan verdades acerca de la Santísima Virgen como meras excepciones a los designios generales de la divina Providencia; así, la Inmaculada Concepción se introduce como excepción a la ley universal del pecado original; la Asunción se toma como un adelanto a la ley de la resurrección universal, y así sucesivamente. Si estas tesis dispersas se reunieran en un libro bajo un mismo título, no constituirían por eso un verdadero tratado de mariología, ya que no serían una exposición sistemática de temas unidos orgánicamente para poner de relieve un factor vital en la economía de la salvación.

Un tratado de mariología no es una mera serie de capítulos o tesis sobre un solo asunto; para que constituyan un tratado, todas las verdades posibles sobre determinada materia deben unificarse por medio de un principio básico que domine todo el sistema y nos permita apreciar en su recta perspectiva la importancia de cada uno de los aspectos necesarios a la inteligencia del conjunto; debe profundizarse hasta los últimos cimientos que sirven de base al edificio y deben sostener la estructura completa, como unidad y en cada una de sus partes. En resumen, el tratado debe ser científico, porque un tratado teológico es parte integrante de la teología, la cual tiene su función y responde a la noción de ciencia.

Que todos los libros escritos de la Santísima Virgen sean científicos, nadie lo afirma; para ser tales sería preciso que todas las verdades mariológicas se conectaran formando un sistema coherente de principios y conclusiones, todo ello gobernado por un principio fundamental; que las fuentes sean cuidadosamente investigadas, su autenticidad se establezca después de madura labor de crítica y que los textos se interpreten según rigurosas normas exegéticas. Pero no bastan estas medidas positivas de teología; es preciso que toda la materia se organice, unificándola en torno a un principio único que sostenga, ligue e ilumine todas las verdades de cuya certeza nos garantiza el estudio de las fuentes, todo ello a fin de dar una visión clara y amplia de la función de María en el misterio de la salvación.

Ningún teólogo duda de que la mariología sea o pueda ser científica; que es susceptible de constituir un sistema orgánico de verdades lógicamente articuladas a la luz de principios revelados por Dios, nadie lo niega; es parte de la ciencia de la

lada por Dios; nos enseña también como hace la teología, nos ilustra sobre Dios, pues no hay criatura que iguale a Nuestra Señora en el darnos a conocer a Dios; y, por fin, nos lleva a Dios, ya que María, asociada a su Hijo, de quien es inseparable, es el camino que a todos nos conduce a Dios.

En estos últimos tiempos, gracias a las repetidas directrices de la Santa Sede y a los intensos estudios de los teólogos, se han abierto grandes horizontes en cuanto al conocimiento de la Madre de Dios; y su misión extraordinaria en la economía de la salvación se percibe ahora con una mayor claridad. Es verdad que aún quedan graves cuestiones por resolver, varios aspectos de la asociación de María al Salvador por aclarar; aspiraciones de nuestro entendimiento por satisfacer. Es tarea de la teología el proporcionarnos respuestas que nos permitan conocer mejor la perfección de Dios, estudiando el trabajo que El realiza en la más grande de sus criaturas. La materia para un tratado especial de mariología existe en abundancia y está a nuestro alcance; es más, Dios conoce, y nosotros podemos llegar a conocer, las muchas verdades referentes a la Santísima Virgen, no aislada y desconectadamente, sino unificadas en lógica y armonizada síntesis; luego este tratado especial puede ser científico.

A fin de llenar en toda su plenitud las potencialidades de su ciencia, tiene el mariólogo que cumplir ciertos requisitos [18]. Se han logrado notables progresos, es verdad; mas la teología jamás ha dejado de acariciar la posibilidad de seguir progresando. La mariología debe continuar interrogándose, contrastando sus propios fundamentos, examinando sus fuentes, sondeando la calidad de los argumentos que emplea para desarrollarlos y explorar de antemano futuras posibilidades. No debe nunca perder de vista el mariólogo la realidad de que su profesión está íntimamente unida con la misión que del magisterio ha recibido, y que aquélla implica serias responsabilidades.

Sin embargo, no es la principal tarea del teólogo dirigir la piedad cristiana; su labor constructiva pertenece al dominio del saber, no al de la edificación ni conversión; puede, es verdad, después que ha cumplido con su misión, adoptar otra actitud más apostólica, pero su interés primordial ha de estar en la investigación del depósito de la revelación [19].

Dicha revelación ha sido confiada al magisterio de la Iglesia, del cual la recibe el teólogo, garantizado por el sello de la

autoridad divina, pues la teología sin el magisterio de la Iglesia es tan inconcebible como el cristianismo sin la Iglesia. Y puesto que Cristo ha entregado a la Iglesia todo el depósito de la revelación, es decir, la Sagrada Escritura y la Tradición, para que lo conserve, defienda e interprete, ese mismo magisterio constituye la norma próxima y universal de verdad, en materia de fe y costumbres, para todos los teólogos [20]. Una vez en posesión de dicha norma y fortificado con todos los recursos de la razón iluminada por la fe, se encuentra el teólogo bien equipado para el trabajo.

Después que ha investigado y explicado las enseñanzas actuales del magisterio de la Iglesia, está el teólogo bien dispuesto para dar un paso más y estudiar las fuentes remotas, las cuales encomendó Dios al magisterio eclesiástico, que las entrega al teólogo a la vez que le facilita su interpretación auténtica. A la teología le compete la noble tarea de demostrar cómo las verdades enseñadas por el magisterio de la Iglesia están explícita o implícitamente contenidas en la Sagrada Escritura y en la Tradición [21]. Esta es la labor de la teología positiva, que emprende su investigación según la mente de la Iglesia y no persigue magníficas fantasías sin más cuerpo de realidad que la propia imaginación creadora del investigador.

Naturalmente, la razón desea sondear el contenido de la revelación comunicado por la fe, y en este campo es donde cobra importancia la teología científica en el sentido escolástico de ciencia. La especulación consigue su objetivo, explotando todas las posibilidades de razonamiento para llegar a alguna comprensión de la realidad revelada. A la luz de la fe, el teólogo debe interrogar a los testimonios antiguos y deducir de la intuición de aquéllos sus propias especulaciones.

El mariólogo debe cumplir con los mismos requisitos, ya que la mariología es verdadera teología; su tarea es el estudio científico de la revelación relativa a la Santísima Virgen. Dios nos ha descubierto el misterio necesario de su vida trinitaria y el misterio gratuito de la salvación del hombre, efectuado a través de la encarnación y redención. El descubrimiento primordial que persigue la mariología es el del lugar y la función de María en el divino programa de la redención, empresa esta que constituye la salvaguardia del carácter teológico de la mariología, es decir, su constante referencia a Dios. Es asunto propio del teólogo investigar hechos, no posibilidades, y en los dominios de la mariología estos hechos tienen su origen en

los sabios designios libremente planeados por Dios, que no puede saber el hombre si no es por revelación divina. Por consiguiente, no podemos nosotros elaborar esos planes mediante un proceso deductivo, como ocurre, por ejemplo, en la ciencia de la geometría [22].

Por lo tanto, el mariólogo «debe siempre volver a las fuentes de la divina revelación», y esas fuentes «contienen tesoros de verdad tan ricos y abundantes que jamás se agotarán» [23]. La Escritura y la Tradición son las fuentes remotas del mariólogo; las enseñanzas de la Iglesia, su fuente próxima. De aquí que deba el mariólogo, antes que nada, examinar el magisterio eclesiástico con el fin de hacer un inventario metódico de sus enseñanzas, valorando su sentido y su grado de certeza; y como la liturgia es uno de los órganos de aquel magisterio, puede ésta proporcionar testimonios y pruebas utilísimas a la mariología [24].

La doctrina del magisterio es el punto de partida y la guía para ulteriores investigaciones de la Escritura y de la Tradición, que siguen siendo necesarias para precisar y realizar la inteligencia de una doctrina aun cuando ésta haya sido ya definida. La Iglesia es la primera en favorecer y alentar estas investigaciones y en asignar a la teología el deber de demostrar que los dogmas definidos como tales se encuentran en el depósito de la revelación [25]. Su Santidad Pío XII da de ello ejemplo en la constitución apostólica de la Asunción: después de afirmar que la unanimidad de la Iglesia docente en cuanto a la verdad que le ocupa es criterio suficiente, apela a los testimonios de Tradición, que ocupan una extensa parte del documento.

La especulación, que comienza donde acaba la teología, debe proceder *sedulo*, con industria y agudeza, pero al mismo tiempo *sobrie*, con el debido tacto y prudencia. El teólogo especulativo no debe perder contacto con sus fuentes; no debe anticiparse a la investigación del teólogo práctico, sino que debe seguirla y apoyarse en ella; así, la verdad revelada regula todas las fases de la actividad teológica. Los métodos que han de emplearse en la especulación teológica han sido ya indicados por el concilio Vaticano I [26]. Para llegar a una más perfecta comprensión de la revelación, la razón debe buscar la luz que se desprende de las semejanzas que descubre entre las cosas

[22] A. Mourraux, a.c., p.45.
[23] Pío XII, *Humani generis*: AAS 42 (1950) 568.

naturalmente conocidas y las realidades del mundo sobrenatural. El conocimiento de las relaciones entre los seres humanos, como la que existe, por ejemplo, entre madre e hijo o entre el mediador y el pueblo que quiere reconciliar, puede guiar a nuestra inteligencia a una mejor comprensión de las relaciones existentes en el orden sobrenatural. Así, por ejemplo, las ideas obtenidas de la consideración de una realeza humana nos ayudan a describir la realeza divina de Cristo y la de su Madre. Otras comparaciones que nos presentan la teología práctica y la liturgia son también utilísimas a nuestro propósito. El paralelismo entre Eva y María es especialmente fecundo; así como Eva contribuyó a nuestra caída, así María ha cooperado a nuestra redención. Los puntos de contacto entre María y la Iglesia están siendo ampliamente estudiados por los mariólogos de nuestro tiempo.

El concilio Vaticano I alienta también al teólogo a que favorezca una mayor inteligencia de las verdades, descubriendo las relaciones existentes entre los misterios revelados, y en especial sus conexiones con el fin último del hombre; estas relaciones son reales, porque el plan de Dios es uno, y tienen particular importancia en la mariología, como señala la *Munificentissimus Deus* en los pasajes que ponen de relieve la perfecta armonía que, por voluntad de Dios, prevalece entre los privilegios y los oficios de María [27].

Una mariología que estuviera construida de acuerdo con estos ideales, debe ser verdaderamente científica. Es una ciencia subordinada que recibe sus principios—los artículos de la fe—de la más alta ciencia divina; llena los dos requisitos de la ciencia, porque posee verdades que son origen de otras verdades y eslabona verdades derivadas o conclusiones a verdades o principios de orden primario, relacionando lo que se percibe menos claramente con aquello que es clarísimamente vislumbrado, y, en último término, con Dios, Verdad suprema. Lo que explica estas realidades es el conocimiento exacto de los principios y de las conclusiones, unificados en un amplio panorama. Su fin último es alcanzar con nuestra inteligencia el conocimiento que Dios tiene de sí mismo y de sus obras, aunque fuera débilmente, ya que se trata de una ciencia discursiva que no sufre comparación con la intuición divina, infinitamente perfecta.

Según todo lo que precede, puede definirse a la mariología como una parte determinada, aunque ni separada ni [illegible]

de la ciencia de la teología que trata de la Santísima Virgen María, Madre de Dios, desde el punto de vista de su posición y de su función en la economía divina de la salvación.

II. ESTRUCTURA INTERNA DEL TRATADO

Los mariólogos contemporáneos están dedicando muchas reflexiones al problema de la estructura de su ciencia; es verdad que se han logrado progresos y que éstos continuarán; sin embargo, aún no se ha llegado a escribir un tratado del todo satisfactorio. Existen dos corrientes, que han sido sucintamente descritas por M. J. Congar. De las dos maneras de elaborar un tratado teológico sobre la Santísima Virgen, una es la frecuentemente adoptada, y que sigue este plan: partiendo de la base de que María es la Madre del Verbo encarnado, y que, por serlo, goza de excepcionales privilegios, los teólogos de la primera corriente la consideran tal cual es en sí misma, elaboran una especie de metafísica en torno suyo, deduciendo una serie de atributos atemporales, y descubren más y más consecuencias de dichos privilegios. Su sistema es parecido al del filósofo o teólogo, que en el tratado de Dios deduce los atributos divinos del principio de la absoluta perfección de Dios. Para ello se emplean principios muy discutibles, como el axioma «María posee por gracia todo lo que Dios tiene por naturaleza y que es compatible con su condición de criatura». Congar considera que éste es un método de deducción teológica sobre la doctrina mariana que deja bastante que desear, y no comprende cómo los mariólogos que se ciñen a él pueden reconciliar sus métodos con la libertad de Dios al dispensar la gracia, y la manera positiva y gratuita de todo lo que depende de su elección.

Por fortuna, esta tendencia va desapareciendo. Hay otros teólogos mucho más interesados en investigar las fuentes bíblicas y en explayar una teología mucho más sólidamente enraizada en la tradición. Los mariólogos de esta segunda corriente, cuyo número ha de ir probablemente en aumento, consideran la mariología a la luz de la economía de la salvación, del libre designio de la gracia de Dios, según nos lo atestigua la Sagrada Escritura, interpretada de acuerdo con la tradición de la Iglesia[28]. La favorable recepción tributada al aforismo de R. Laurentin: «Todo puede relacionarse con el

misterio de la maternidad de la Santísima Virgen, casi nada puede deducirse de él», es una muestra de este cambio de actitud [29]. Dicho aforismo es tal vez una exageración, pero la línea que marca es aceptable.

Sea lo que fuere, debemos subrayar la necesidad de construir la mariología sobre la roca de la fe, ya que la teología debe apoyarse en la revelación. Pero la teología especulativa no puede separarse de la teología práctica: si la teología no vuelve constantemente a sus orígenes, si no busca renovarse en las fuentes de la revelación, está a punto de firmar su propia sentencia de muerte; esto es así con respecto a toda la teología y lo es respecto a la mariología. Los pasajes del Nuevo Testamento que nos enseñan formalmente verdades relativas a María deben ser concienzudamente investigados por todos los exegetas; otros textos bíblicos en los que no se la nombra expresamente, desde el capítulo 3 del Génesis, pasando por los Salmos, los libros Sapienciales, los Profetas, hasta llegar al Apocalipsis, con su visión de la mujer vestida del sol, deben sondearse, clarificarse, interpretarse y ser aplicados. Asimismo, la tradición es indispensable: es necesaria como guía en el conocimiento de la Escritura y como testigo en el creciente aumento de comprensión de la mente eclesiástica en lo que concierne al lugar de la Santísima Virgen en la economía de la salvación [30]. El estudio de estas fuentes debería realizarse a la luz de las enseñanzas del magisterio de la Iglesia; si así se hace, estará asegurada la fecundidad de la especulación teológica [31]. El teólogo, dirigido por el magisterio, puede decidir hasta qué punto deben conservarse o abandonarse los esfuerzos mariológicos del pasado, preparando a la vez el terreno para los progresos mariológicos del futuro.

Estos progresos se realizarán si el mariólogo tiene constantemente ante sus ojos las varias normas que deben presidir en la estructura del tratado; en primer lugar, es esencial la unidad. El principio básico del tratado debe controlar todo el desarrollo del mismo, debe marcar el nivel de exactitud en la apreciación de la importancia relativa de las distintas partes y dirigir la organización de todas las verdades marianas, formando una ciencia articulada y sistemática. Además, la mariología debe estar íntimamente unida a la cristología: María existe para Cristo; la cristología y la mariología deben encontrarse

[29] *Le mouvement mariologique à travers le monde:* La Vie Spirituelle 86 (1952) 183.

[30] Cf. E. Druwé, S. I. *Positi[illegible]*

en nuestro estudio, porque Cristo y María caminan juntos en la realidad. Finalmente, el verdadero lugar de la mariología en el conjunto de la teología debe ser claramente discernido y correctamente asignado; debe reconocérsele la debida preeminencia y salvaguardarse todo su valor; no debe omitírsela de la síntesis teológica ni relegarla a un lugar inferior.

Hay autores que, percibiendo la necesidad de asociar a María con Cristo en la empresa que les es común a ambos, quisieran desarrollar la cristología y mariología en líneas paralelas y modelar la segunda en la primera. El P. Bonnichon llega a sugerir una «reforma», consistente en dividir el curso *De Beata Maria Virgine* y distribuir sus tesis entre otros tratados de teología. Ya que el misterio de Jesús y el misterio de María se iluminan mutuamente, ¿por qué no unirlos del principio al final en cada uno de los pasos de su estudio? Así, pues, la tesis de la Inmaculada Concepción se insertaría en el tratado *De peccato*; el estudio de la maternidad divina formaría parte del *De Verbo incarnato* y se continuaría con la tesis de la perpetua virginidad de María; la consideración de la gracia de Cristo precedería a la tesis correspondiente a la santidad de María, y la maternidad espiritual de Nuestra Señora complementaría las tesis sobre la gracia capital de Cristo. La sección de María corredentora se agregaría al tratado *De Christo Redemptore*, añadiéndosele la Asunción. En el tratado *De Ecclesia* encontraría lugar la realeza de María, a la vez que en el *De gratia* se colocaría su mediación universal [32].

Cree el autor que este plan tiene la ventaja de esclarecer la unión íntima existente entre el misterio de Jesús y el de María, que pone de relieve el plan divino en toda su misericordia, de la cual la constante cooperación de la Santísima Virgen es una de las principales causas. Sólo percibe una desventaja digna de tenerse en cuenta: quedaría destruida la unidad de la mariología y la fuerte cohesión del tratado se debilitaría sin remedio; pero contesta a esta objeción con la afimación de que dicho plan de integrar la mayor parte de la mariología en la cristología más bien asegura que pone en peligro su unidad.

A la lectura de la conferencia de Bonnichon en la reunión de la Sociedad Mariológica Francesa, en 1936, siguió una discusión en que el «abbé» Petit aseguró que había enseñado la mariología diez veces al correr de los años. Había empleado los dos métodos, el de fusionar la mariología con otros tratados

y el de presentarla como materia distinta, y su experimento le había convencido que las ventajas del segundo método eran muy superiores [33]. F. J. Connell expresa su asentimiento a esta opinión: el hecho de presentar la teología de Nuestra Señora como un tratado separado subraya la importancia de la mariología y pone de relieve el hecho estupendo de que el papel de María en el plan divino de la salvación fue muy superior a la simple provisión de un cuerpo para el Verbo encarnado en el cual El padeciera [34].

J. Thomas, pese a las afirmaciones de Bonnichon, ve la existencia misma de la mariología amenazada por aquella sugerencia de «reforma»; admite que, puesto que Jesús y María constituyen un solo principio de vida para la humanidad, el ideal sería que las dos ciencias, cristología y mariología, no fueran más que una; sin embargo, esta fusión daría un golpe mortal a la claridad de las ideas. Opina el autor que la mejor estructuración para un tratado de mariología sería agrupar todas las verdades de la Santísima Virgen, pero al mismo tiempo conectarlas con Cristo, a semejanza de lo que sería un gran fresco cristológico que pusiera de manifiesto la realización de los designios de Dios para nuestra salvación, realizado en forma de díptico, en el cual Cristo ocupara el lugar primordial y María un lugar subordinado. Una pintura así concebida pondría de relieve la unidad de la mediación y la dualidad de los mediadores [35].

A fin de asegurar esta unidad en la dualidad, debe preceder a las dos divisiones de este único tratado un capítulo preliminar sobre la predestinación de Cristo y de María; dicho capítulo demostrará que es la voluntad de Dios que María sea la co-mediadora con Cristo Mediador, y el tratado mismo desenvolverá una especie de díptico en el cual Cristo y María se estudien paralelamente; tendrá el tratado tres partes y cada una de ellas se dividirá en dos secciones. La primera parte trata de la persona del Mediador y está seguida por el estudio de la persona de la Mediadora. La segunda parte estudia la obra del Mediador, para continuar con la obra de la Mediadora, y la tercera parte considera la gloria del Mediador y se completa considerando la gloria de la Mediadora [36].

Por medio de esta industria queda la mariología como una parte integrante de la teología, pero no estudiada por sí mis-

[33] Ibid. p.82.

[34] *Toward a Systematic Treatment of Mariology:* Marian Studies 1 (1950) 57; cf. 58.

ma. Se resuelven las dificultades considerando a Cristo y a María *per modum unius* en el capítulo preliminar y a continuación se desarrolla la cristología y la mariología en un lienzo de dos cuerpos. Thomas cree que su plan pone de relieve el verdadero sentido de la mediación de María, que, aunque subordinado, es esencial y está modelado en el de Cristo, porque en realidad los dos son uno solo. Existe una única mediación, llevada a cabo por dos agentes asociados eternamente por la voluntad de Dios [37].

Ya el R. Bernard, O. P., había intentado establecer un paralelo entre la cristología y la mariología; había querido derivar una teología completa de la Santísima Virgen de la teología del Verbo encarnado, de tal manera que la primera siguiera exactamente, paso a paso, a la segunda [38]; pero la idea no fue muy bien recibida. M. Becqué, C. SS. R., opinaba que el intentar armonizar los dos tratados en todos sus detalles daría un resultado defectuoso [39]. En proyectos de este género, el tratado del Verbo encarnado, que generalmente se divide en dos partes: cristología y soteriología, se continúa en un apendice de segundo orden, de mariología y soteriología mariana; los capítulos que tratan de Jesucristo y su oficio de Mediador y su glorificación se reeditan con títulos marianos, pero la claridad de este sistema es sólo ilusoria: no hemos sido redimidos dos veces, primero por Cristo y luego por María, Mediadora de todas las gracias; nadie lo piensa, pero debe evitarse incluso la apariencia de caricatura [40]. La verdad es que María no es una mera copia de Cristo; sus misiones respectivas quedarían falsificadas si tratáramos de condensarlas en un solo esquema; no puede sustituirse la realidad viviente de un misterio por un sistema rígido [41].

M. M. Philipon, a la luz de la experiencia ganada en la enseñanza de la mariología, idea un plan amplio: en la ciencia mariológica, la maternidad divina ocupa el mismo lugar central que en la cristología la unión hipostática; el tratado se divide en cuatro secciones principales, que distinguen, como en el tratado del misterio de Cristo, entre el orden del ser y el del obrar.

La primera parte es un estudio científico fundado en las causas. La divina maternidad de María, percibida frente al

[37] Ibid. p.124.

[38] *La maternité spirituelle de Marie et la pensée de Saint Thomas:* Bulletin de la Société Française d'Études Mariales 1 (1935) 105-114.

[39] *Que penser des essais modernes de réalization d'un traité de mariologie?*, en *Journées Sacerdotales Mariales* (Dinant 1952) p.102.

horizonte de la encarnación redentora; es el tema constante; la naturaleza esencial de la divina maternidad y su relación al orden hipostático debe ser determinada. Es preciso deducir las consecuencias de la maternidad divina, que son: *a)* con relación a Dios, relaciones especiales respecto a la Santísima Trinidad; *b)* por lo que respecta a Cristo, la asociación de María a Cristo como nueva Eva, corredentora del mundo; *c)* en relación con la humanidad, la maternidad espiritual; *d)* en sí misma, la plenitud de gracia y todos los privilegios personales de María. Concluye la primera parte con un estudio de María como Mediadora universal, que resume todo el misterio, así como el nombre de «Mediador» resume todo el misterio de Cristo.

En la segunda parte se investigan los grandes actos de mediación en la vida de María. A la mención de las profecías del Antiguo Testamento que se refieren a María, sigue la consideración de los actos de la Madre de Dios en favor de la humanidad: su cooperación en la encarnación, su compasión corredentora al pie de la cruz y su actividad mediadora en el cielo. Como conclusión general se estudia el culto a María, que comprende el culto de hiperdulía y las devociones marianas que practica la Iglesia [42].

La elaboración de un tratado de mariología que sea en verdad orgánico, requiere un minucioso análisis de la divina maternidad de la Santísima Virgen y de las analogías con la maternidad humana para ilustrarlo; todo ello considerado con la riqueza de los elementos espirituales [43]. La divina maternidad, raíz de todas las prerrogativas sobrenaturales de María, explica perfectamente su colaboración en la obra de nuestra redención en la tierra y de nuestra santificación en el cielo, así también como su propia glorificación; es suficiente estudiar la maternidad divina para explicarse todos los dones de María, que son los principios que la capacitan para cumplir su misión [44].

Podrían evitarse los efectos destructores del plan de Bonnichon, que propone una fusión de la cristología y la mariología, así como también la artificialidad del «fresco» ideado por Thomas, que concibe la mariología paralela a la cristología, sin atacar en absoluto la estructura de la teología mariana. En

[42] M. M. Philipon, O. P., *The Mother of God* (Westminster, Md., 1953) p. 132.

[43] Ha sido hecho con notable acierto por M. J. Nicolas, O. P., *Le concept intégral de maternité divine:* Revue Thomiste 42 (1937) 58-93.230-272. Véase también...

realidad, la integridad de ambos tratados exigen que se preserve la unidad de cada uno como partes de la teología con derecho propio.

El lazo eterno que une a María con Cristo, y, por tanto, la mariología con la cristología, es la maternidad divina [45]. De un modo semejante, la maternidad divina tal como Dios la ve en su sabiduría infinita, no como la vemos nosotros, en abstracto, es la base de la unión permanente de María con su Hijo en vida, de su actividad mediadora en la tierra y en el cielo y de su eterna glorificación. A la cabeza de todas las creencias católicas acerca de María se levanta el hecho de que es la Madre de Jesús y, por tanto, la Madre de Dios. Su maternidad la compromete en el misterio de la encarnación, asociándola con Cristo en su misión y en su obra.

Para entender la divina maternidad debemos recordar que las criaturas se dividen en tres grandes órdenes, según su relación con Dios [46]. Si las criaturas son simplemente efectos de Dios hechos a su imagen y reunidos en un mundo ordenado a su semejanza, tenemos el orden de la naturaleza; si, además, están unidos a Dios por un conocimiento y un amor sobrenaturales, tenemos el orden de la gracia, que todas las criaturas espirituales son invitadas a compartir. Si una naturaleza creada asume una unión personal con Dios tenemos el orden hipostático, que ocupa el Verbo encarnado, y que atrae hacia sí a los órdenes de la naturaleza y de la gracia. María pertenece al orden hipostático porque es la Madre de Dios; no está sustancialmente unida a Dios, pero tiene con la segunda persona de la Trinidad una relación de afinidad real única [47]. Su divina maternidad la eleva por encima de todas las criaturas; ocupa el orden hipostático, como inseparable que es de su Hijo, junto a la naturaleza humana del Verbo, por encima del universo entero y del mundo de la gracia [48].

Ya que el orden de la gracia está enteramente orientado hacia el orden hipostático, que es su fundamento, su causa ejemplar y su fin, debe encontrar su cumbre y su plenitud en

[45] Desde toda la eternidad, la Madre de Dios está unida al Verbo encarnado *uno eodem decreto*, en uno y un mismo decreto de predestinación. Cf. Pío XII, *Munificentissimus Deus*: AAS 42 (1950) 768.

[46] Cf. M. J. Nicolas, O. P., *Essai de synthèse mariale*, en *Marie. Etudes sur la Sainte Vierge*, ed. H. du Manoir, S. I., vol.1 (París 1949) p.707-741. El trazado de la estructura interna de la mariología, que se intenta en las páginas siguientes, toma algunas de las ideas expresadas en este excelente artículo, que, a su vez, lo hace del estudio previo del teólogo dominico mencionado en la nota 43.

[47] Cf. Santo Tomás, *S. Th.* 3 q.27 a.4.

[48] Este [illegible]

aquellos que ocupan el orden hipostático, es decir, en el alma humana de Cristo y en el alma de su Madre. La persona más cercana a Cristo, fuente de la gracia, recibe la gracia de esa fuente en toda la plenitud: esta persona es su Madre, puesto que de ella recibió El su naturaleza humana; luego la Santísima Virgen es «la llena de gracia» [49]. La plenitud de gracia de María comprende a su vez su Inmaculada Concepción, su exención de pecado personal a lo largo de su vida y su total consagración a Dios sin reserva. Todos estos grandes dones han sido revelados y son perfectamente inteligibles a la luz de la maternidad divina.

Lo mismo podemos decir de la perpetua virginidad de María. En abstracto, se podría considerar su maternidad sin esta prerrogativa, mas en el orden físico se encuentra alguna repugnancia entre la maternidad y la virginidad [50]. Sin embargo, con la revelación ante nuestros ojos podemos fácilmente comprender por qué el seno de la Madre de Dios, fecundado por la acción del Espíritu Santo, debía conservar su virginidad intacta en el nacimiento de Cristo y para siempre [51].

El oficio de mediación de Nuestra Señora es también inteligible. Su maternidad divina la coloca en el orden hipostático; en estrecha proximidad a Dios, que emplea los seres más perfectos y más próximos a El como intermediarios suyos con los seres menos perfectos. Por consiguiente, la Madre de Dios, junto con Jesucristo hombre y en total dependencia de El, está llamada a participar en las obras de la misericordia divina. Y es más, María llevó a cabo una verdadera obra de mediación por el hecho mismo de haber sido hecha Madre de Dios, porque por su acción personal reunió dos extremos que habían sido separados, y para siempre, rebosante del mismo amor y deseo de servir que animó su alma en la encarnación, no pudo dejar de promover la unión entre Dios y el hombre; su mediación continuada no es más que una prolongación de su maternidad divina.

El carácter mediador de la maternidad de María se ha venido poniendo de relieve tradicionalmente con el antiguo tema de la nueva Eva. Por su obediencia, su *fiat* libremente pronunciado, dio acogida en sí misma a la encarnación de Aquel que es la fuente de la vida, y de esta manera dio vida al mundo. Cristo es el nuevo Adán, el nuevo primer hombre, en quien la humanidad recibe nuevo origen y nueva vida. La obediencia de Cristo nos salva, así como la desobediencia de Adán

nos perdió. María es la nueva Eva, la nueva primera mujer en esta reasunción del plan creador, en esta regeneración de la raza humana. Ella es la Madre de los nuevos vivientes a través de la íntima asociación con Aquel que es su cabeza.

La mujer fue creada para ser compañera del hombre, su asociada en la vida y muy particularmente en la transmisión de ésta; esto se cumple en la creación primera e igualmente en el plan regenerador de Dios Nuestro Señor. Dios se hace hombre y es el nuevo prototipo de la raza humana; por su maternidad, la mujer se asocia a El en la más íntima comunidad de vida. El hombre es Dios, la mujer es la Madre de Dios. Llamarla nueva Eva es llamarla su compañera. Es su socia en la divina vida de la gracia y en la propagación de esta misma vida divina.

Su asociación con Cristo es consecuencia de su maternidad divina. En realidad, una madre no es socia de su hijo durante la vida entera; ciertamente el hijo se independiza más y más de ella a medida que el tiempo pasa y él madura; él tiene su propio trabajo y su vida propia y encuentra su complemento en otra mujer. Pero la maternidad divina no es una maternidad corriente; el Verbo existía eternamente antes que María naciese; El la escogió por Madre suya y, al encarnar en ella, se unió a ella en un grado que no tiene equivalente en la maternidad ordinaria y que recuerda, aunque superándola incomparablemente, la unión que existe entre los esposos. Así, pues, la asociación de María a Cristo brota de la encarnación del Verbo en su seno, es decir, de su maternidad divina.

Al cooperar María a nuestra redención no hace sino poner en práctica esta asociación con su Hijo. La mediación de Cristo se realiza en tres tiempos: en la encarnación, en la redención, por la cual el Dios-Hombre consumó el acto sacrifical que reunió al hombre con Dios, y en la vida gloriosa, por la que Cristo comunica a los hombres uno a uno las gracias y dones que les ha merecido por su pasión y muerte. ¿Sería posible que la nueva Eva, asociada al nuevo Adán en la primera y tercera fase de nuestra redención, estuviera disociada de El en la segunda? Estaría esto en desacuerdo con la trabazón orgánica de las tres fases de la redención; María no participaría en la dispensación de las gracias si no hubiera tenido parte en su adquisición, y no la habría tenido si ella no hubiera sido la *Socia Christi* por su maternidad. No le bastaba darnos al

na, ella tenía que aceptar su muerte y ofrecerlo a Dios en sacrificio.

¿Qué más podíamos esperar? María es Madre perfecta, Madre total, pues El es su vida y fuera de El no tiene ella vida propia. Madre perfecta, existe enteramente para El; es ella la única madre del mundo que puede existir exclusivamente para su Hijo, porque El es el único Hijo del mundo que es Dios—su Hijo y su verdadero fin; el fin de su persona y de su actividad. La voluntad del Hijo es la de ella y, por tanto, ella coopera con El en todos los detalles de su vida y de su muerte: si sufre, ella se une a sus sufrimientos; si acepta voluntariamente la muerte, ella acepta que El muera; si desea sacrificarse en la cruz por la salvación de los hombres, ella está de acuerdo con el deseo del Hijo y con todo su corazón lo ofrece al Padre por la redención del mundo [52].

Asociada así a su Hijo en el acto del sacrificio redentor, se asocia María a El, una vez más, en el cielo para distribuir las gracias de salvación y santificación merecidas en el Calvario. Aquí también la acción principal pertenece a Cristo, y, totalmente de acuerdo con El y dependiendo de El, la Madre contribuye al nacimiento de los hijos de Dios y a su crecimiento en la vida de la gracia.

La victoria completa de Cristo sobre el pecado implica su total victoria sobre la muerte, pena del pecado, por su gloriosa resurrección. La contribución maternal de María a la victoria sobre el pecado explica y justifica su anticipada glorificación en cuerpo y alma por su asunción a los cielos. La relación entre la asunción y la maternidad divina es aún más directa. El sagrado cuerpo del Verbo encarnado no podía experimentar la corrupción de la tumba; ¿cómo podría, pues, permitir que el cuerpo que había formado el suyo y con el cual tendrá, en cuanto a su naturaleza humana, para siempre una relación de origen y dependencia, se convirtiera en polvo?

Finalmente, María es Madre universal: la razón de su existencia es ser Madre de Dios, del Dios-Hombre, Jesucristo; mas Jesucristo es la Cabeza a la cual se unirán muchos miembros, formando su Cuerpo místico, la Iglesia, y de los dos, Cabeza y Cuerpo, resultará una sola persona mística: el Cristo total. Luego la que ha dado a luz a la Cabeza no puede dejar de dar a luz a los miembros. Siendo Madre del Cristo histórico, abarca con su maternidad al Cristo total.

En la encarnación nos concibió espiritualmente, inaugu-

rando, con su acción maternal, la generación del Cristo místico; en el Calvario nos dio a luz espiritualmente, cooperando allí con su maternidad a nuestro renacer en Cristo y ganándonos, sometida a El, las gracias de incorporación a su Cuerpo. Su mediación en el cielo es maternal, no sólo por el amor que la anima, sino por el efecto que produce: el nacimiento sobrenatural del hombre y su crecimiento en la vida divina. Esta maternidad es la causa ejemplar y final de toda maternidad terrena, ya que la naturaleza se ordena a lo sobrenatural y todos los hombres nacen a fin de que renazcan mediante la incorporación al cuerpo del Hijo de María.

Construida sobre estas líneas, la síntesis mariológica indica las relaciones jerárquicas que existen entre todas las verdades posibles acerca de la Madre de Dios. La revelación es el principio y debe ser la luz que guíe hasta el final. Hay aquí abundancia de lógica, pero no es la lógica de la «teodicea», por la sencilla razón de que la teología no es filosofía. Es más bien la lógica de la revelación, la lógica del plan de Dios, ordenado por su infinita sabiduría a medida que se va desenvolviendo. Es la tarea propia del teólogo descubrir este plan y percibir todas las conexiones existentes entre las verdades comunicadas al hombre. Así como es su objetivo reproducir el conocimiento de la mente de Dios en la mente humana, y el esfuerzo para determinar el orden de los hechos en cuanto que son conocidos, deseados, revelados o revelables por Dios, con todas las implicaciones posibles de esos mismos hechos.

Después de estas consideraciones es fácil deducir el lugar que la mariología debe ocupar en el conjunto de la teología.

III. RELACION DE LA MARIOLOGIA CON EL RESTO DE LA TEOLOGIA

Nunca ha despreciado la teología el estudio de las relaciones que existen entre los diferentes misterios revelados y entre éstos y el último fin del hombre. Sin embargo, la doctrina decisiva del concilio Vaticano I sobre los procedimientos a seguir ha estimulado la investigación teológica, guiándola en la recta dirección. La reflexión sobre las relaciones de unos misterios con otros ha dado origen a intuiciones relativas a todos los aspectos de la verdad revelada, mientras que la consideración de las conexiones de cada misterio con el destino final del hombre ha capacitado a los teólogos para llegar a entender

Ningún tratado de teología puede levantarse independientemente sobre sus propios cimientos, ya que un aislamiento tal falsearía las perspectivas de los diferentes tratados. El trabajo científico y el método didáctico exigen divisiones en el trabajo, pero un espíritu divisionista que desembocara en un sistema inflexible es un mal que a toda costa se habría de evitar. Una síntesis mariológica no puede tener ni siquiera apariencias de autonomía; cada capítulo debe mostrar las relaciones vitales que tal tratado mantiene con el conjunto de la teología. La fidelidad al vasto y armonioso designio de la sabiduría divina exige que la mariología se integre dentro del misterio cristiano en su totalidad.

Apareció una tendencia hacia la autonomía en la evolución mariológica durante los siglos mismos que contemplaron la decadencia de toda la teología al eclipsarse el escolasticismo. Santo Tomás, que había introducido a la Santísima Virgen en su *Summa* en relación con la encarnación de su Hijo, planteó y resolvió muchas cuestiones importantes sobre María sin darle el completo desarrollo que más tarde habrían de recibir. La síntesis que compuso de mano maestra Aquino era un conjunto y no un conglomerado de tratados. Los seguidores de Santo Tomás tuvieron buen cuidado de referir sus propios tratados a las diferentes partes de la *Summa*, de la cual aquéllos eran comentarios. Consideraban la mariología en función de la cristología e insistían en mantener unidos a la Madre y al Hijo, a quienes Dios mismo había unido. Para Santo Tomás, la teología de María era una especie de capítulo dentro de la teología de Cristo; para sus discípulos, la sección *De Beata Maria Virgine* fue considerada como un añadido a la división más extensa *De Christo* [53].

En el más riguroso sentido de la palabra, la mariología es producto del renacimiento del escolasticismo en el siglo XVI. Los grandes teólogos de aquella era fueron los primeros en componer tratados especiales sobre la Santísima Virgen y su papel en la redención. Ya en el siglo XVII empezó a surgir la división entre la mariología y el resto de la teología, que gradualmente fue ahondando; los mariólogos sentían el deseo de añadir nuevas joyas a la corona de Nuestra Señora y tendían a veces a exaltarla sin ninguna referencia al conjunto de la teología total. Mucho hizo para detener tal movimiento Scheeben, aunque su influencia inicial fue insignificante. A fines del siglo XIX, el tratado de mariología había conquistado su posición

determinada, inmediatamente después del tratado de la encarnación y la redención. Los años anteriores a la segunda guerra mundial fueron testigos del surgir de un nuevo ímpetu que aún no ha perdido su vigor. Los mariólogos contemporáneos se esfuerzan en su programa por conseguir una mariología altamente científica y están superando todos los esfuerzos anteriores y mostrando señales de un sano progreso. Muy alentador es el decidido empeño de integrar la mariología en la síntesis teológica general para poner de relieve todas sus relaciones con cada una de las facetas de la verdad teológica. La idea de una mariología «independiente», pierde afortunadamente, terreno.

La mariología ocupa un lugar tan necesario en el plan divino de la salvación, que sin ella la teología quedaría incompleta y, por tanto, defectuosa. El misterio de Cristo es inseparable de la Santísima Virgen, en quien se realizó la encarnación. Si queremos conocer a Jesús, debemos conocer quién es su Padre, pero también es preciso saber quién es su Madre. No entenderemos suficientemente la obra de la redención a menos que nos percatemos bien del modo especial con que María fue redimida y de la particular actividad que le fue asignada en la redención del resto de la humanidad. No podremos percibir la magnitud del amor que Dios nos tiene, a menos que apreciemos la exquisita bondad que le movió a darnos su propia Madre por Madre nuestra. No entenderemos el poder edificante de la gracia de Cristo hasta que miremos a la llena de gracia.

Es indudable que el conocimiento de María lleva al conocimiento de Dios. Y es éste precisamente el objeto del estudio teológico: conocer a Dios tan plena y profundamente como sea posible, valiéndonos de la contemplación, de lo que nos ha revelado sobre sí mismo y sobre su obra creadora, particularmente respecto a las criaturas que ha elevado a un orden sobrenatural. Cuanto más noble sea la criatura en este orden, como resultado del amor y la acción especial de Dios, tanto más reflejará las perfecciones divinas. Mas entre todas las puras criaturas ninguna ha sido tan favorecida con espléndidos dones de Dios, a ninguna se ha confiado tan importante misión para la ejecución de los designios de Dios como a María. Ella es única por sus dotes sobrenaturales, y de ahí su poder para darnos a conocer las perfecciones del Creador. Es la *Virgo singula* nunca igualada en el pasado y sin igual en el futuro.

to; la única que está ya en el cielo totalmente glorificada en cuerpo y alma por su asunción [54]. Por consiguiente, conocer a María es conocer a Dios, porque es ella la más grande y más hermosa de sus obras, sólo superada por la sagrada humanidad del Salvador. Ella es la Reina del universo, la mujer ideal, así como Cristo es el hombre ideal, la plenísima realización de la idea del mismo Dios acerca de un ser humano perfecto. En ella se revela la misma Trinidad de las divinas personas en cuanto que es la Esposa del Espíritu Santo, la Madre del Hijo y la Hija del Padre por adopción y por verdadera afinidad.

Es fácil evitar cualquier peligro que aún permanezca de que la mariología, cultivada por especialistas, tienda a convertirse en un tratado «independiente», aislado del resto de la teología. Prueba de ello es actualmente la eficacia, en este sentido, del estudio de la mariología a la luz de la eclesiología [55]. Los dos grandes tratados teológicos de los tiempos modernos, la mariología y el tratado de Iglesia, se examinan, comparando sus relaciones mutuas, con todo detalle y tratando de unirlos entre sí. María y la Iglesia son Madres ambas de los hombres; la Madre de Cristo es la Madre del Cuerpo místico de Cristo [56]. Cristo, María y la Iglesia obran nuestra salvación; así como la mariología no puede ser independiente de la cristología, así ambas deben relacionarse con la eclesiología.

Otra disciplina teológica claramente iluminada por la mariología es el tratado de las postrimerías. La asunción de la Santísima Virgen al cielo es un poderoso testimonio de las verdades escatológicas. La venida del Mesías inauguró los últimos tiempos de la historia del mundo; muchos siglos, tal vez cientos y miles de ellos, habrán aún de correr; tal vez estemos aún en los tiempos primitivos de la era cristiana, pero el reino de los cielos está cerca. La última fase terrena se abrió con la exaltación corporal de la Madre de Dios; con ella comenzó el ascenso del género humano a los cielos.

La importancia de la mariología dentro del organismo de la teología que hemos ido indicando con estos pocos ejemplos, se mide principalmente por el lugar que la persona de la Santísima Virgen y su cooperación con Cristo ocupan en la economía de la salvación. Ella permanece junto a la Iglesia, pero más cerca aún de Cristo, porque el misterio de María se explica en el mismo Cristo, Verbo encarnado, más bien que en la

[54] Cf. J. Lebon, en *Journées Sacerdotales Mariales* p.25.

[55] Véase el artículo sobre María y la Iglesia en este volumen. La literatura sobre esta fase de la mariología y la eclesiología es ya numerosa y aumenta rápidamente.

Iglesia, Cuerpo místico de Cristo. Su relación maternal con la Iglesia se deriva de su relación maternal con Cristo, y su colaboración en la génesis y en el crecimiento de la Iglesia es consecuencia de su colaboración con Cristo en la redención de la humanidad. Por esto es inaceptable la teoría propuesta por C. Journet cuando escribe: «La mariología es parte de la eclesiología, la parte de la eclesiología que estudia a la Iglesia en su aspecto más excelente» [57]. La mariología no es parte de la eclesiología, sino que es un tratado especial dentro de la teología y con derecho propio. Es más, aunque la mariología está ciertamente relacionada con la eclesiología, está mucho más íntimamente relacionada con la teología del Verbo encarnado.

No es incumbencia de los teólogos el crear el lugar que la mariología ocupa dentro de la teología; su tarea es investigar lo que Dios ha dado a conocer. Así como la teología es la ciencia de la revelación, la posición de la mariología dentro de la teología es la misma que la posición de María en la revelación. El lugar de María y, por tanto, de la mariología es el corazón del misterio de Dios, que se entrega a sí mismo en Cristo y en la continuación de Cristo, que es la Iglesia; ella habita en las profundidades de la cristología, que tiene su prolongación en la eclesiología [58].

Supuesto que el principio fundamental de la mariología es la maternidad divina [59], y supuestos los derechos de la mariología como parte especial de la teología, basados en la cooperación de la Santísima Virgen a la obra de la redención, el tratado de mariología debería ocupar el lugar más cercano al tratado de la encarnación y redención. Esto tendría la ventaja de resaltar la fuerza del hecho de que Dios, que pudo salvar al hombre por la causalidad directa de su omnipotencia, ha querido, sin embargo, emplear a la misma humanidad como instrumento de su obra salvadora. La humanidad, hundida en el pecado por la desastrosa decisión de sus primeros padres, había de ser el instrumento de su propia restauración. Dios Nuestro Señor, persiguiendo su plan, ideó a María como instrumento conjunto de nuestra redención, y le pidió su consentimiento para la encarnación, en nombre del género humano descendido de Adán [60]. Pertenece al Padre la iniciativa de nuestra salvación, pero el Padre lleva a cabo su obra por medio del Dios-Hombre, con la humanidad asumida como ins-

[57] *L'Église du Verbe Incarné* 2 (Bruges 1951) p.393.

[58] Cf. G. Philips, *Lugar de la mariología en la teología católica:* Estudios

trumento conjunto y con María como instrumento subordinado, íntimamente unido al instrumento principal[61]. Así pues, el lugar atribuido a María en la obra de la redención está plenamente en armonía con la enseñanza de Benedicto XV: «María sufrió grandemente con su Hijo paciente y moribundo y, estando ella casi a punto de morir, renunció tan generosamente a sus derechos de madre sobre Aquél por la salvación del hombre y lo inmoló, en cuanto estaba de su parte, para aplacar a la justicia divina; puede decirse correctamente que redimió al género humano junto con Cristo»[62].

María, Madre de Dios y de los hombres e inseparablemente unida a Cristo y su obra redentora, está situada en la cima misma de la Iglesia, que es el Cuerpo místico de Cristo. Ya los teólogos se aperciben más y más de que la mariología no logrará su pleno desarrollo a menos que sus relaciones con la encarnación redentora y con la eclesiología se entiendan claramente y se investiguen minuciosamente hasta descubrir todos los mutuos lazos existentes entre ellas. Según esto, el lugar adecuado de la mariología sería entre el tratado de la redención y el tratado de la Iglesia.

Los teólogos de nuestros tiempos están ansiosos de elaborar una mariología científica que tenga verdadera importancia y oficio propio dentro de la teología; se oponen vigorosamente a cualquier desviación hacia un aislamiento, que dejaría a la mariología en los límites solamente de la doctrina sagrada. Aún queda mucho que hacer, pero se han realizado progresos, y muchos quedan aún por realizar.

María es el modelo perfecto de los hijos de Dios, el ideal de la humanidad redimida. La redención ha sido totalmente victoriosa solamente en ella, porque sólo en ella pudo ejercer todo su poder la sangre del Salvador. Ella es la obra maestra del Redentor, el triunfo supremo de Cristo sobre las fuerzas del mal. Ella es nuestro triunfo también, porque la Virgen victoriosa, Madre de Dios, es también Madre de los hombres.

[61] Cf. E. Druwé, *Position et structure du traité mariale:* Bulletin de la Société Française d'Études Mariales 2 (1936) 30.
[62] Litt. apost. *Inter sodalicia:* AAS 10 (1918) 182.

PRINCIPIO FUNDAMENTAL DE LA MARIOLOGIA

POR CYRIL VOLLERT, S. I., S. T. D.

Si la mariología es parte de la ciencia de la teología, debe poseer un rasgo que es característico de toda ciencia. Debe organizar todos los datos de su objeto material según un principio de orden. Dicho en otras palabras, debe apoyarse en un principio fundamental que sea la base inconmovible de toda la mariología, asegurando la unidad y la cohesión de todos sus elementos. Además, si la mariología no es simplemente un apéndice a alguna rama de la teología, sino que es una disciplina teológica distinta por derecho propio, debe tener su propio principio fundamental que la distinga formalmente de las otras partes de la teología y que sea fuente de la unidad y promueva la organización de todas las verdades cognoscibles acerca de la Madre de Dios.

Aun cuando los teólogos concuerdan en que la mariología es teología científica, disienten, sin embargo, cuando se trata de la cuestión de su principio fundamental. El choque de opiniones pone de relieve un problema que conviene examinar. ¿Cuál es el principio básico de la mariología? Antes que podamos contestar a esta pregunta debemos hacernos otra. ¿Cuál es la naturaleza de un principio primario en teología?

I. NATURALEZA DEL PRINCIPIO TEOLOGICO

El principio primario de una ciencia está gobernado por la naturaleza de la ciencia; según las ciencias varíen, sus principios deben variar. La sagrada teología es una ciencia única en su especie; es la única que entre todas las ciencias recibe sus principios de una ciencia más alta que está más allá de los recursos naturales del entendimiento. Los principios de la teología solamente pueden conocerse por medio de la divina revelación.

Dios, Ser infinito, se conoce a sí mismo intuitivamente y conoce todos los demás seres en sí mismo y como participa-

miento que Dios tiene de sí mismo y de todos los seres se comunica a los hombres de una manera perfecta en la visión beatífica, y de una manera imperfecta por la fe sobrenatural. Pero la fe suspira y se afana por un conocimiento que sea menos imperfecto.

Esta tendencia hacia un mejor entendimiento de las verdades reveladas se opera a través de la actividad del creyente, respondiendo a la iniciativa de Dios; el creyente une su actividad al don de fe que ha recibido. Así nace una nueva especie de conocimiento que empieza en la fe y emprende una elaboción del contenido de la misma. La actividad es racional y discursiva y se desarrolla sobre todas la leyes procedimientos y facultades de la razón. Una total contemplación intelectual de las enseñanzas de la fe es la teología, y como es iluminada y desarrollada en la razón humana, toma la forma y obedece a las exigencias de todo conocimiento humano; dos de estas exigencias imperan especialmente en la teología: la necesidad de un orden y la necesidad de unidad entre los objetos del conocimiento.

Dios Nuestro Señor ha hecho todas las cosas con orden. Este orden, consecuencia del conocimiento creador de Dios pasa de Dios a todas sus obras y también a su Verbo, que nos comunica algún grado de su conocimiento. Puesto que la razón no puede renunciar a su necesidad de orden, tiene que descubrir el orden entre los objetos de un nuevo conocimiento inaugurado por la fe. Las verdades que nos han sido dadas para nuestra salvación deben organizarse, formando un cuerpo de conocimientos ordenados, en el cual lo que es primero en el orden de la comprensión se considera como base para todo lo demás, de manera que reproduzcamos el orden de la sabiduría creadora de Dios.

La segunda exigencia, compartida de manera semejante por la fe y la razón, es la necesidad de unidad entre los objetos de conocimiento. La razón busca unidad entre el conocimiento que obtiene de la observación y la demostración y las nuevas verdades que recibe de la fe. La enseñanza de la revelación se desenvuelve y se ilumina por todos los métodos a disposición de la razón humana y tiende a tomar una forma racional, discursiva y científica que es la teología.

La actividad más importante de la razón en este dominio es la de organizar los misterios revelados, formando un cuerpo coherente de doctrina; porque los misterios [illegible]

ralmente cognoscibles. La teología recibe su misma vida de la contemplación de tales conexiones y relaciones.

Entre estos misterios, algunos han sido revelados directamente y por su importancia misma, es decir, por la eminente importancia de su contenido: son los artículos de fe, a la vez principios de teología. Otros han sido revelados en función de los misterios principales a los cuales iluminan y realzan. Las verdades que constituyen el objeto primario de la fe se resumen en un doble misterio o economía: el misterio necesario del fin último, que comprende todo lo que contemplan los bienaventurados en la visión beatífica, y el misterio gratuito de los medios por los cuales es la humanidad rescatada para la vida eterna [1].

En la obra de la penetración intelectual de la organización de los misterios revelados, continuada por el estudio de las analogías que el conocimiento natural proporciona y por la contemplación de las relaciones entre unos y otros misterios y entre éstos y el último fin del hombre, el razonamiento puede tomar formas diferentes, que pueden reducirse a tres tipos: explicación de la verdad revelada, *rationes convenientiae* o percepciones de adecuación, y razonamiento deductivo teológico [2]. Sin embargo, no es lo más importante el deducir nuevas conclusiones teológicas, sino más bien el explicar las realidades de la fe, obtener una visión más profunda de ellas, discernir las relaciones jerárquicas y entenderlas en su función propia dentro del conjunto de la revelación. Se buscan las conclusiones no por sí mismas, sino para ayudarnos a una más perfecta inteligencia de las verdades de nuestra fe, cuya riqueza y poder ponen de relieve. Toda la actividad se dirige a la meta, señalada claramente por el concilio Vaticano I: que la razón, iluminada por la fe, pueda por el don de Dios adquirir un fecundo entendimiento de los misterios revelados [3].

Si el teólogo ha de llevar a cabo su tarea, debe descubrir un principio general que domine el conjunto de la teología o alguna de sus partes, como la mariología, y que permita la organización. La inteligencia busca la unidad; la tarea propia de la teología y su trabajo predilecto es reducir lo múltiple a la unidad de manera que todos los factores de la ciencia queden abarcados. No es la revelación una acumulación de ver-

[1] Cf. Santo Tomás, *S. Th.* 2-2 q.1 a.6 ad 1; a. 8; q.2 a.5,7; *Compendium theologiae* 1 c.2.

[2] Cf. M. J. Congar, O. P., *Théologie:* DTC 15,154-156. Según R. Garrigou-Lagrange, *Thomisme:* DTC 15,849-851, Santo Tomás, y con él la mayoría de los teólogos, cualesquiera que sean sus teorías sobre la naturaleza de la

dades dispares, sino la comunicación de Dios al hombre del Verbo que nos salvará. Un atento estudio de cada verdad revelada nos capacitará para entender más claramente la unidad interna del gran misterio. Tal investigación requiere un principio básico que regule la estructura de esta ciencia.

En general, un principio es una verdad primaria con la cual las otras verdades se conectan lógicamente en relación de subordinación y dependencia. El principio de la ciencia no es una fórmula amplia que incluya todas las verdades que la integran, un camafeo que condense toda la ciencia en miniatura, sino una verdad situada en el punto de partida. La verdad inicial que busca el teólogo es un principio de inteligibilidad, que derramará su luz sobre todas las enseñanzas presentadas por la tradición y que nos facultará para apreciar su unidad básica. El pensamiento teológico no procede exclusivamente de lo simple a lo múltiple; también se esfuerza en reunir muchas vistas parciales y reducirlas a la unidad original del conocimiento de Dios. No se pierde el movimiento sobre el horizonte, sino que cada uno de los descubrimientos vuelve enriquecido hacia el centro [4].

Para que una verdad sirva de principio primario o fundamental de un tratado de teología, debe cumplir ciertas condiciones; debe ser revelada, porque, en la teología, los principios son los artículos de la fe. Puesto que es revelada, es absolutamente cierta, como debe serlo el principio de cualquier ciencia, y, por tanto, debe impartir su propia firmeza y consistencia a todos los elementos de la ciencia. Además, debe ser teológicamente rica y fecunda, permitiendo la deducción de conclusiones teológicas y el ordenamiento de todos los factores de la ciencia en una organización lógica. Como denota el vocablo mismo, el principio debe tener una prioridad ontológica y también lógica; debe ser una realidad primaria suprema que exprese el orden básico del conocimiento de Dios y de sus planes sobre el universo. Por fin, el principio debe ser uno; si se destacan varios principios, uno deberá ser principio de otro, que será, por tanto, subordinado y, al serlo, no podrá ser primario, o serán coordinados e independientes, y habrá entonces distintas ciencias correspondientes a los principios independientes.

El problema de un principio primario en un tratado de teología no se puede decidir *a priori*, de acuerdo con las exigencias de un sistema preconcebido, sino que debe resolverse

a posteriori, después de minucioso examen de los datos revelados tal como nos lo entrega el magisterio con sus interpretaciones y directivas. No es la tarea investigar lo que Dios ha ordenado; una vez que poseamos los hechos, podremos tratar de descubrir las armonías del plan divino y conocer lo que es primario y lo que es subsiguiente. ¿Quiénes somos nosotros para dictar las acciones de Dios con nuestros silogismos? El teólogo debe, es verdad, emplear silogismos; es indispensable como instrumento de inteligencia el silogismo ilativo para deducir conclusiones, pero lo es más el silogismo explicativo. La fe es el principio de esta ciencia. Más aún, la fe es sólo un principio próximo, porque el último principio es el entendimiento de Dios, que imprime su sello a la teología [5].

Este es un problema básico en mariología. El principio primario domina toda la estructura de la mariología, le da consistencia, confiere orden a sus distintas secciones y activa la organización unificada de todo el tratado [6]. Sin él, la mariología no puede ser una ciencia verdadera, sino solamente una serie de cuestiones o tesis que se suceden sin cohesión lógica.

El principio primario no puede establecerse con independencia de la revelación. Hay pocos tratados tan condicionados por sus fuentes como la mariología. Lo que sabemos de María no es lo que nos pueda parecer más adecuado para ella, sino lo que Dios, en su sabiduría, ha ordenado y nos ha dado a conocer. Es verdad que la revelación no nos entrega directamente el principio, y perderíamos el tiempo si nos pusiéramos a examinar las Escrituras y los Santos Padres en busca de la solución de un problema formulado por teólogos modernos. Pero las fuentes especifican los diferentes oficios y funciones de la Santísima Virgen, indicando también el orden y subordinación que entre ellos existe. Dios le ha asignado una actividad determinada en la economía de la salvación y la ha enriquecido espléndidamente con todas las gracias y aptitudes necesarias para cumplirla.

El objeto material de la mariología está compuesto del conjunto de gracias, oficios y privilegios de que María fue investida. El principio supremo que tiene que iluminar y explicar todos estos elementos, impartiendo así la unidad y consistenci que eleve a la mariología al plano científico, debe expresar la misión primaria y fundamental de María en el mundo, su

[5] Cf. Santo Tomás, *In Boetium de Trinitate* q.2 a.2 ad 7: «Huius scientiae [illegible] minimum est intellectus divinus». *S. Th.* 1

esencia y la exacta razón de su existencia, así como el lugar preciso que ocupa en el programa de la Providencia divina. La mariología trata de muchos hechos ordenados por Dios libremente y que requieren la libre cooperación de María. Por consiguiente, el plan de Dios realizado en estos hechos debe ser estudiado examinando la revelación. Para descubrir este plan, es necesario descubrir la verdad suprema que organiza la cadena de acontecimientos, unifica sus eslabones y los ordena sistemáticamente. Cuando la inteligencia conoce el orden que ocupan todos los hechos en la mente de Dios, se satisface; ha logrado la ciencia, *cognitio rei in causis.*

No obstante, habiendo hallado el principio primario, no podemos por él solo deducir todo lo que es cognoscible acerca de María en forma de conclusiones que puedan ya prescindir de las fuentes. La tendencia de la teología es sondear las profundidades de la revelación con la esperanza de descubrir un oculto axioma del cual puedan derivarse, por procedimientos estrictamente racionales, todas las verdades acerca de la Santísima Virgen, como si los dogmas, tales como la Inmaculada Concepción y la Asunción, tuvieran que demostrarse por pura lógica; en este caso bastarían unos pocos silogismos bien construidos para producir una cadena de proposiciones primorosamente formuladas. Cuando un concepto clave no produce el resultado apetecido, los teólogos interesados presentan un segundo concepto suplementario; por ejemplo, la divina maternidad con la idea de la corredención; entonces rodean a estos dos conceptos básicos de unas cuantas normas subsidiarias que dirigirán el proceso de deducción, tales como principios de adecuación, trascendencia, eminencia y demás. Después de reducir dos o tres textos de Sagrada Escritura a la forma de teoremas geométricos, proceden trabajosamente a deducir una serie sin fin de conclusiones mariológicas. Si este método se llevara al último extremo, llegaría a prescindirse de toda ulterior investigación de la Escritura y la tradición, e incluso de las declaraciones del magisterio.

Quizá ningún mariólogo vaya tan lejos. Ciertamente ningún teólogo sería tan irreflexivo que pensara poder deducir todo el tratado del Verbo encarnado del prólogo del evangelio de San Juan o inferir todas las implicaciones del pecado original de unos pocos versículos de la epístola a los Romanos. Es parecida la situación en la mariología; lo que Dios Nuestro Señor nos ha dicho de su Madre es demasiado maravilloso para que

que metafísica piadosa y la mariología es algo más que lógica devota.

El mariólogo debe recoger cuidadosamente todos los datos que la revelación le da de la Santísima Virgen; debe investigar las Escrituras, los Santos Padres y la Tradición bajo la constante dirección del magisterio. Afinando su inteligencia de acuerdo con la mente de la Iglesia, podrá entonces contemplar los ricos tesoros que se extienden ante sus ojos. Descubrirá gradualmente el orden entre los hechos; comenzará a percibir algo del designio eterno de Dios y discernirá una gran verdad que ilumine todo el resto, un principio supremo de claridad y armonía, una clave de todos los hechos y acontecimientos que son ya revelados, ya producto de un raciocinio discursivo: son ganancias que se añaden al acervo primitivo que ambos iluminan y reflejan.

Las exageraciones sobre la eficacia del método deductivo en la mariología parecen ser la consecuencia de un concepto defectuoso de la teología. Algunos autores comparan la mariología con la teodicea, y buscan un principio que sea equivalente al *esse subsistens*, del cual pudieran derivar toda su ciencia por métodos rigurosamente racionales. Sería posible este procedimiento en teología natural, porque los atributos de Dios son propiedades esenciales que fluyen necesariamente de una fuente principal: el *esse* divino necesario; pero la mariología, por naturaleza, es diferente de toda ciencia metafísica que pueda desarrollarse con sola la razón. La metafísica se ocupa de consecuencias necesarias; gran parte de la teología, especialmente lo que se refiere a la economía de la salvación, discurre sobre consecuencias libres. En verdad, todas las verdades de la mariología son necesarias; no, sin embargo, por necesidad metafísica antecedente, sino por la necesidad que se desprende de la libre voluntad de Dios, que en su sabiduría ha dispuesto las cosas según esa voluntad, aunque pudiera haberlas organizado de otra manera. Solamente podemos conocer lo que Dios ha dispuesto libremente si El nos lo comunica; cada paso de nuestra ciencia tiene que ir iluminado por sus revelaciones.

La mariología es una disciplina teológica que está todavía en formación; es necesario para su progreso que cada propuesta elaborada sea sometida a un sano proceso crítico. Y esto es particularmente cierto de su principi fundamental, que es la clave del misterio de María.

II. CUAL ES EL PRINCIPIO FUNDAMENTAL DE LA MARIOLOGIA

Los teólogos están muy lejos de convenir en esta cuestión, y sus principales diferencias no son simples rebuscamientos verbales. Se observan tres tendencias en esta disputa: algunos mariólogos proponen un principio simple; otros, un solo principio compuesto, y otros sostienen que es imposible que toda la mariología descanse sobre un principio y abogan por que haya dos. Se explica la divergencia de opiniones por la razón principal de que los autores difieren en cuanto al concepto que tienen de la función ejercida por un principio primario en el tratado teológico.

Aquellos teólogos que equiparan la teología a la teodicea buscan en la mariología un principio supremo comparable al *ipsum esse* o aseidad, un principio del cual, a fuerza de rigurosa lógica, se puedan deducir todas las conclusiones. Si la maternidad divina no reúne estas exigencias, se vuelven entonces a la asociación a Cristo. Si ninguno de los dos principios es tal que todos los privilegios y funciones de María se eslabonen con ellos con necesidad metafísica, se intenta entonces combinar estas ideas en una síntesis o, juzgando que las ideas clave son distintas e irreductibles, defienden que toda la ciencia mariológica se apoya en dos principios independientes, a manera de dos columnas gigantescas [7].

Por otra parte, los autores que caen en la cuenta de que toda la revelación y, por ende, toda la teología se refiere al doble misterio de Dios, es decir, al misterio necesario de la vida trinitaria de Dios y al misterio gratuito de nuestra salvación por la encarnación redentora, y que, a la vez, observan que todos los otros artículos de la fe no son sino aplicaciones o explicaciones de estos dos artículos esenciales [8], colocan a la mariología en el segundo, es decir, en el misterio gratuito. Por tanto, buscan no una conexión metafísicamente necesaria entre el principio primario de mariología y sus conclusiones, sino la necesidad que se desprende de los libres decretos de Dios sobre la posición de María en la economía de la redención, que incluyen la libre cooperación de María, en cuanto era eternamente conocida y deseada por Dios. La mariología, como el resto de la teología, es una ciencia subordinada a la ciencia de Dios, y su propia necesidad es la necesidad de la ciencia

divina [9]. Según esto, la meta del teólogo no es discurrir a la manera del geómetra o el filósofo, sino descubrir, basándose en los datos revelados, el orden que existe en el plan libremente ideado por Dios. Rechazará de plano cualquier sugerencia de varios principios supremos e independientes como base de la mariología, y encontrará en una sola verdad básica de la revelación el principio de inteligibilidad, unidad, claridad y cohesión que importa a la mariología.

No es necesario repetir una clasificación completa de todas las opiniones; generalmente los mariólogos se contentan con aceptar la lista de G. M. Roschini [10]. Expondremos las principales proposiciones de mariólogos contemporáneos, incluyendo algunos que fueron omitidos por Roschini o que se han añadido después de su último libro.

A) Opiniones y críticas

1. La maternidad divina

La maternidad divina de la Santísima Virgen es considerada, bajo varios aspectos, como el principio primario de su ciencia por la mayoría de los mariólogos. El abad Blondiau presentaba muy hábilmente su punto de vista en 1921: en la base del edificio de la mariología, como verdadera piedra angular sobre la cual se apoya, mientras queda asegurada su cohesión y solidez, se encuentra esta verdad claramente contenida en la Escritura, afirmada por la Tradición y definida en Efeso: María es Madre de Dios. Todo el cristianismo descansa sobre este cimiento. ¿Podríamos desear a la mariología una base más sólida que aquella en la cual todo el cristianismo se apoya lógicamente? A esta primera verdad se añade otra, también contenida en la revelación: María es la nueva Eva, la Madre de los hombres, asociada al nuevo Adán, Cristo, en el orden de la reparación, así como Eva estuvo asociada a Adán en el desorden de la caída. La mariología entera fluye de estas dos verdades; sus aseveraciones son corolarios que se deducen de ellas y todos sus problemas están relacionados con lo que aquéllas contienen implícitamente. Sin embargo, la divina maternidad es la fuente de relación de la nueva Eva, ya que la

[9] Esta es la necesidad, adecuada a toda teología que depende del principio supremo del libre misterio de la salvación. Así Santo Tomás enseña que la resurrección de Cristo es necesariamente la causa de nuestra resurrección; sin embargo, en caso de que el Verbo nunca se hubiera encarnado, Dios podría haber ordenado nuestra resurrección de cualquier otro modo, si así hubiera querido. (*In primam epistolam ad Corinthios* c.15 lect.2.

maternidad espiritual de María, comprendida en su título de nueva Eva, depende de su maternidad física [11].

El aspecto de la maternidad divina considerado concretamente, que incluye la exposición de Blondiau, fue insistentemente repetido por J. M. Bover. Este expone que, supuesto que la razón primordial para la existencia de María es la maternidad, la idea germinal que origina las verdades mariológicas es el hecho de ser ella Madre del Redentor. Con todo, si ha de servir de principio fundamental, debe considerarse la maternidad divina no en un sentido abstracto, sino en el sentido concreto e histórico que muestran la Escritura y la Tradición. Así entendida, la divina maternidad contiene otro elemento: el principio de asociación a la obra redentora de Cristo; este principio de asociación reviste a la maternidad divina de su significado histórico y concreto y la convierte en el axioma completo de toda la mariología [12].

Hay también otros autores que se solidarizan con esta insistencia de Bover sobre el sentido concreto e histórico de la maternidad divina; entre ellos J. A. de Aldama se esfuerza por esclarecer la relación entre la maternidad de María respecto a Cristo y su maternidad respecto a los hombres. En el orden presente, la maternidad divina implica esencialmente la maternidad espiritual. El principio supremo de mariología es la maternidad divina o, si se prefiere otra fórmula, es el hecho de la maternidad de María para con el Redentor. La Santísima Virgen fue escogida para ser Madre del Redentor; su maternidad, como decretada por Dios, debe entenderse concreta e históricamente en relación con el mismo Redentor. De aquí que su elección a esta eminente dignidad comprende: *a)* su elección como Madre de Dios, pues el Redentor es Dios; *b)* su elección a una unión maternal con el Redentor como tal; luego la Madre de Dios debe ser asociada al Redentor maternalmente para la obra de la redención; *c)* su elección a la maternidad espiritual de los hombres, pues la redención es una nueva comunicación de vida divina, que resulta del hecho de que los hombres, incorporados a Cristo como verdaderos miembros, reciben de Dios la filiación adoptiva que fluye de la filiación natural de Cristo. De este modo, el oficio maternal de María, por el cual se ha dado una naturaleza humana al Hijo de Dios, implica nuestra incorporación a Cristo. Luego Ma-

[11] L. Blondiau, *Les fondements théologiques de la mariologie*, en *Mémoires et rapports du Congrès Marial tenu à Bruxelles, 8-11 septembre 1921* vol.1 (Bruxelles 1921) p.122-125.

ría, que fue hecha Madre de Dios para nuestra redención, es por el mismo hecho Madre del Cristo total, de la cabeza y de los miembros [13].

Así condensado, no resulta del todo claro el razonamiento. Otros autores lo han aclarado más. Elías de la Dolorosa afirma que todos los principios secundarios y las conclusiones de la mariología pueden reducirse a la maternidad divina, considerada plena y adecuadamente, en especial si el *terminus ad quem* se reconoce como el aspecto principal. Desde este punto de vista, María, considerada física y fisiológicamente, es Madre de Jesús-Hombre, mientras que, considerada teológicamente, es Madre de Jesús-Dios, y considerada moralmente es Madre de Jesús-Redentor. La maternidad moral podría llamarse soteriología, pues va totalmente dirigida a la salvación de la humanidad, y en su concepto integral abraza a Cristo Redentor y a la vez a los hombres redimidos, que por su solidaridad forman el Cuerpo místico en unión de Cristo, su cabeza. El punto de contacto entre María y Jesús como Dios y Jesús como Redentor es la maternidad física; mas la maternidad adecuada incluye las tres modalidades [14].

M. R. Gagnebet sostiene la necesidad de un solo principio primario de mariología; recuerda que, cuando Santo Tomás desarrolla su doctrina sobre el Verbo encarnado, emplea el único principio de la encarnación redentora. En esta fórmula de cualificación añade no un principio nuevo, sino una determinación necesaria para expresar la forma concreta según la cual el misterio de la unión hipostática se realiza. A lo largo del tratado de la encarnación, ya se trate de perfecciones, de defectos co-asumidos, de consecuencias de la unión hipostática o de misterios de la vida de Cristo, el principio es siempre este concepto integral de la encarnación redentora. Del mismo modo, si se considera la maternidad divina en su concepto integral de maternidad del Verbo encarnado redentor, se descubre que es éste el único primer principio de la mariología, al cual se une en función de consecuencias la asociación de María a la obra de la redención. La Madre ama a su Hijo con un amor que la gracia ha elevado y adaptado a la personalidad divina de su Hijo, a fin de prepararla a ella para su oficio en la obra sobrenatural de la redención. Este amor le hace experimentar en su corazón todas las alegrías y penas del Hijo y las asocia inseparablemente a todas las acciones de su vida, y más

[13] A. Arnaiz, S. I., *Mariología en Santo Tomás: Theologiae Summa* 2.ª ed.

que nada la capacita para compartir el acto cumbre hacia el cual tendían todos y cada uno de sus deseos y esfuerzos. Esta unión íntima de María con Cristo la constituye en íntima socia del Redentor [15].

M. M. Philipon delinea un paralelismo semejante entre la encarnación redentora, como principio de la cristología, y la maternidad divina corredentora, como principio de la mariología; en ambos casos, el principio no es más que uno. Santo Tomás, a lo largo de su cristología, apoya sus razonamientos en los principios de la unión hipostática y de la gracia capital. Pero, si observamos atentamente, veremos que el segundo fluye del primero a la manera de una propiedad; sólo el primero es principio fundamental. Todas las conclusiones de la cristología, incluso aquellas que se derivan de la gracia capital de Cristo, se resuelven, en último término, a la luz de la unión hipostática, que es esencialmente redentora según el plan actual de la Providencia, y Santo Tomás expresamente añade el segundo principio al primero en la *Summa* (3 q.7 a.13). La misma situación se observa en la mariología: la maternidad divina es el principio básico, pero a él deben añadirse otros principios secundarios para deducir las conclusiones mariológicas [16].

En un estudio reciente, J. Lebon resume una formulación del principio primario que hizo en obras anteriores. Si admitimos que la Santísima Virgen, por voluntad de Dios, es digna Madre del Redentor como tal, la mariología se esclarece, se ordena y se unifica perfectamente; todas sus proposiciones encuentran un centro donde converger y desde donde irradiar para presentar inteligiblemente la ejecución, la culminación y los resultados del plan divino.

Así expuesta la fórmula, se juzga no como una premisa de la cual se deducen conclusiones, sino como un principio de inteligibilidad, a la luz del cual podemos entender la extraordinaria predestinación de María, su concepción inmaculada, su santidad perfecta, su perpetua virginidad y su asunción a los cielos. Entenderemos también su misión corredentora, que se realizó en unión y subordinación a Jesús, ya que su maternidad le confería derechos verdaderos sobre la vida humana de su Hijo, a cuyos derechos ella renunció voluntariamente para ofrecerlo en sacrificio por la salvación de la humanidad. Podremos, finalmente, comprender que, a consecuencia de su mé-

rito redentor, María está asociada para siempre al Redentor en la distribución de las gracias de salvación [17].

Hay muchos otros teólogos contemporáneos que defienden que la maternidad divina es el principio básico de la mariología [18]. Sin embargo, esta opinión, tal como la exponen algunos de sus defensores, presenta ciertas dificultades, y contra ella se han levantado algunas objeciones.

Se apela a la autoridad para mudar el principio de la maternidad divina. Las primeras especulaciones en el campo de la mariología giraron alrededor del paralelismo Eva-María. Como Adán es el principio de la vida natural del hombre, incluso de Cristo, así Cristo es el principio sobrenatural de la vida de todos los hombres, incluyendo a Adán. La misma ley de paralelismo nos invita a considerar bajo qué título apareció Eva junto a Adán: no era su madre, sino su compañera y auxiliar. En razón de esta analogía deberíamos concluir que María fue primeramente predestinada como socia; debía ser la auxiliar de Cristo, una auxiliar semejante a El. Es ésta la razón que explica su existencia [19].

Es más, la maternidad divina no parece proporcionar normas que nos permitan decidir qué gracias y privilegios exige la dignidad de la Madre de Dios. ¿Decimos simplemente que un privilegio determinado nos parece conveniente para la Madre de Dios y que otro no le conviene? [20]. En verdad, aunque miráramos a la maternidad divina en el plano concreto e histórico en que ha sido realizada, de tal modo que tanto la maternidad divina de María como su asociación al Redentor se reconozca en ella, las dos ideas son formalmente distintas y no integran un principio único que pudiera ser el fundamento de la mariología [21]. La maternidad divina como tal no comprende la participación de María en la obra de la redención, porque no hay conexión intrínseca entre aquélla y la participación en esta obra [22]. Por lo tanto, debe considerarse concretamente como corredentora. Pero entonces el principio se con-

[17] J. Lebon, *L'élaboration d'un traité théologique de mariologie est-elle possible?*, en *Journées Sacerdotales Mariales* (Dinant 1952) p.15.

[18] Por ejemplo, F. M. Braun, O. P., *La Mère des fidèles* (París 1953) p.99. 115.181; E. M. Burke, C. S. P., *The Beginnings of a Scientific Mariology:* Marian Studies 1 (1950) 121; H. Lennerz, S. I., *Maria-Ecclesia:* Gregorianum 35 (1954) 93; M. Llamera, O. P., *La maternidad espiritual de María:* Estudios Marianos 3 (1944) 162; H. Rondet, S. I., *Introduction à l'étude de la théologie mariale* (París 1950) p.11.

[19] J. Fr. Bonnefoy, O. F. M., *La primauté absolue et universelle de N. S. Jesus-Christ et de la très-sainte Vierge:* Bulletin de la Société Française d'Études Mariales 4 (1939) 90.

[20] E. Druwé, S. I., *Position et structure du traité mariale:* Bulletin de la Société Française d'Études Mariales 2 (1936) 22.

vierte en compuesto o complejo y equivale a un doble principio, y ya no podemos hablar de un solo principio primario [23]. Prescindiendo de esta complicación, el principio de la maternidad del Redentor no es suficiente para contener en germen su misión total. Indica su asociación inicial a la obra de la salvación, puesto que ella dio a luz al Redentor, pero no expresa la continuación de tal asociación en la plenitud de la redención y de la distribución de todas las gracias [24]. El principio formulado de esta manera sugiere, a lo más, que María cooperó con el Redentor *de facto*, pero no se da la razón y falta la explicación de por qué fue María asociada a la obra de Cristo [25].

La principal objeción contra este considerar a la maternidad divina como principio primario de la mariología parece encontrarse en el hecho de que no sea aquélla origen de conclusiones necesarias. Según Bonnefoy, la maternidad, incluso la de María, pertenece al orden natural; por lo tanto, no exige gracia, ya que lo que es natural no puede exigir ni merecer gracia [26]. L. P. Everett concede que María tenga derecho al estado de gracia en el momento de la encarnación, y también el derecho a no perderlo; pero añade que no puede encontrarse un punto de contacto necesario entre su maternidad divina y sus otras prerrogativas: la concepción inmaculada, la virginidad perpetua y el oficio de Corredentora no eran necesarios [27], sino simplemente convenientes. Ya que no pueden deducirse todas las condiciones mariológicas, tales como la idea de la nueva Eva, de la maternidad divina, y ya que otras conclusiones son solamente convenientes, pero no necesarias, no puede aquélla ser principio supremo [28]. La doctrina de la maternidad divina no es lo suficientemente rica para que abarque todas las perfecciones y prerrogativas de María, de modo que puedan derivarse de ella como conclusiones lógicas, necesarias y definitivas. Luego la maternidad divina no puede ser el fundamento de la mariología [29].

Es clarísima la actitud de los teólogos que presentan tales objeciones: van en busca de un axioma que contenga en germen toda la mariología; de un principio del cual puedan deducirse, con la necesidad metafísica de una demostración ri-

[23] Roschini, *La Madonna secondo la fede e la teologia* vol.1 (Roma 1953) p.112.
[24] Roschini, l.c.; *Compendium Mariologiae* p.8; Connell, l.c.
[25] J. Bittremieux, en Ephemerides Theologicae Lovanienses 12 (1935) 608.
[26] A.c., p.93.
[27] L. P. Everett, C. SS. R., *The Nexus Between Mary's Co-redemptive Role and her Other Prerogatives:* Marian Studies 2 (1951) 140-17[illegible]

gurosamente lógica, todas las conclusiones de la ciencia; su método es semejante al de aquel filósofo que quisiera deducir toda la teología natural del *ipsum esse* de Dios.

2. La misión de la corredención

Muy bien trabadas van las razones que proponen aquellos teólogos partidarios de la opinión de que el principio básico de la mariología es la misión corredentora y la función de nueva Eva de María. S. Alameda, entre ellos, estudia a los Santos Padres para iluminar el problema [30]. Reconoce que los Padres no hablan explícitamente de un principio primario del modo como hablan sobre esta cuestión los teólogos más modernos; pero sostiene que aquéllos son suficientemente explícitos en sus discusiones acerca de las relaciones entre los diversos oficios de la Santísima Virgen.

Entresacando textos de San Justino, San Ireneo, Tertuliano, San Efrén y algunos otros escritores eclesiásticos hasta San Bernardo, y sometiéndolos a un minucioso examen, llega Alameda a la convicción de que poseemos testimonios suficientes para demostrar que la misión corredentora de María es la idea fundamental de la mariología: la Santísima Virgen intervino en nuestra redención del mismo modo que Eva intervino en nuestra ruina [31].

Así expresado, este principio no es idéntico al principio de la asociación general de María a Cristo. Alameda no niega el hecho de tal asociación; solamente se opone a los errores e inexactitudes sobre el asunto. La razón principal que opone a que la asociación universal de María a todos los misterios y obras de Cristo sea considerada como principio primario, es que no haya sido revelada. Parece originarse esta opinión en un deseo de crear un sistema fácil de mariología, el sistema de aplicar a la Santísima Virgen toda la soteriología cristológica con algunas atenuaciones. Cuanto hizo Cristo, María lo hizo también, aunque recibiendo de El la gracia; las gracias que Cristo poseyó, las poseyó María, aunque en grado menos eminente. El sistema es fácil, pero peligroso, pues debemos recordar que María es la *ancilla Domini*, muy inferior a Cristo [32].

Más correctamente expresado, el principio que se deriva de los Santos Padres es el oficio de co-reparadora en la Santísima Virgen, el cual, en lenguaje eclesiástico, encuentra adecuada expresión en la fórmula «María, segunda Eva». Es ver-

S. ALAMEDA, O. S. B., *El primer principio mariológico según los Padres:*

dadero este principio, y los Padres, ya desde los tiempos apostólicos, lo han empleado para afirmar que María intervino en la obra de reparación, así como Eva intervino en nuestra caída. Es también firmísimo, puesto que ha sido formalmente revelado, como insinúan los Santos Padres cuando comentan el Protoevangelio. Además, es supremo, porque expresa la idea dominante en el plan de Dios, el fin hacia el cual todas las gracias, oficios y privilegios de María van ordenados. A consecuencia de este oficio de segunda Eva, María fue hecha Madre del Salvador. Y siguen otras consecuencias, entre ellas la virginidad de María, pues sólo como virgen consagrada con voto de virginidad pudo merecer ser escogida para Madre del Salvador; su santidad, que la capacitó para derrotar a la serpiente, y su inmunidad de todo pecado, tanto original como personal; el título de Madre de los hombres, el oficio de Mediadora universal de las gracias, la asunción, la realeza y el culto de hiperdulía que se le debe, todo en María son consecuencias de su misión corredentora.

Por fin, el principio de la corredención de la Santísima Virgen expresa una sola idea, un hecho único: el de su intervención en la obra de nuestra reparación. Es, al mismo tiempo, tan fecundo que él solo contiene todas las verdades mariológicas, teniendo, además, la ventaja de ser una fórmula consagrada por los Santos Padres y por toda la Iglesia desde los albores del cristianismo [33]. Según esto, opina Alameda que la misión corredentora debería considerarse como principio primario de la mariología, ya que garantiza la unidad y la consistencia de esta ciencia tanto o más que los principios propuestos por los teólogos modernos.

Es tal vez L. P. Everett el más hábil expositor de esta opinión [34]; reconoce que la revelación no enseña ningún principio fundamental simple de mariología, puesto que los Evangelios nos muestran a la Santísima Virgen cumpliendo el oficio de Madre de Dios y el de Corredentora, mientras que los Santos Padres no tratan la cuestión explícitamente. Sin embargo, añade que, al desarrollar la ciencia mariológica, los teólogos tienen derecho a destacar un principio básico, simple, que preste orden científico y cohesión a su disciplina [35].

María fue elegida para desempeñar un doble oficio: ser Madre del Salvador y cooperar con su Hijo a la obra de la salvación. ¿Cuál de estos dos oficios es más básico? De la recta

[33] Ibid. p. 183s.
[34] L. P. Everett, C. SS. R., *The Nexus between Mary*

respuesta a esta pregunta se desprenderá el principio fundamental. En verdad puede llamarse principio a la maternidad divina, pero el nexo entre este principio y la mayoría de las prerrogativas corporales y espirituales de María es sólo un nexo de conveniencia [36]. El examen de otras alternativas nos llevaría a percibir conexiones absolutamente necesarias. Puesto que Dios escogió a María para ser Corredentora del género humano, debía investirla de las prerrogativas que tal misión exigía. Supuesto que su victoria sobre Satanás debía ser completa, debía ser concebida inmaculada y verse libre de la más leve mancha de pecado personal. Además, como asociada a Cristo Mediador en la obra de la redención, debía ser preservada de las consecuencias del pecado y, por ende, sojuzgar a la concupiscencia y a la muerte, mostrándose estas victorias, respectivamente, en su maternidad virginal y en su anticipada resurrección. Finalmente, en razón de su asociación a Cristo en la adquisición de la gracia, mereció el riguroso derecho al título de Reina de los hombres y Dispensadora de todas las gracias [37].

La misión de Corredentora debiera ser aceptada como principio fundamental de la mariología sobre la base de esta conexión de causa necesaria entre la corredención y las demás prerrogativas. Si priváramos a María de alguna de sus singulares prerrogativas, dejaría de ser Corredentora del linaje humano; pues aun cuando sea la maternidad divina la razón de poseer María tan excelentes prerrogativas, sin embargo, la causa de tales prerrogativas no es la divina maternidad, sino la corredención [38].

Asegura J. Thomas, en un ensayo sobre la estructura de la mariología, que el estudio de la predestinación de María lleva a descubrir el verdadero principio que debería suplantar al principio que ordinariamente se propone (el de la maternidad divina, entendido en el sentido de que María es Madre de Dios Redentor en cuanto tal), y considera más esencial que la maternidad divina el principio de la unión necesaria de la Santísima Virgen a Cristo Mediador [39].

La asociación mediadora de María a Cristo, su *consortium mediativum*, es el principio que da unidad al tratado. Ella es la Comediadora con Cristo, porque es la Madre del Mediador en cuanto tal; ella es la socia de Cristo en todo cuanto El es y

[36] Ibid. p. 142.
[37] Ibid. p. 142-149.

hace, porque Dios así lo ha querido. Así como el hombre Jesucristo es el Mediador entre Dios y los hombres, así ella es la Mediadora junto al Mediador. Este es el principio determinante de toda la estructura interna de la mariología, la causa eficiente de su unidad y la norma de su progreso [40].

Pese a la evidencia patrística aducida por el P. Alameda y a la argumentación desarrollada por el P. Everett, la teoría que afirma encontrar el principio básico de la mariología en la doctrina de María, nueva Eva, asociada al nuevo Adán en la redención del mundo, no ha encontrado mucho eco entre los teólogos: J. Bittremieux la rechaza, basándose en que la Tradición, al considerar a la maternidad divina como el fundamento de la mariología, la excluye [41]. Según A. Luis, no existe argumento de peso que pueda aducirse en favor de la teoría que nos ocupa, y aun cuando la idea de la nueva Eva es la forma más antigua que da la Tradición a la labor de María en la obra de nuestra salvación, y fue ésta, tal vez, la primera prerrogativa, en el orden cronológico, que se impuso a la atención de los Santos Padres, no quiere esto decir que en el orden ontológico debiera preceder a la maternidad divina [42]. Los Santos Padres concedieron, sin duda, gran relieve—en opinión de G. Roschini—a la idea de María segunda Eva, pero rebasaríamos su pensamiento y sus palabras si afirmáramos que los Padres creían a la maternidad divina una consecuencia del oficio de segunda Eva o bien un medio de realizarlo; los Santos Padres no dicen ni pueden decir tal cosa; Alameda les hace afirmar mucho más de lo que en realidad afirman [43], y aun cuando aquéllos conocen esta relación entre Eva y María, es la Iglesia, más bien que María, quien encarna la nueva Eva de la tradición patrística [44].

Además, como observa Luis, al tratar del principio supremo de la mariología, no podemos prescindir de la maternidad divina, prerrogativa mariana la más sublime, y la maternidad divina no puede deducirse del principio de la asociación. Es verdad que podrían encontrarse razones de conveniencia para unir ambos privilegios en la misma persona, pero tales razones no bastan para fundar un sistema científico [45]. La misma dificultad se le presenta a F. J. Connell cuando pregunta: «¿Cómo y en qué manera comprende esta doctrina a la maternidad divina?» Aunque pudiera encontrarse alguna conexión, subor-

[40] Ibid. p.124.
[41] Cf. Ephemerides Theologicae Lovanienses 12 (1935) p.608.
[42] *Principio fundamental o primario*: Estudios Marianos 3 (1944) p.200
[43] *La M*

dinar la maternidad divina sería altamente incongruente [46]. Roschini está de acuerdo en que no es recto el relegar la maternidad divina a un plano secundario. Tampoco puede deducirse la maternidad divina del principio de *consortium*, porque Dios pudo conferir a María la cualidad de segunda Eva sin elevarla a la dignidad de Madre suya [47]. Si se entiende la asociación concretamente, en el sentido de que presupone la maternidad divina, es decir, que María es *socia* de Cristo porque es Madre de Dios, entonces la maternidad divina es previa a la idea de la nueva Eva y, por tanto, debería reconocerse como principio fundamental [48]. ¿Qué derecho tiene nadie a considerar a la maternidad divina dependiente del oficio de segunda Eva? Lo contrario sí es cierto: el oficio de segunda Eva depende de la maternidad divina [49].

3. Doble principio: Madre y Asociada

Algunos teólogos, insatisfechos con los principios hasta aquí descritos y desesperando de encontrar un único principio del cual toda la mariología pueda deducirse, opinan que deben aceptarse dos principios primarios; mientras otros, bastante concordes con los anteriores, niegan de palabra la existencia de dos principios aceptables, pero sostienen teorías que en realidad vienen a propugnar dos principios perfectamente diferenciables.

J. Bittremieux habla francamente de dos principios: la Santísima Virgen es Madre de Dios y es la Socia de su Hijo el Redentor. Hay una razón teórica que recomienda esta preferencia: la maternidad divina y la asociación al oficio del Redentor son principios distintos; es verdad que están conectados: la asociación presupone como fundamento la maternidad divina, y la maternidad es ordenada por Dios a la asociación; mas ser madre y ser asociada son cosas distintas. También existe una razón práctica en favor de esta teoría: puede así la mariología planearse sobre el modelo de la cristología. En general dividen los teólogos este tratado en dos partes, una de las cuales trata del Verbo encarnado, la persona de Cristo, y de la unión hipostática con todas sus consecuencias, mientras que la segunda trata del oficio redentor de Cristo. Así tendríamos un paralelo: a la manera que Cristo es Dios y es Redentor, así María es Madre de Dios y Socia del Redentor [50].

[46] *Toward a Systematic Treatment of Mariology:* Marian Studies 1 (1950) 60.
[47] *La Madonna secondo la fede e la teologia* p.113.
[48] Roschini, *Com[illegible]ium Mariologiae* p.7.

No puede negarse esta dualidad. La maternidad de María y su asociación a Cristo no se funden en un solo concepto. Sin embargo, es una dualidad coherente: es apropiado que la nueva Eva aparezca al lado del nuevo Adán y que los hombres tengan una Madre y Corredentora junto a Cristo Redentor [51]. Aunque estos dos oficios son desempeñados por una misma persona, no están necesariamente relacionados, ya que la asociación no puede reducirse a la maternidad divina. Luego son dos principios formalmente diferenciables.

En su obra sobre la mariología de San Alfonso María de Ligorio, nos presenta C. Dillenschneider estos dos principios: María es la digna Madre de Dios y María es la digna Socia de Cristo Mediador [52], a la vez que hace suya esta doctrina con gran entusiasmo. Sin embargo, estos dos principios no son sencillamente paralelos, sino que existe entre ellos una íntima conexión. La divina maternidad de Nuestra Señora y su mediación, o, de otro modo, su divina maternidad y su maternidad de gracia, son inseparables y se incluyen mutuamente; la primera se ordena a la segunda, y la segunda encuentra en la primera su fundamento ontológico. No obstante, no son reducibles a un único concepto: el oficio activo de Mediadora o nueva Eva no puede inferirse estrictamente del título de Madre de Dios; las dos ideas deben permanecer formalmente diferenciadas y no deben mezclarse en el razonamiento teológico [53].

Posteriormente, en una discusión sobre este tema, hacía notar el P. Dillenschneider que su fórmula predilecta es: una única realidad concreta (la Santísima Virgen) con dos principios formalmente distintos. Debe conservarse la unidad original, pero para razonar se necesitan los dos principios [54].

Después de comentar que tanto más sólida y armoniosa es una ciencia cuanto más perfectamente contenidas en su principio primario estén las verdades que la contienen, asegura A. Luis que la mariología, para constituir un verdadero tratado teológico, debe reunir las características de la verdadera ciencia. Además de ordenar su objeto material de modo sistemático, debemos fundarla en un principio del cual se deriven

[51] J. Bittremieux, en Ephemerides Theologicae Lovanienses 12 (1935) 609.
[52] *La Mariologie de St. Alphonse de Liguori* (Fribourg 1934) p.56.
[53] Ibid. p.58-61. La misma teoría es compartida por J. Keuppens, *Mariologiae compendium* (Antwerpiae 1938) p.12, y por G. Alastruey, *Mariología* (Valladolid 1934) vol.I p.3, y otros.
[54] Cf. Bulletin de la Société Française d'Études Mariales 2 (1936) 41. Este renombrado mariólogo modificó después sus puntos de vista en favor de la proposición de que el principio básico de una mariología orgánica es la maternidad divina y mesiánica de María en sus dimensiones personal, soteriológica y [illegible]

sus tesis por medio de impecable razonamiento lógico y en el cual convergan todas sus verdades. Lo mismo que en teodicea todos los autores admiten el *actus purus* o aseidad como principio básico, así en mariología es necesario asignar una nota, una cualidad, una perfección que sea el principio fundamental del cual todas las otras prerrogativas y excelencias de la Madre de Dios puedan deducirse, a la vez que encuentran en él unidad [55].

Mas notemos que ninguna de las actividades de la Santísima Virgen, como Madre de Dios y de los hombres, puede omitirse al formular este principio supremo. La misión de María es doble: investir de la naturaleza humana al Verbo y cooperar con El a restaurar al género humano [56]. Porque les proporciona la vida de la gracia, les ayuda a desarrollarla y los conserva en ella, la Madre de Dios es madre espiritual de los hombres; esta maternidad espiritual es tan importante para entender la misión salvadora de María, que bien podría reemplazar al principio de asociación para designar su actividad de Corredentora de la humanidad [57].

Así que el principio que buscamos debe contener la maternidad divina y la maternidad espiritual en el pleno sentido soteriológico de sus funciones. ¿Es sencillo o doble este principio? Luis opina que debe ser sencillo, pues su convicción de que la mariología es *una* ciencia le empuja a creer que, para ser *una*, estaría mejor gobernada por un solo principio; sin embargo, no alcanza a ver cómo es posible derivar toda la misión corredentora de María del concepto de la maternidad divina. No se le oculta que María, al dar a luz a Cristo, cabeza del Cuerpo místico, contribuyó a la fase inicial de nuestra regeneración, siendo así madre de los hombres de manera incipiente; pero no llega a percibir cómo aquella primera cooperación a la obra redentora lleve implícita su asociación a toda la obra de la redención [58], y sólo con dificultad se adhiere Luis a la teoría del doble principio básico, hasta tanto que se esclarezca el enlace entre las dos maternidades, de tal manera que se demuestre que la maternidad de gracia está formalmente incluida en la maternidad divina.

A fuerza de reflexionar sobre el problema, Roschini se ha sentido movido a renunciar a su antigua posición en favor de una nueva teoría; sin embargo, aquélla ejerció considerable

[57] A. Luis, C. SS. R., *Principio fundamental o primario:* Estudios Marianos 3 (1941) 188.

influencia, y por eso la examinamos aquí. Según la tesis que más tarde abandonó, ni la maternidad divina ni la asociación al Redentor podrían constituir el principio supremo de la mariología, por lo que hay que buscarlo en otra parte [59]. Si bien la idea de la maternidad divina es perfectamente distinta a la idea de la asociación, podrían las dos combinarse, formando un único principio supremo, que no sería simple, sino complejo; es decir, estas dos ideas distintas están tan íntimamente unidas que nos permiten hablar de un solo principio, ya que la coordinación y la conexión implican unidad, la cual es un término medio entre la dualidad y la simplicidad. Según esto, el principio primario (único aunque complejo) de la mariología debería formularse así: «María es la Madre de Dios y la Socia del Mediador». Todas las conclusiones mariológicas pueden inferirse de estas dos verdades, aptamente combinadas, aun equivaliendo a dos principios irreductibles [60]. Esta «opinión conciliadora» es, como el mismo Roschini confiesa, sustancialmente idéntica a la que enseña Bittremieux [61].

En favor de esta teoría se pronuncia A. Mouraux [62], apoyándose en los textos del Nuevo Testamento que describen el lugar y el papel de María en la economía de la salvación; estos textos nos descubren el principio de la mariología, y los resume Pío XII en la *Munificentissimus Deus*, diciendo: «Las Sagradas Escrituras nos muestran y ponen ante nuestros ojos a la graciosa Madre de Dios unida íntimamente a su divino Hijo y compartiendo siempre su misma suerte» [63]. Estas palabras del Santo Padre señalan precisamente el principio de la mariología que contiene dos ideas relacionadas, pero distintas: la maternidad de María en relación con el Redentor como tal, y la íntima asociación entre Jesús y María [64].

E. Druwé declara que el haber formulado este doble principio representa un verdadero progreso en la elaboración científica de la mariología. Los autores que se solidarizan con esta teoría hacen resaltar la fecundidad de cada uno de esos principios e insisten en la íntima relación existente entre las dos misiones de María. Sin embargo, no tienen más remedio que conceder que las dos ideas permanecen formalmente distintas y que no hay razonamiento riguroso posible que permita pasar de la una a la otra. Mas ¿quién negará que, en la mente divina,

[59] G. M. Roschini, O. S. M., *Mariologia* ed.1.ª vol.1 (Mediolani 1941) p.433; *Compendium Mariologiae* (Romae 1946) p.7.
[60] *Compendium Mariologiae* p.11.
[61] *Mariologia* ed. 1.ª vol.1 p.433.
[62] *Quelles sont les conditions de la valeur d'un traité théologique de mariologie?*, en *Journées Sacerdotales* [illegible]

la idea realizada en María exige una más alta unidad, en la cual se funden en perfecta síntesis los dos aspectos? [65] La «síntesis superior» que se deseaba la ha encontrado M. J. Scheeben, quien tal vez ha descubierto el verdadero principio de la mariología [66].

Siguiendo un sistema *sui generis* topó Scheeben con un filón patrístico que le hizo dar en el concepto de la maternidad esponsalicia, significando que María es a la vez Madre y Esposa de Cristo, a la manera que Eva fue entregada a Adán por esposa y ayuda. La maternidad divina es el privilegio central y básico al que todos los demás se unen como atributos subordinados y derivados [67]; pero el factor que distingue a la maternidad de María de todas las demás y que constituye su fisonomía especial [68] es la singular unión sobrenatural con la persona de su divino Hijo, la cual no se podría designar con nombre más adecuado que como un divino matrimonio en el más estricto sentido de la palabra: «María, en cuanto unida al Logos, es totalmente poseída por El; el Logos, por su parte, como infundido e implantado en ella, se le entrega y la toma como compañera y auxiliar en la más íntima, plena y duradera comunidad de vida» [69].

De este carácter personal materno-conyugal de la Santísima Virgen hace Scheeben la piedra angular de toda su mariología. María es la Madre de Cristo porque le dio a luz; es la Esposa de Cristo porque está a El unida con unión semejante a la de los esposos; su misma maternidad es desposorio por el libre consentimiento que otorgó María para ser Madre de Dios. Todas las verdades de la mariología se derivan, ya de la maternidad de María, ya de su desposorio con Cristo; pero ninguno de estos dos conceptos se puede deducir lógicamente del otro. Por eso Scheeben dirigió todos sus esfuerzos a encontrar una síntesis superior que comprendiera la maternidad y el matrimonio. Por fin, encontró esta síntesis en la fórmula «la maternidad-esponsalicia de María» [70].

[65] E. Druwé, S. I., *Position et structure du traité mariale:* Bulletin de la Société Française d'Etudes Mariales 2 (1936) 23.

[66] Ibid. p.29.

[67] M. J. Scheeben, *Handbuch der katholischen Dogmatik* 3 (Freiburg im Breisgau 1882) p.489.

[68] Sobre los puntos de vista de Scheeben concernientes al «carácter personal» de María, véase H. Mühlen, *Der «Personalcharakter» Mariens nach J. M. Scheeben: Zur Frage nach dem Grundprinzip der Mariologie:* Wissenschaft und Weisheit 17 (1954) 191-213. Apoyándose en Scheeben, el autor se pregunta si la mariología debería ser construida sobre el principio de la distinción entre naturaleza y persona, que es esencial a los dogmas de la Trinidad y Encarnación. Se inclina a una respuesta afirmativa.

[69] Scheeben, ibid. p.490.

[70] Quizá la mejor exposición de la doctrina de Scheeben sobre el principio

Estas ideas expuestas por Scheeben fueron reconstruidas por C. Feckes [71], quien demuestra, con la tradición en la mano, que en el principio fundamental de la mariología debe estar comprendida la maternidad divina, pero que ésta no basta. Ni aun la llamada «maternidad adecuada» es suficiente base para el papel de asociada de María. Si tomamos el título de «nueva Eva» como principio, sería incierto el camino para llegar a la conclusión de la maternidad divina; la solución está en combinar los dos conceptos en la fórmula maternidad-desposorio, en la que las dos ideas, aparentemente discordes, se unen en María por estar ya conectadas en una única idea divina [72]. La maternidad divina requiere el consentimiento de María; puesto que su consentimiento es libre, aparecen unidos los conceptos de Madre de Dios y de Asociada, y María es a la vez Madre y Esposa de Dios. La maternidad-desposorio es una sola idea: María es Madre, porque su primer servicio como Asociada fue su contribución maternal; y es Desposada, porque su servicio maternal tuvo el carácter de desposorio que le dio su *fiat* [73].

E. Dumé considera la teoría del doble principio como signo de progreso en la mariología; sin embargo, prefiere la fórmula de Scheeben, que envuelve algo más que una simple yuxtaposición de dos conceptos distintos, unidos solamente *de facto* en la realidad de la economía redentiva. La «maternidad-desposorio» es un concepto único, en el cual se unen intrínsecamente los aspectos formales de esposa y madre, integrando una realidad que es perfectamente única [74].

En realidad, la fórmula del doble principio ha provocado más ataques que aprobación, y pocos mariólogos coincidirían con las alabanzas tributadas por J. Coppens al echar una ojeada a la carrera teológica de Bittremieux: «Se trata aquí de la piedra angular de todo sistema... Si está bien tallada y bien colocada, el edificio se sostendrá con solidez... Bittremieux ha seguido una lógica impecable a fin de asegurar a cada una de las partes la necesaria firmeza» [75].

En efecto, la teoría de los dos principios, que consiste en combinar la maternidad divina con el principio de asociación, o con el de corredención, o con el de la maternidad espiritual, se suele juzgar inadmisible. Puesto que hay dos principios, queda destruida la unidad de la mariología; y no queda salvada

[71] *Das Fundamentalprinzip der Mar* : Scientia Sacra (Köln-Düsseldorf 1935) p.252-276.
[72] Ibid. p.268.
[73] Ibid. p.269.
[74] E. Dumé, S. I., *Position et structure du traité mariale*: Bulletin de la

la situación aunque se emplee la industria de unir dos principios en una sola fórmula compleja: la fórmula artificial no altera la realidad [76].

Elías de la Dolorosa rechaza la razón fundamental presentada a favor del dualismo: los autores que aceptan dos principios básicos para la mariología se extravían al comparar la mariología con la teodicea; buscan un principio del cual puedan deducirse todas las conclusiones de la ciencia con necesidad metafísica; analizan el concepto de maternidad y no aciertan a encontrar la corredención comprendida en aquél; las ideas de maternidad y corredención son ontológicamente distintas e independientes; luego la corredención no fluye de la divina maternidad; de ahí que esta última no puede ser por sí misma el principio supremo de la mariología y deba necesitar de la corredención como de principio complementario. Este razonamiento falso se funda en el error de que las dos ciencias son estructuralmente idénticas, mientras que son, en realidad, totalmente diversas. Debemos enfocar la poderosa luz de las Escrituras y de la tradición hacia la maternidad de María: si encontramos incluido el concepto de corredención en la maternidad, así iluminada por la luz de la revelación, fácilmente convendremos en que es el principio supremo de la mariología. La fuente de unión entre estos conceptos no es la naturaleza de la relación abstracta existente entre los conceptos de maternidad y corredención, sino la voluntad de Dios, que decide que su Madre sea su Asociada en la obra de la salvación. Según esto, aquellos que han defendido que la maternidad divina y la asociación de María a la redención son principios irreductibles, se han dejado seducir por un criterio erróneo sobre la naturaleza de la teología [77].

De manera semejante a otras ramas de la teología, la mariología debe poseer un principio simple y único, pues de otro modo no constituiría un solo tratado. El principio compuesto de Roschini no obvia esta dificultad, ya que, si uno de sus miembros no es reducible al otro, nos encontramos con dos principios, y si es reducible, tenemos un solo principio simple [78].

Aunque en sus escritos de primera hora no se oponía Roschini la teoría del doble principio, sí desaprobaba la doctrina que enseña Terrien en *La Mère de Dieu et la Mère des hommes*, y que más tarde resumió Luis, de que el principio

[77] S. Alameda, *El primer principio mariológico según los Padres:* Estudios Marianos 3 (1941) 181.

supremo está compuesto de la maternidad divina y de la maternidad espiritual de María. Contra esto argüía que el principio de asociación es más amplio que el de maternidad espiritual y debe, por tanto, preferírsele, ya que el principio básico debe ser el más universal. El concepto de asociación, dice, no se limita a la asociación de María a la regeneración sobrenatural del hombre (maternidad espiritual), sino que comprende su asociación a la reconciliación de los hombres (redención objetiva) y a la distribución de las gracias (redención subjetiva) [79].

Poco digno de elogio encuentra Roschini en la teoría de Scheeben de la «maternidad-desposorio»; la idea le sabe a novedad, no es conocida de los Santos Padres y parece ser invención de Scheeben. En realidad no significa más que la maternidad corredentiva, término más preciso teológicamente [80] y por el cual debería designársela. Mas aun así no queda suficientemente expresada la asociación de María al Redentor; sí lo está la asociación inicial, la realidad de que María dio a luz al Redentor, pero no se pone de relieve la continuidad de dicha asociación. Por lo tanto, debemos volver al principio complejo: «María es Madre y Asociada de Dios Redentor» [81].

Pero, en este caso, queda la teoría expuesta a todos los ataques lanzados contra las opiniones de Bittremieux y Dillenschneider. La idea de Scheeben no pasa de ser una mera unión de palabras [82] y no representa, por tanto, ningún avance de sustancia hacia la solución del problema [83]. Para entender la asociación íntima y amorosa de María a la obra de su Hijo no es necesario recurrir al oscuro concepto de la maternidad-desposorio, tan manejado por Scheeben y sus discípulos, ya que tal cooperación es una consecuencia manifiesta de la relación maternal de María con Jesucristo Redentor [84].

La afirmación de que María no sólo es Madre, sino también Esposa de Cristo, no tiene fundamento en la revelación: en ningún lugar de la Escritura se lee que María sea Esposa del Verbo; es exclusivamente su Madre, y esta unión entre Madre e Hijo supera la unión de los esposos. La Virgen María es en efecto asociada a Cristo en la redención, pero no como Esposa, sino como Madre, y su maternidad contiene en grado eminente

[79] Roschini, *Compendium Mariologiae* p.11.
[80] Ibid. p.9.
[81] Ibid. p.8.
[82] Charles Moeller, *Doctrinal aspects of Mariology:* Lumen Vitae 8

todo cuanto encierra la imagen bíblica de la esposa [85]. Tampoco los Santos Padres pueden servir de base a Scheeben: no enseñan, como a veces equivocadamente se cree, que la relación de María a Cristo sea como la de Eva a Adán; ellos establecieron una cierta relación entre Eva y María y tomaron la relación entre Cristo y Adán de los escritos de San Pablo; para los Padres, sin embargo, la nueva Eva, esposa del nuevo Adán, no es María, sino la Iglesia [86].

Así, pues, vemos que ni la Sagrada Escritura ni los Santos Padres identifican a la Madre de Dios con la Esposa de Dios: la combinación «maternidad-desposorio» es una invención de Scheeben, que mezcla el florido lenguaje metafórico de los Santos Padres con el vocabulario formalista y abstracto de los escolásticos e intenta encerrar las cualidades dispares de madre y esposa en un único e inconcebible concepto [87].

4. Madre del Cristo total o Madre universal

Es común denominador del pensamiento de los mariólogos que acaban por aceptar la teoría de los dos principios el estar persuadidos de que todas las prerrogativas y oficios de María no pueden deducirse rigurosamente del concepto de su maternidad divina o de su posición como segunda Eva. El P. García Garcés comparte esta actitud mental; sin embargo, prefiere una fórmula simple, al menos en apariencia, aun cuando contenga dos virtualidades que en la realidad se reducen a dos principios. Además, desea este autor sustituir la idea de la asociación de María a Cristo por la de su maternidad espiritual, que es más conocida y usada entre los escritores eclesiásticos y más fácil de entender [88]. No es difícil combinar la maternidad divina con la maternidad espiritual en un solo principio; poseemos una fórmula apta para expresar la maternidad de María sobre Cristo y sobre nosotros: «La Santísima Virgen es Madre del Cristo total». Revela este principio el querer de Dios, al asociar la maternidad física de María respecto a Cristo, cabeza del Cuerpo místico, a la maternidad espiritual respecto a los hombres, miembros místicos de Cristo. Pone también de relieve la característica especial de María: es Madre siempre y totalmente. Con ayuda de este principio po-

[85] F. M. Braun, O. P., *Marie et l'Eglise d'après l'Ecriture*: Bulletin de la Société Française d'Études Mariales 10 (1952) 15.

[86] Y. M. J. Congar, O. P., en Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques 31 (1951) 625 nota; Id., *Marie et l'Eglise dans la pensée patristique*: [illegible]

demos deducir todas las conclusiones relativas a la naturaleza, propiedades y ejercicio de su maternidad espiritual [89].

Poca estima había demostrado Roschini hacia esta opinión en anteriores escritos suyos. Sostenía que el concepto de *consortium* era más amplio que el de la maternidad espiritual, puesto que comprendía no sólo la cooperación a la regeneración espiritual de los hombres, sino también la asociación de María a Cristo en la reconciliación de la humanidad con Dios y en la distribución de las gracias [90]. Es más, se distinguen en esta proposición dos ideas o principios perfectamente diferenciables: el de la divina maternidad y el de la mediación universal, a lo cual se añade el inconveniente de estar ambos términos unidos vagamente por una oscura fórmula, que les presta la apariencia de formar un único principio [91].

La opinión de García Garcés, a pesar de todo, influyó en el pensamiento ulterior de Roschini, llevándole a adoptar una postura semejante; él mismo confiesa que anteriormente su posición había sido sustancialmente la misma que la de Bittremieux, ya que estaba convencido de que debían admitirse dos principios supremos e irreductibles: la divina maternidad, por una parte, y la asociación a la obra de la redención, por otra [92]; mas al publicar la segunda edición de su *Mariología* en 1947, había abandonado ya esta posición y andaba a la búsqueda de una fórmula que expresara el principio supremo de la augusta misión de María de manera más sencilla y universal. Tras madura reflexión, creyó haber encontrado el deseado principio: la maternidad universal de María: María es Madre de Cristo y de su Cuerpo místico, del Creador y de las criaturas; en suma, María es la Madre universal, principio que es uno formalmente, mas virtualmente complejo, puesto que la maternidad universal incluye a todos los seres: al Creador junto con sus criaturas [93].

Las aparentes antinomias que presenta la teoría de los dos principios desaparecen en virtud del concepto de la maternidad universal, que se reduce, en realidad, al simplicísimo concepto de maternidad; es, pues, un principio sencillo y único, base de todas las prerrogativas marianas que Dios concedió, ya como preparación, ya como consecuencia de la divina maternidad de María en relación con Cristo y de su espiritual maternidad con relación a los hombres. Así, pues, la misma me-

[89] Ibid. p.123.
[90] *Compendium Mariologicum*, p.11.

diación de María es consecuencia, más bien que origen, de su maternidad universal: María es mediadora porque es Madre, no viceversa; de ahí que la idea de la mediación universal, aun siendo diferente de la idea de la maternidad del Creador, no sea diferente de la idea general de la maternidad universal, es decir, de la maternidad del Creador y de las criaturas; de aquí que la idea de mediadora de los hombres coincida con la de madre de los mismos, y de aquí también que en la idea de la maternidad universal se encuentre el sencillo y supremo principio de toda la mariología [94].

Los partidarios de las citadas teorías se esfuerzan por reunir en un principio único la maternidad divina y la maternidad espiritual, y creen conseguirlo mediante la engañosa unidad de la fórmula Madre del Cristo total u otras semejantes; sin embargo, como observa Alameda, esa clase de fórmulas implica la consecución de dos fines, el ejercicio de dos oficios, el desempeño de dos misiones: el engendrar físicamente al Salvador y espiritualmente a los hombres; considerando que dichos fines, oficios y misiones son distintos, no pueden todos ellos disfrutar del honor de la primacía. Es verdad que el deseo de unificar los principios de la mariología y salvaguardar así su integridad ha producido la engañosa unidad de aquella fórmula, lo cual no hace menos válidas las objeciones surgidas en contra del doble principio [95].

Pero aún hay más: el sustituir la maternidad espiritual de María por la corredención representa un retroceso, ya que ésta está incluida en aquélla; María es nuestra madre espiritual porque por la corredención nos dio a luz espiritualmente.

La conversión de Roschini a su nueva opinión fue realmente desgraciada. Según ella, sostiene que la mediación universal y la realeza fluyen de la maternidad universal de María, cuando la verdad es que la realeza universal y la maternidad espiritual son en realidad consecuencias de su mediación universal [96].

Ha pretendido Roschini descubrir una fórmula que juntara las dos ideas esenciales de madre y asociada en un solo principio fundamental.

Su primera solución, el complejo «María es Madre de Dios y Asociada al Mediador», era un simple recurso, ya que las dos ideas, si bien correctas, no tienen cohesión; como también carece de ella la sencilla fórmula «María es Madre universal»,

es decir, Madre de Dios y Madre de los hombres, pese a su aspecto de una mayor unidad [97].

La crítica más acerada le viene de A. Luis, que está dispuesto a aceptar que la proposición «María es Madre del Cristo total» es, a primera vista, convincente, pero subrayando la importante desventaja de que el término «madre» tiene valor bien diferente según se aplique a la cabeza o a los miembros del Cristo total: María es Madre de Cristo según la naturaleza, pero es Madre de los hombres según la gracia. Este principio, pues, gira sobre un doble concepto de maternidad, y así es reductible a dos principios distintos [98]. Como se ve, dicha teoría no nos permite avanzar ni un paso hacia una solución satisfactoria del problema.

5. María, prototipo de la Iglesia

Las dificultades que implica la cuestión del principio fundamental de la mariología oscilan en su mayoría entre estos dos polos: María es Madre de Cristo, y María es Asociada de Cristo. Hay autores que intentan en vano superar la dualidad reduciendo el primer término al segundo o viceversa, mientras otros se resignan tímidamente a ella. Hay, por fin, quien propone una nueva solución: según Otto Semmelroth, aquellos dos principios no son, en realidad, más que aspectos diferentes de un tercero: el principio fundamental de la mariología es, en realidad, María como arquetipo o prototipo de la Iglesia.

La maternidad divina, aun calificada de nupcial, puede referirse a un principio mariológico fundamental. Podemos encontrarlo comparando los misterios marianos entre sí, viendo cómo se deducen unos de otros hasta llegar a uno final e irreductible: María, prototipo de la Iglesia, sería el principio en el que está basada la misma maternidad divina; Dios destinó a María para Madre suya a fin de que pudiera ser el arquetipo de la Iglesia [99].

A este mismo resultado, María prototipo de la Iglesia, llegamos si nos preguntamos cuál es entre todos los misterios marianos el que más íntimamente une a la Santísima Virgen con la economía de la salvación. El principio básico de la mariología debe ser aquel que, a la vez que preste unidad a dicha ciencia, le sirva de punto de enlace con toda la teología. Pues bien, la mariología tiene contenido teológico en tanto en cuanto existe una relación vital entre María y la obra de la re-

dención. No es el Cristo físico, histórico, lo que constituye el eje de la economía de la salvación, sino el Cristo total, es decir, Cristo con su Iglesia, la cual, como Esposa suya, comparte su obra, de El recibe sus frutos y a su vez los distribuye entre sus miembros. Por tanto, será el misterio fundamental de la mariología aquel que más íntimamente relacione a María con la Iglesia; esto se cumple en la relación María prototipo de la Iglesia, relación que la coloca en el centro mismo de la economía de la salvación, función esencial de la Iglesia, en cuanto intermediaria de la redención. Como prototipo de la Iglesia, María es la Iglesia en germen; de aquí que posea la plenitud de gracia de la Iglesia e imparta dicha gracia a la Iglesia mientras se desarrolla en el espacio y en el tiempo [100].

Este punto de vista es interesante, principalmente porque ofrece un nuevo sentido a la asociación de María al misterio de la redención. En efecto, la idea de María como prototipo de la Iglesia nos permite atribuirle una función corredentora, si no como la de Cristo, sí semejante a la de la Iglesia. El papel de la humanidad, representada por María como tipo, no es la cooperación activa, causal y eficiente a la obra de la redención, sino que se limita exclusivamente a la libre aceptación de la unión salvífica con Dios por medio de la gracia [101]. Pues bien, esta libre aceptación la realizó la Iglesia en la persona de María, en el momento mismo en que Jesucristo completaba su obra en el Calvario; así, pues, María tuvo una misión real en el orden objetivo de la redención; misión de aceptar, con causalidad puramente receptiva [102].

No ha sido, ciertamente, muy bien recibida esta tesis de Semmelroth. La idea de María prototipo de la Iglesia, si bien esclarece ciertos aspectos de la mariología, no puede, sin embargo, constituir su fundamento, porque no se deriva directamente de la Sagrada Escritura ni de los escritos patrísticos más antiguos. Máxime cuando el autor interpreta de manera poco convincente los pasajes que aduce en favor de su tesis [103]. La idea de María como tipo de la Iglesia se encuentra, sin duda, en algunos testimonios de la Tradición, pero no son tales que nos autoricen a considerarla como base y fundamento de toda la mariología.

[100] Ibid. p.39.
[101] Ibid. p.83.
[102] Esta opinión sobre la parte de María en nuestra redención será estudiada más profundamente en otro capítulo de este volumen: «María y la Iglesia». Surge una interesante pregunta: ¿Es el principio primario de Semmelroth la fuente

Esta teoría tiene el gran fallo de reducir la divina maternidad, fundamento principal, a la Iglesia, que es, en realidad, consecuencia de la maternidad de María [104]; yerra, por lo tanto, al subordinar la divina maternidad, revelada en la Sagrada Escritura, a la Iglesia, cuya noción debe siempre presuponer aquel dogma de María Madre de Cristo [105]. Ahonda la dificultad el hecho de que la conciencia cristiana del paralelismo existente entre María y la Iglesia es mucho menos clara que la maternidad divina. ¿Cómo podrá, pues, servir de principio? [106].

Semmelroth, ya desde el comienzo de su estudio, demuestra cómo el haberse basado en un doble principio: «Madre de Dios y nueva Eva», «Madre de Dios y Esposa del Verbo», etc., ha sido funesto para la mariología; lo malo es que el nuevo principio que él propone no aclara, en absoluto, la situación. En efecto, la relación de María y la Iglesia supone un término que sea común a ambas; ahora bien, ¿cuál será ese término sino la divina maternidad? De donde queda claro que la teoría de Semmelroth sigue dando a la mariología un doble fundamento: «María Madre de Dios y prototipo de la Iglesia» [107]. Valen contra él todas las objeciones hechas contra la tesis de Scheeben [108], de la cual ésta que comentamos es, en cierto sentido, deudora; el mismo Semmelroth confiesa que la «maternidad nupcial» de aquél expresa más o menos el misterio que él quiere expresar al hablar de María como prototipo de la Iglesia [109].

En cuanto a la consecuencia que Semmelroth deduce del principio del prototipo, de que el papel de María en la redención es puramente receptivo, cabe preguntar si esta presentación del concepto de corredención no destruye el concepto mismo: esta idea tan extravagante de la función corredentora de María apenas justifica las declaraciones de los papas, especialmente de San Pío X y de Benedicto XV [110].

6. Plenitud de gracia

De modo parecido a Semmelroth, Alois Müller es deudor de la inspiración de Scheeben. La teoría que propone es fruto de su libro *Ecclesia-Maria die Einheit Marias und die Kirche* (Freiburg in der Schweiz 1951). El libro es una encuesta sobre la naturaleza de María y la Iglesia en los Santos Padres. Müller resume así las principales conclusiones de su libro:

[104] R. Laurentin, *Marie et l'Église*: La Vie Spirituelle 86 (1952) p.299.
[105] C. Moeller, en Lumen Vitae 8 (1953) 248.
[106] G. Philips, en Marianum 15 (1953) 453.

1. El acto decisivo de María con relación a la salvación fue su maternidad de Cristo: sobre esto no difieren los Santos Padres. María contribuyó con su fe y su obediencia a Dios; por su fe concibió al Verbo de Dios en su seno virginal.

2. También la Iglesia fue designada desde el principio «Madre de Dios». Las verdades escriturísticas, Eva se realiza en la Iglesia y también en María, prepararon el camino para que se reconociera primero a la Iglesia y después a María, no sólo como Madre de Dios, sino como Esposa de Dios: la Iglesia es la virgen que concibió del Espíritu Santo, llegando así a ser Madre de Dios.

3. Los seguidores de Cristo, por el hecho de escuchar la palabra con fe, le conciben en su corazón; Cristo nace en ellos por el bautismo y la gracia santificante, y este nacimiento de Cristo en los corazones de los fieles y en la Iglesia es el coronamiento de la obra de la redención, es una divinización y santificación de la humanidad en Cristo, una unión con Dios semejante a la que la naturaleza humana de Cristo tiene con el Logos.

4. Por lo tanto, el principal misterio de María y el misterio esencial de la Iglesia coinciden; y es el desposorio con Dios por la gracia lo que lleva a la maternidad divina. Este misterio se realiza bajo las mismas condiciones en María que en los cristianos, es decir, mediante la fe, que abre el alma a la palabra de Dios, y mediante la unión, que se basa en la unión real de Cristo con el Cuerpo místico. De aquí que el misterio de la divina maternidad en la Iglesia no es un misterio especial, sino que es sencillamente el misterio general de la gracia, de la salvación del hombre [111].

La conclusión final de esta encuesta sobre la literatura patrística nos dice que «María es la perfecta (realización de la) Iglesia: el misterio esencial de la Iglesia es el misterio de María» [112], y el misterio de María es el misterio de la salvación humana, de la unión con Dios, concedida por Dios y recibida por la criatura.

Según la interpretación de Müller, ésta es doctrina que enseñaron los Santos Padres. Con todo, se origina aquí un problema. Al fondo de la cuestión nos encontramos manejando dos verdades. La primera es la identificación de Cristo con su Cuerpo místico; la segunda es que la Iglesia o los hombres, miembros de Cristo, pasan a ser madres de Cristo por medio

[111] Cf. M. Müller, Die Heilsbedeutung der Marienfrage (Divus Thomas (Frei-

del acto de fe, es decir, concibiendo al Verbo de Dios. También María concibió a Cristo por la fe en la palabra de Dios; por consiguiente, la divina maternidad de María y la recepción de la gracia en la Iglesia son una misma y única cosa. De donde el misterio de la Iglesia y el misterio de María son un único y mismo misterio: el misterio de la salvación humana, el misterio de la unión entre Dios y la criatura, unión dentro de la cual la criatura tiene la función de esposa y de madre. De este modo, María viene a ser la realización absoluta, universal y perfecta de la Iglesia, es decir, del plan salvífico de Dios [113].

Pero surge en este plan una pregunta: ¿Requiere esta enseñanza de los Santos Padres un nuevo principio fundamental de la mariología? Hasta ahora siempre se consideró la maternidad divina como principio básico y fundamental. Mas, según los descubrimientos de Müller, dicho principio es lisa y llanamente la gracia, que ha sido, sin embargo, considerada siempre como subordinada a la divina maternidad y con la cual María habría sido investida, en consecuencia, de tal dignidad. ¿Cómo, pues, relacionar ahora la santificación por la gracia y la maternidad divina? [114].

Al tratar de dar respuesta a esta dificultad, insiste Müller en que la divina maternidad nupcial de María es idéntica a la maternidad nupcial de la Iglesia, siendo aquélla la acabada plenitud de ésta. Podemos, pues, tomar como fundamento de la mariología el siguiente principio: María es (el arquetipo de la Iglesia) la perfección de la Iglesia. Está aquí considerada la Iglesia en su aspecto más general y primario de recepción nupcial de la gracia en Cristo; y así surge el principio fundamental de la mariología, que, antes que nadie, pronunció el ángel: María es la llena de gracia. Nos encontramos ahora en los cimientos y orígenes de toda la teología de la salvación: cuanto sabemos de la gracia y de la Iglesia encuentra su perfecta realización en María; cuanto sabemos de María encuentra su paralelo en la Iglesia y en la vida de la gracia [115].

Podemos ahora contestar a la pregunta: siendo así que María y la Iglesia son iguales en cuanto a su divina maternidad y que esta maternidad se apoya en la recepción de la gracia, nos vemos obligados a admitir que la maternidad física de María, con respecto a Cristo, es consecuencia inmediata—una especie de efecto formal—de su perfecta santificación por me-

[113] A. MÜLLER, *L'unité de l'Église et de la Sainte Vierge chez les Pères des V et VI siècles*: Bulletin de la Société [illegible]

dio de la gracia. No se le escapa a Müller que tal proposición será rechazada por todos los teólogos, que han interpretado siempre la plenitud de gracia de María como la primera y necesaria consecuencia de su predestinación a la divina maternidad, de la misma manera que la gracia creada de Cristo es la consecuencia de la unión hipostática [116].

Sin embargo, Müller considera su posición acertada, ya que existe solamente un plan de salvación, el cual consiste en unir la naturaleza humana a Dios en la persona del Hijo y divinizar a la humanidad por medio de la participación en Cristo; mas esta participación se cumple por la libre decisión del hombre, que se entrega a Dios como la esposa a su esposo, por medio de la fe y del sacramento del bautismo. Por medio de este acto de aceptación (receptor) semejante al de la esposa, el hombre concibe y da a luz a un miembro de Cristo, y puede así ser con toda exactitud llamado madre de Cristo; ahora bien, María concibió y dio a luz al cuerpo físico de Cristo por virtud de un acto semejante. Por lo tanto, este acto de María es comparado por los Santos Padres al acto de fe emitido por cada cristiano, y se compara al nacimiento del cuerpo material de Cristo el nacimiento del Cristo místico. Puesto que es la gracia santificante, juntamente con el carácter bautismal, lo que constituye al cristiano en madre de Cristo, también la gracia santificante producirá la divina maternidad de María.

Surge aquí automáticamente una nueva pregunta: La divina maternidad de María, causada por la gracia, ¿difiere solamente en grado y no en especie de la dignidad maternal de todo cristiano? A condición de que tuviera la misma cantidad de gracia que María, ¿vendría cualquier cristiano a ser literalmente madre de Dios? [117].

Siempre admitiendo que no poseemos aún una solución definitiva a esta dificultad, Müller presenta varias proposiciones que considera acertadamente orientadas. Sienta el principio de que toda gracia habitual es una participación maternal y esponsal en la encarnación, ya que, al recibir la gracia, el cristiano viene a ser madre de Cristo con relación al Cuerpo místico de Cristo, en un sentido parcial y limitado. Por lo tanto, la gracia perfecta es la participación materna-esponsal más perfecta posible de la encarnación, concretamente de la maternidad física con relación al Cuerpo físico de Cristo [118].

[116] Ibid. p. 393.
[117] Ibid. p. 395.
[118] H. Lennerz, *Maria-Ecclesia*: Gregoria-

Pasa luego a aplicar este principio al caso de María: gracia que la Santísima Virgen recibió en la gracia perfecta de la Iglesia realizada en toda su plenitud; es el universo de gracia que Dios ha querido dar a la humanidad; esta gracia ha constituido a María en Madre de Dios, haciéndole prestar a la obra de la redención de la humanidad una altísima colaboración femenina materno-esponsal. Todas las gracias son dadas por Dios, y producen su efecto particular cuando son aceptadas por el hombre; de donde todo hombre que recibe gracia, presta parcialmente una colaboración maternal femenina a la redención. María realizó esto universalmente.

El privilegio único e incomparable de María consiste en el hecho de que ella sola ha recibido la gracia total de la Iglesia; los demás recibimos sólo parte. Esta diferencia entre lo perfecto y lo imperfecto no cambia la especie, pero es más que una diferencia de grado; porque existe diferencia de grado entre los diferentes grados de lo imperfecto, mientras que lo perfecto está por encima de tales gradaciones. Según esto, la Iglesia entera ha recibido la gracia de ser Madre del Cristo total, de la Cabeza y del cuerpo; pero esta gracia suprema solamente se ha cumplido en un individuo, María, y así ella sola es literalmente la Madre de Dios [119].

Sostiene Müller que su hipótesis es defendible y que se apoya en la más antigua tradición; Dios ha establecido un solo plan de salvación y un solo orden de gracia; esta gracia está ordenada esencialmente a la maternidad divina, y ésta se realiza allí donde existe la gracia perfecta, es decir, en María. Según esto, «Madre de Dios» quiere decir sencillamente «llena de gracia». La idea «dotada de la plenitud de gracia» se encuentra en la base misma de la existencia de María; la maternidad divina es su fruto interno, su efecto formal [120]. Por lo tanto, el principio fundamental de la mariología es la plenitud de gracia de la Santísima Virgen.

Los críticos que han alabado la exposición patrística de Müller en su libro *Ecclesia-Maria*, desaprueban, sin embargo, los dos artículos que se adentran en el campo de la especulación teológica.

La apreciación hecha por H. Lennerz es una de las más justas. Considera fundamental en la teoría de Müller la identidad percibida por éste entre la gracia habitual y la maternidad divina, identidad que engendra una gran dificultad: la gracia habitual es un don creado que nos es infundido con la

justificación, por la cual el hombre se hace participante de la divina naturaleza y es hecho hijo adoptivo de Dios; esta gracia se dice ser una participación en la encarnación, por la cual el Verbo divino se hace hombre. Resulta difícil de comprender. Es verdad que en ambas, la encarnación de Dios y la justificación del hombre, existe una unión entre Dios y el hombre; pero estas dos uniones son esencialmente diversas; es más, son opuestas, pues si en la encarnación el hombre no es hecho Dios, sino que Dios se hace hombre, en la justificación ocurre exactamente lo contrario: el hombre «se hace Dios» [121].

La razón que se alega para decir que la gracia habitual es una participación de la encarnación es que, al recibir el cristiano la gracia, viene a ser, bien que con sentido limitado, madre de Cristo con relación al Cuerpo místico. Hasta aquí la teoría es aceptable, y cosas semejantes se encuentran en los Santos Padres; pero no tiene nada que ver con una participación en la encarnación: los miembros del Cuerpo místico de Cristo son engendrados en la Iglesia, pero el Verbo de Dios encarnado no es engendrado en la Iglesia; ciertamente la Iglesia es el Cuerpo místico de Cristo, pero la Iglesia no es Cristo, ni Cristo es la Iglesia. La Iglesia, Cuerpo místico de Cristo, es una sociedad visible fundada por Jesucristo, pero Cristo no es una sociedad visible fundada por Cristo, y así la Iglesia no es el Verbo encarnado. La Iglesia es la madre de los cristianos, pero no es la madre de Cristo. Por lo tanto, la maternidad de la Iglesia con relación a los miembros del Cuerpo místico de Cristo es totalmente diferente de la maternidad de Nuestra Señora con relación a Jesucristo; la teoría de Müller, pues, cae por su base.

¿Enseñan los Padres en realidad lo que Müller asegura que enseñan? No hay duda de que la primera «verdad» que cree Müller encontrar en los Padres despierta ya sospecha. Cristo es el Verbo divino encarnado, Hijo de la Virgen María; el Cuerpo místico es la Iglesia, una sociedad visible instituida por Jesucristo; la identidad entre ambos significaría que el Verbo divino encarnado es la sociedad visible, la Iglesia; esto no lo enseñaron los Santos Padres. De aquí que la «identidad» no puede entenderse en sentido estricto, sino en algún sentido más amplio, dejando intacta la diferencia entre Cristo y la Iglesia.

La segunda «verdad» es ésta: los hombres son los miembros de Cristo y llegan, consiguientemente, a ser madres de Cristo mediante un acto de fe; María concibió a Cristo mediante la

ternidad divina de María y la recepción de la gracia en la Iglesia son una misma cosa. Si se entiende el «formar miembros de Cristo ser madres de Cristo» por la gracia de la regeneración, no es verdad que a ésta se llegue mediante el acto de fe; ciertamente, se requiere un acto de fe en los adultos junto con otros actos, como disposición necesaria para la justificación, pero no se justifica ni se regenera el hombre por dicho acto de fe. La Santísima Virgen creyó lo que le decía el ángel, pero ciertamente no concibió a Cristo por un acto de fe. Por la generación de Cristo, Dios se hizo hombre; por la regeneración del cristiano, el hombre se hace hijo adoptivo de Dios. Lejos de ser idénticas, la generación de Cristo y la regeneración del cristiano son diametralmente opuestas [122].

Finalmente, posee la Iglesia la convicción firme de que la Virgen María fue adornada de incomparables privilegios de gracia precisamente porque iba a ser la Madre de Dios. La lectura de la *Ineffabilis Deus* o de las oraciones litúrgicas nos lo demuestran, y no hay teólogo mariano que enseñe lo contrario. En resumen, la inversión de términos que hace Müller al enseñar que la divina maternidad de María fue efecto de su plenitud de gracia es a todas luces inadmisible [123].

7. María, nuevo paraíso

En una «revista» sobre ensayos acerca de la literatura mariológica, escrita hace algunos años, recuerda Congar que la tradición tomista se ha mantenido en la opinión formal de que la maternidad debe tenerse como principio primario de la mariología. El cree, sin embargo, que ciertos excesos de piedad nos han llevado más allá de esta afirmación, la cual, dentro de sus límites convenientes, no nos autoriza a afirmar el papel de María en la economía de la salvación. Por muchos esfuerzos que se hagan para explicar la misión corredentora de María, aplicándole el paralelismo de la nueva Eva y el de prototipo de la Iglesia, la dificultad está en que los Padres reconocieron como nueva Eva, esposa del nuevo Adán, no a María, sino a la Iglesia. Según los Santos Padres, María es, más bien, el nuevo paraíso [124].

Charles Moeller ha recogido esta idea y la ha desarrollado en un artículo que acusa una cierta falta de precisión teológica. Se propone el autor desarrollar dos líneas de pensamiento Madre de Dios y Esposa del Verbo—que nacen de datos

[122] Ibid. p.92.
[123] Ibid. p.93

positivos. ¿Podrían esas dos líneas referirse a una tercera que abarcara a ambas, o deberemos dar la primacía a una de ellas y empeñarnos en asimilarle la otra? Esta tercera posible no puede ser la «maternidad nupcial» de Scheeben ni la *Urbild* o «nueva Eva» de Semmelroth; en efecto, estos aspectos de María son elementos muy interesantes de la mariología, pero la ciencia mariológica en su totalidad no podría basarse en ninguno de ellos. Hay una cuarta idea, que abarca aquellas tres sin que presente las desventajas de las mismas: la idea de María «nuevo paraíso», que Congar propone [125].

Dicha idea unifica la mariología: por su Inmaculada Concepción, María es el nuevo paraíso de Dios, la nueva creación; por su asunción representa María el paraíso escatológico, anticipado ya en ella; por su divina y virginal maternidad aparece María como el paraíso en que Dios es gozosamente recibido, el huerto cerrado en donde se realizan los desposorios de Dios con la humanidad en la encarnación de Cristo. El paraíso es criatura, pero, siéndolo, transparenta la divinidad que mora en él; María, nuevo paraíso, permanece en el orden de lo creado; mas como criatura perfecta, paraíso de Dios, cumple perfectamente el concepto de la creación, cooperando con la gracia de Dios a la obra de Dios [126].

Esta idea del nuevo paraíso entronca la mariología con la teología: con la cristología, ya que Cristo es el nuevo Adán de este paraíso reconquistado; con la eclesiología, porque la Iglesia es también un paraíso, la nueva Eva del nuevo jardín del Edén, la Jerusalén adornada como la desposada para su esposo; con la «pneumatología», puesto que así como el espíritu de Dios se movía sobre las aguas al principio de la creación, El mismo tomó parte misteriosamente en la maternidad virginal para la santificación de María y de la Iglesia; con la escatología, por fin, ya que el reino, que culminará en el paraíso de Dios [127], domina el horizonte histórico desde el Génesis hasta el Apocalipsis.

Moeller prefiere esta idea, porque en ella se mantiene en la misma línea y sin matiz de subordinación la maternidad y el desposorio; además respira espíritu patrístico.

No se ha registrado reacción de importancia contra la anterior teoría: Philips le concede que ha sabido evitar el asimilar las cualidades de la madre a las de la esposa en un solo y absurdo concepto, como es la «maternidad esponsalicia» de Scheeben. Y, en verdad, sí es patrística: la dificultad está en

que la «idea» de Moeller no es tal idea; es solamente una imagen [128]. Y, como tal, no puede considerarse como principio básico de la mariología.

8. Perfecta redención de María

Una de las teorías más recientes, propuesta por Karl Rahner, presupone esencialmente que María no cooperó de modo activo a la redención objetiva operada en el Calvario. La cooperación de María se limita al consentimiento que, otorgado por ella, hizo posible la redención, permitiendo que se realizara en ella y por ella para salvación de todos. Debe evitarse el término de *Coredemptrix*, porque sugiere la idea de que María cooperó a la redención en un plano y con una función solamente reservadas al único Mediador [129].

En el momento de la encarnación, María aceptó plenamente, en cuerpo (por fe) y alma, al Verbo de Dios, que se encarnaba para redimir a la humanidad, y, al hacerlo así, aceptaba ella para sí misma la misericordia de Dios en orden a su propia redención subjetiva. Mediante esto, se colocó decididamente del lado de los redimidos. Por la fe se entregó sin reservas, en cuerpo y alma, al don de la gracia encarnada del Padre; es, pues, el perfecto modelo de redención, el tipo y representante perfecto de la Iglesia.

Existen afirmaciones en la Sagrada Escritura (principalmente Génesis 3,15; el *fiat* y la plenitud de gracia, historiadas en San Lucas, y María al pie de la cruz, descrita por San Juan) que manifiestan claramente conocimiento de la persona de la Santísima Virgen y de su oficio en la historia de la salvación. Esto permite formular el principio fundamental de la mariología: María es aquella que, habiendo sido, por gracia, perfectamente redimida, realiza de manera única y representa perfectamente lo que la gracia de Dios obra en la humanidad y en la Iglesia [130].

Todas las diversas teorías acerca del principio básico del cual se derivan todos los privilegios y prerrogativas de la Santísima Virgen se reducen más o menos a la misma conclusión: María, por su divina maternidad, juega un papel decisivo y único en la historia de la salvación. La fórmula que se propone, «María es aquella que ha sido redimida de la manera más perfecta», no se opone a las demás teorías. Porque ser re-

[128] G. Philips, en Marianum 15 (1953) 443.

[129] K. Rahner, S. I., *Le principe fondamental de la théologie mariale:* Recherches de Science Religieuse 42 (1954) 481 ss.

dimidos es recibir la salvación impartida por Dios en la carne de Cristo; recibir, que es cooperar a la misma salvación. Por consiguiente, la redención más perfecta será recibir al Verbo encarnado con perfecta cooperación de alma y cuerpo, y cooperar, además, a la salvación universal [131]. Fundándose en estas consideraciones, sostiene Rahner que su fórmula implica todos los elementos más notables de los demás enunciados del principio o principios fundamentales de la teología mariana.

Posee esta fórmula varias ventajas: se deduce más directamente de la Sagrada Escritura; traza más claramente que otras la línea que une las perfecciones de María con el principio fundamental mariológico; así, la Inmaculada Concepción es efecto de la redención preservativa; la exención de todo pecado es la gracia perfecta de la misma; la santidad de María es la más eminente que pueda encontrarse en criatura, y su asunción es consecuencia del lugar que ocupa en la historia de la salvación. Pero de esto no puede deducirse absolutamente todo lo demás, ya que hemos de buscar en otras fuentes las posibilidades de una redención llevada a cabo del modo más perfecto que puede existir [132].

Tenemos a mano algo que confirma la solidez de este principio: hay verdades que no se pueden conocer sino mediante la hipótesis de este principio básico. Hay algunas verdades mariológicas que son objeto de la enseñanza y de la fe de la Iglesia y que no estuvieron desde el principio clara y expresamente atestiguadas en las fuentes directas de la fe; entre ellas están la Inmaculada Concepción, la exención absoluta de todo pecado y la virginidad perpetua. En estos casos se necesita algún principio, puesto que la verdad que se deduce no siempre ha sido enseñada explícitamente. Esto no quiere decir que el principio fundamental deba estar siempre presente en la conciencia reflexiva de la fe de la Iglesia, pues pudo haber existido de manera general y obscura sin que se hubiera formulado explícitamente. Tomemos por ejemplo la Inmaculada Concepción, contenida implícitamente en las afirmaciones patrísticas acerca de la exención absoluta de pecado en María. A menos que los Padres tuvieran presente una redención realizada de la manera más perfecta posible, es decir, una redención preservativa, no podemos nosotros entender exención de pecado original en aquellas afirmaciones. Lo mismo diríamos de la santidad eminente de María y su exención de pecado personal; la Iglesia poseyó siempre esta idea fundamental, que había de ser

con el tiempo clarificada [133]. El autor piensa que, después de las reflexiones mencionadas, no es necesario demostrar que las grandes verdades centrales de la mariología, la divina maternidad de María y su lugar incomparable en la historia de la salvación, están contenidas en este principio [134]. Sin embargo, la importancia de este principio no es de tanta trascendencia respecto a estas verdades de fe, porque son perfectamente cognoscibles en las fuentes de la revelación y, por tanto, tienen más independencia de ese principio [135]. Cualquiera que sea la mejor fórmula (que variará según los puntos de vista), encontramos detrás de todas las afirmaciones de la doctrina de la Iglesia acerca de la Santísima Virgen una convicción fundamental, global, no reflexiva si se quiere; la redención, posesionándose definitivamente del mundo en la persona de María en cuerpo y alma, se realizó en ella de la manera más perfecta posible [136].

En el momento en que escribimos no ha llegado aún a mí noticia ninguna crítica sobre el artículo del P. Rahner; sin embargo, conviene hacer algunas observaciones. Que María fue perfectamente redimida, es ciertísimo y todos lo aceptamos gustosísimamente. La cuestión es si su perfecta redención puede tomarse como principio básico y último de la mariología.

Respecto a esto, consideremos el resumen o síntesis que hace el autor para terminar: detrás de todas las afirmaciones particulares de la doctrina de la Iglesia sobre María está la convicción de que la redención, posesionándose del mundo en la persona de María, en cuerpo y alma, se realizó en ella de la manera más perfecta posible. ¿Está esto realmente presente detrás de todas las afirmaciones particulares? Ciertamente no lo está en el convencimiento de la Iglesia; porque la Iglesia tiene la convicción de que detrás de la perfecta redención de María se encuentra la razón básica que la sostiene: ella es la Madre de Dios, y por eso fue tan perfectamente redimida y tiene un lugar distinguido en la historia de la salvación.

Así, en términos generales, permanece en pie esta pregunta en toda la tesis del P. Rahner: *¿Por qué* fue la Santísima Virgen tan perfectamente redimida? Y la respuesta no es menos clara y persistente: porque iba a ser y fue Madre de Dios.

[133] Ibid. p.510-515. El autor encuentra dificultades cuando se dispone a derivar la virginidad perpetua de María de su principio fundamental, y necesita cuatro o cinco páginas para probar su argumento (que no es muy convincente).

[134] En lo que se refiere a la maternidad divina, una de las «indicaciones» pertinentes parece ser la de que la redención corporal perfecta implica la recepción de Cristo, por quien únicamente nos viene la salvación, por medio de una concepción maternal literal. En ese caso, un varón no podría [illegible]

Esto es lo que hay detrás de la perfecta redención. Y así, por tanto, ésa es la razón y el principio de todo lo demás.

Nos suministra un buen ejemplo de lo que vamos diciendo la acertada y feliz observación del autor acerca de la Inmaculada Concepción: estamos de acuerdo de que en las afirmaciones patrísticas de la exención absoluta de pecado en María no podemos ver implícita la exención de pecado original, a menos que supongamos en la mente de los Padres una redención realizada de la manera más perfecta posible y, por ende, redención preservativa; pero ¿cuál es su convicción en lo que se refiere a María si no es la idea de la suprema dignidad de la maternidad divina? Lo mismo podría decirse respecto a las enseñanzas sobre la eminente santidad de María y la permanente exención de pecado original.

Además, yendo más allá del autor, podríamos demostrar (y nos esforzaremos por hacerlo más adelante) que María podía ser y fue corredentora porque era y es la Madre de Dios. Rahner no lo admite. No le gusta el concepto ni el vocablo *Corredentora*. Nos sorprenden sus escrúpulos, puesto que el concepto y el vocablo han tenido por muchos años la plena sanción del uso de la Iglesia. Si el término *Corredentora* o su equivalente abstracto *corredención* debe evitarse, deberían evitarlo los papas, que nos enseñan la terminología adecuada, al mismo tiempo que la doctrina correcta.

Pero los papas, lejos de evitarlo, lo emplean deliberadamente y con gran frecuencia; así, pues, no debe evitarse, sino, al revés, debe emplearse [137]. En el fondo de la actitud del P. Rahner, y parece que también en el fondo de toda su tesis, está la creencia de que el lugar de la Santísima Virgen en la redención, aparte de su consentimiento, que hizo posible la salvación, es puramente pasivo.

Toda la cuestión se reduce, en fin de cuentas, a dos puntos: ¿Es María la Madre de Dios porque ha sido perfectamente redimida, o es perfectamente redimida porque es la Madre de Dios? ¿Cuál de las dos razones explica y fundamenta a la otra? En otras palabras: ¿Cuál es el principio fundamental de la mariología, la redención perfecta o la divina maternidad?

La consulta a la autoridad docente oficial de la Iglesia no deja lugar a dudas entre estas dos alternativas.

[137] No hay necesidad de insistir más en este punto; véase el resumen de la declaración presentada por J. B. Carol, O. F. M., *De Corredemptione Beatae Virginis Mariae* (Ciudad del Vaticano 1950) p.509-582. Los últimos papas, desde Pío IX a Pío XII, y muchos obispos describen la función corredentora de la Santísima Virgen con palabras como *reparatrix*, *corredemptrix*, y otras parecidas. [illegible] a las varias objeciones formuladas contra la

B) La mente del magisterio eclesiástico

A las discusiones sobre el principio primario de la mariología [138] les ha aquejado siempre una sorprendente carencia de directivas por parte del magisterio docente de la Iglesia. Cuanto más importante es la cuestión, más grave es el deber del teólogo de consultar la dirección de la autoridad eclesiástica. En la ciencia de la mariología, el problema de un principio primario es de importancia suma, puesto que el principio primario domina la estructura de la ciencia, le imparte consistencia, confiere orden a todas sus partes y hace posible la unificación orgánica del tratado.

Investigar a fondo la doctrina del magisterio sobre este asunto sería procedimiento demasiado largo para ser aquí posible. Quizá tampoco sea necesario. La mente de la Iglesia está suficientemente clara si nos atenemos a las indicaciones que se encuentran en gran número de documentos publicados por los papas durante el pasado siglo.

Es un buen principio el considerar la bula que define la Inmaculada Concepción. Pío IX nos dice que Dios previó eternamente la caída del género humano, que resultaría de la desobediencia de Adán, y había decidido llevar la primera obra de su amor a feliz término mediante la encarnación del Verbo. Así fue que, desde el principio de todos los tiempos, Dios escogió para su Hijo una Madre de quien pudiera nacer, y sobre ella prodigó abundancia de dones divinos tales cuales ninguna otra criatura recibiría jamás. Además estaría siempre exenta de todo pecado; toda hermosa y perfecta; adornada de una plenitud de inocencia y santidad no superada después de Dios, e incomprensible excepto para Dios. «Era convenientísimo que esta Madre estuviera siempre radiante con el esplendor de la más perfecta santidad y que, completamente incólume aun de la mancha de pecado original, ganara una triunfante victoria sobre la antigua serpiente. Porque en ella el Padre había derramado el don de su único Hijo» [139]. La razón aquí asignada para la perpetua impecabilidad de María, para su incomparable plenitud de gracia, para su Inmaculada Concepción y su triunfo sobre el demonio, es su maternidad divina. Dios mismo, en su infinita sabiduría, juzgó conveniente que la Madre de su Hijo estuviera enriquecida con todos los tesoros de la

[138] La necesidad de seguir las indicaciones del magisterio está claramente expuesta por Pío XII, encíclica *Humani generis*: AAS 42 (1950) 567; también 563,569,576. Sobre la función de las en[illegible]

divina bondad, por la razón de que iba a ser Madre de Dios. El creer que su plenitud de gracia o su redención perfecta son la fuente de su divina maternidad es invertir el orden de la divina Providencia.

Fiel a esta misma línea de pensamiento, escribió León XIII en una de sus encíclicas sobre el rosario: «La Virgen, que no tuvo parte en el pecado original, habiendo sido escogida para ser Madre de Dios, por este mismo hecho fue adornada con una participación en la obra de la salvación del género humano, y así posee tal gracia y poder ante su Hijo como ninguna otra naturaleza humana ni angélica han recibido ni pueden recibirla mayor» [140]. También aquí es la divina maternidad la razón por la que Dios ha dotado a la Santísima Virgen de tan incomparables dones, incluida su asociación a la obra de la redención.

San Pío X, con palabras bellísimas, pone de relieve la derivación de la maternidad espiritual de María de su divina maternidad:

> ¿Es María Madre de Cristo? Por lo tanto, es también nuestra Madre... Como Hombre-Dios, Cristo adquirió un cuerpo material como todos los hombres, pero como salvador de nuestra raza adquirió una especie de Cuerpo espiritual y místico, que es la sociedad de los que creen en Cristo. En el mismo y único seno de su castísima Madre, Cristo asumió la carne humana y, al mismo tiempo, le añadió un cuerpo espiritual compuesto de todos los que habían de creer en El. Así, pues, María, mientras llevaba en su seno al Salvador, puede decirse que nos llevaba también a todos aquellos cuya vida estaba contenida en la vida del Salvador. Todos nosotros, por consiguiente, que estamos unidos con Cristo y somos, como dice el Apóstol, «miembros de su cuerpo, de su carne y de sus huesos» (Eph 5,30), hemos salido del seno de María, como el cuerpo unido a su Cabeza. Por eso, en un sentido místico y espiritual, nos llamamos hijos de María, y ella es nuestra Madre [141].

Por consiguiente, fórmulas tales como: «María es Madre del Cristo total», «María es la Madre universal», no pueden ser aceptadas como principios primarios de la mariología. De los dos elementos que componen esta fórmula, la divina maternidad y la maternidad espiritual, el segundo depende del primero; por tanto, el primero es el principio del segundo; además, como sigue diciendo el papa, María distribuye los tesoros de los méritos de Cristo por el título de su divina maternidad, que le confiere una especie de derecho [142]. Finalmente, la ra-

zón especial por la que la Santísima Virgen fue preservada de pecado original es por que había de ser Madre de Dios [143].

En una encíclica escrita para conmemorar el 1.500 aniversario del concilio de Efeso, afirma Pío XI: «Del dogma de la divina maternidad brotan, como de un profundo y oculto manantial, la gracia sin igual de María y su eminente rango, el más elevado después de Dios». El papa sigue citando dos grandes autores a los que concede completa aprobación: «Como escribe tan adecuadamente Aquino, 'la Santísima Virgen posee, por ser la Madre de Dios, una cierta infinita dignidad, resultante del infinito Bien que es Dios' *(Summa* 1 q.25 a.6 ad 4). La misma verdad afirma y explica con mayor detalle Cornelio a Lápide: 'La Santísima Virgen es Madre de Dios; así, pues, excede con mucho a todos los ángeles, aun a los querubines y serafines; es la Madre de Dios, por eso es toda pura y toda santa. Por eso, después de Dios, no puede concebirse mayor pureza que la suya' *(In Matthaeum* I 6)» [144].

En esta cita, el Santo Padre nos enseña que la divina maternidad es la fuente y el fundamento de toda la grandeza de María; su lugar en la cima de la creación, su exaltación por encima de todos los ángeles, su plenitud de gracia y su suprema pureza y santidad, todo ello son consecuencias del hecho de que es Madre de Dios.

Antes de llegar a la definición dogmática de la Asunción de la Bienaventurada Virgen al cielo, el papa Pío XII resume el desarrollo histórico de la doctrina. Al estudio de las pruebas tomadas de la época patrística sigue el estudio de la teología escolástica. El Santo Padre observa que el primer argumento siempre fue que Jesucristo quiso la asunción por su filial amor hacia su Madre. La fuerza de sus argumentos reside en la incomparable dignidad de su maternidad divina y todas las otras prerrogativas que de ella fluyen. Entre ellas se encuentra su exaltada santidad, que aventaja a la santidad de todos los hombres y de todos los ángeles; la íntima unión de María con su Hijo, el ardor del amor singular que su Hijo tiene por esta dignísima Madre suya [145].

Esta línea de razonamiento tiene el sincero apoyo de Su Santidad. Más adelante, hablando en primera persona, continúa el papa:

> odas estas pruebas y consideraciones de los Santos Padres y teólogos se basan, en último término, en las Sagradas Escrituras, que nos presentan a la Madre de Dios como la íntima asociada de su divino

[143] Ibid. 158.

> Hijo y compartiendo siempre su suerte. Por consiguiente, parece imposible pensar que aquella que engendró y dio a luz a Cristo, le nutrió con su leche, le sostuvo en sus brazos y lo estrechó contra su pecho, debiera al final de su vida terrena ser separada de El en cuerpo, aunque no en alma... Puesto que El tenía poder para conceder este gran honor a su Madre, debemos creer que así lo hizo para preservarla de la corrupción del sepulcro [146].

En estos pasajes, el Santo Padre enseña que la sublime santidad de María y su estrecha unión con su Hijo, su asociación con El a lo largo de toda su carrera y su gloriosa asunción al cielo, todo son consecuencias de su divina maternidad. La proclamación del Año Mariano dio ocasión a una encíclica que admite en términos inconfundibles que la divina maternidad es la razón fundamental que sostiene la extraordinaria grandeza de la Santísima Virgen

> Entre todos los santos hombres y mujeres que han vivido, sólo hay uno de quien podamos decir que la cuestión de pecado jamás le afectó. Queda también claro que este privilegio incomparable, que jamás ha sido ni será otorgado a ningún otro, fue concedido a María por Dios, porque ella había sido elevada a la dignidad de Madre de Dios... No parece posible oficio más alto, puesto que requiere la mayor dignidad y santidad después de Cristo, exige la mayor perfección de la divina gracia y la exención de todo pecado. En verdad, todos los privilegios y gracias de que su vida y su alma fueron adornadas por tan extraordinaria manera y en tan incomparable medida, parecen fluir, como de un puro y escondido manantial, de esta sublime vocación de Madre de Dios [147].

La divina maternidad es la razón fundamental para muchas de las mayores gracias y funciones de María que se especifican aquí y en otros documentos papales. Esto es ciertísimo. Además, el Santo Padre cree que es la fuente de todos los privilegios y gracias, aunque no se propone enseñarnos aquí esto como cierto. Por eso se contenta con decir que «parece» ser la fuente universal.

Que la divina maternidad es la fuente de la realeza de María, lo afirma el papa con toda la firmeza que pueda desearse en el documento en que decreta la fiesta de la Realeza de María. «El principio básico en que descansa su dignidad real es, sin duda, su divina maternidad... Es Reina porque dio a luz un hijo que, en el momento mismo en que fue concebido, era Rey y Señor de toda la creación, e incluso como hombre, por razón de la unión hipostática de su naturaleza humana con el Verbo» [148].

Esta verdad es inexpugnable. Sin embargo, el Santo Padre añade:

> La Santísima Virgen debe llamarse Reina no sólo por razón de su divina maternidad, sino también porque, por voluntad de Dios, tenía una parte importantísima en la obra de nuestra salvación eterna... [149]
>
> Por voluntad de Dios, María fue asociada a Jesucristo, principio de salvación, en procurarnos la salvación espiritual, de manera semejante al modo en que Eva fue asociada a Adán, principio de muerte... De aquí podemos sacar con toda certeza la conclusión de que, así como Cristo, nuevo Adán, debe llamarse Rey, no sólo porque es Hijo de Dios, sino también porque es nuestro Redentor, así, por una especie de analogía, la Santísima Virgen es Reina no sólo porque es Madre de Dios, sino también porque, nueva Eva, fue asociada al nuevo Adán [150].

Pero la divina maternidad es el principio último del rango real de María y, por tanto, de su consorcio vitalicio con Cristo y su obra, que se resume y culmina en su realeza.

Como queda claro por este breve examen de unos pocos documentos pontificios, de todas las proposiciones que se han hecho acerca del principio fundamental de la mariología, sólo uno está en consonancia con las enseñanzas pontificias, y éste es la divina maternidad de María.

C) Reivindicación teológica

Muchos teólogos, especialmente entre los que abogan por un doble principio, admitirían que la divina maternidad es el principio básico de la mariología si no fuera porque temen que la divina maternidad no ofrezca un camino seguro al consorcio de María con Cristo en la obra de la redención. Dichos teólogos sostienen que el concepto de la maternidad divina no contiene necesariamente el concepto de la cooperación de María en la redención. Un análisis del primero no nos da el segundo; por tanto, el segundo no puede deducirse del primero. En consecuencia, si nuestra mariología ha de salvaguardar la actividad corredentora de la Santísima Virgen, se necesita algún otro principio.

Para resolver esta dificultad sólo necesitamos distinguir, con Santo Tomás, entre el misterio necesario de la vida trinitaria de Dios y el misterio libre de nuestra salvación mediante

[149] Esta doctrina presta apoyo poderoso a la afirmación de que María cooperó inmediatamente a la redención objetiva. «La parte importante en la obra de nuestra eterna salvación», que se atribuye aquí a la Santísima Virgen, no se puede referir ni a su maternidad divina, de la cual se la distingue, ni a su actividad en la dispensación de gracias celestiales, puesto que esto es un ejercicio [illegible]

la encarnación redentora [151]. Todos los demás artículos de la fe, y con ellos toda la teología, se reducen a estos dos supremos artículos. La tarea principal de la mariología se ciñe a descubrir el lugar y la función de la Santísima Virgen en el plan divino; por consiguiente, la mariología pertenece al misterio libre de la salvación, que se realiza mediante la encarnación redentora.

En la estratosfera de las ideas abstractas, la cooperación a la redención no puede deducirse con necesidad metafísica del concepto de maternidad divina. Prescindiendo del libre designio de la infinita sabiduría de Dios, no podemos saber que la Madre de Dios está asociada a Cristo en la empresa de la salvación. Sin embargo, hay una conexión, y es necesaria, porque Dios planeó desde toda la eternidad asociarse a su Madre en la obra de la redención y quiere la ejecución de este plan. El nexo entre la divina maternidad de María y su asociación con el Redentor no es *ex natura rei*, sino *ex ordinatione divina* [152]. Y esto es enseñanza diáfana de Pío XII: «Por la voluntad de Dios, María fue asociada *(ex Dei placito*—libre voluntad de Dios—*sociata fuit)* con Jesucristo... como la nueva Eva fue asociada al nuevo Adán» [153].

Este paralelismo entre Eva y María es la forma más antigua encontrada en la Tradición para definir la cooperación de la Santísima Virgen a la redención [154]. Es también el tema más fundamental en mariología, después de la maternidad divina. El paralelismo implica un contraste: así como Eva fue asociada a Adán en el desorden y la ruina, así María, la nueva Eva, se asocia a Cristo, nuevo Adán, en el orden de la reparación. También entraña una comparación: como Eva, en un plano natural, es madre de todos los vivientes, así María, en un plano sobrenatural, es, de semejante manera, Madre de todos los vivientes. Pero la relación no es la misma en ambos casos: Eva es madre de todos los que tienen vida natural porque es esposa de Adán, mientras que María es Madre de todos los que tienen vida sobrenatural porque es Madre de Cristo. María es una socia maternal, no esponsalicia de su Hijo.

La Sagrada Escritura nunca llama a María esposa del Verbo. Es exclusivamente su Madre. Pero es su Madre en el pleno significado del vocablo; no sólo porque le dió a luz, sino porque le sostuvo en su vocación hasta el supremo sacrificio.

[151] Cf. *De veritate* q.14 a.11.

[152] Cf. ELÍAS DE LA DOLOROSA, *La maternidad de María, principio supremo de la Mariología*: Estudios Marianos 3 (1941) 42.

[153] Pius XII, Allocutio: AAS 46 (1954) 634.

Esta es la lección que con creciente claridad van aprendiendo los escrituristas de la presencia de María al pie de la cruz [155]. La unión entre la Santísima Virgen y su Hijo aventaja con mucho a la unión de los esposos. La idea de la esposa no puede representar con exactitud esta relación. María es la Madre de Jesús, íntimamente asociada con El en su carrera, pero siempre como Madre. Cualquier elemento de verdad relativo al caso connotado por la figura de la Esposa está incluido eminentemente en la maternidad de María, pero de tal modo que trasciende a la imagen de manera incomparable. Con razón San Justino y San Ireneo encontraron en la recitación o diálogo de la anunciación una razón para contrastar la obediencia de María con la desobediencia de Eva; pero se quedaron muy cortos, mucho más cortos que San Juan en la revelación del misterio. Para el evangelista, María no sólo obedeció a las propuestas del ángel, consintiendo en ser Madre del Salvador; fue mucho más lejos y aceptó su inmolación, compartiendo así su victoria sobre el antiguo enemigo de la humanidad. La Madre del Salvador, inseparablemente unida a Cristo, realiza la promesa del Génesis: «Pondré enemistades entre ti y la mujer, entre tu descendencia y su descendencia; ella te aplastará la cabeza». Ella es la nueva Eva, porque es Madre del nuevo Adán.

Por el hecho mismo de que María es Madre del Salvador, cooperó en nuestra salvación, al menos en la etapa inicial. No hay razón metafísicamente necesaria para que su intervención no terminara en esta etapa. Si el Padre lo hubiera querido, hubiera llevado a cabo y terminado su obra redentora sin necesidad de asociado. Pero tal cesación apenas estaría en consonancia con la Providencia divina, tal como se manifiesta ordinariamente; Dios no encomienda oficios a medias. Así que podemos esperar que, una vez empezada la asociación, se complementara con una ulterior cooperación.

Nuestra esperanza está más que justificada: la maternidad de María la eleva al orden hipostático, en el sentido de que la unión hipostática entre la naturaleza humana de Cristo y la persona del Verbo se cumplió por ella y en ella; el Hijo es una persona divina. En la economía actual de la salvación, el orden hipostático está ordenado a la salvación de la raza humana. Por consiguiente, cualquiera que pertenezca a este orden tiene misión redentora. Por tanto, la maternidad divina, que introduce a María en el orden hipostático, también es causa de

su misión redentora. «La Virgen, que no tuvo parte en el pecado original, habiendo sido elegida para ser Madre de Dios, por este mismo hecho compartió la tarea de salvar al género humano» [156].

Sin embargo, queda una duda: para cooperar activamente en la redención objetiva, María debía tener alguna parte significativa en el sacrificio mismo de la cruz, el culmen de la vida redentora de Cristo. Para tener tal oficio tenía que saberlo, y consentir en ello, y desempeñarlo efectivamente. Todo lo que es necesario demostrar, y de tal manera que quede bien claro, es que su actividad corredentora es un ejercicio de su divina maternidad. ¿Hasta qué punto esta mujer, que había sido elegida por Dios para ser la Madre y la socia del Redentor, comprendió el papel que iba a jugar en la historia de la salvación? Era una joven judía, una hija de Israel, la raza que vivía de las «promesas» (Rom 9,4), y compartió las esperanzas y las ansiedades de su pueblo. La primera promesa de la redención se hizo a los primeros padres de la humanidad (Gen 3,15) y fue clarificada progresivamente a lo largo de los siglos. Abrahán recibió de Dios la promesa de que todas las naciones serían benditas en el pueblo del cual él iba a ser padre. A David se dio la certeza de que uno de sus descendientes sería el Salvador, que blandiría potestad divina y poseería dignidad sacerdotal. Mas este Salvador sería varón de dolores, como lo predijo el profeta Isaías, que también anunció que nacería de una virgen.

En todo el Antiguo Testamento, individuo tras individuo, así como toda una nación, «el pueblo escogido», fueron llamados por Dios con un fin determinado; con cada nueva revelación se inaugura un nuevo período en la economía de la redención, que señala un nuevo avance sobre la época precedente. La vocación de un individuo nunca es asunto privado, sino que entraña un llamamiento colectivo: Abrahán, Moisés, David y los profetas fueron llamados por Dios para la salvación de la humanidad. Entre los individuos así elegidos está María, cuya elección es el punto culminante de la elección general del pueblo de Dios. La anunciación es la realización de todas las anteriores anunciaciones.

La doncella judía, conocedora de los grandes libros y tradiciones de su raza, era consciente de todo esto cuando el ángel Gabriel, cumpliendo la profecía de Isaías, le trajo el mensaje de Dios: «Concebirás en tu seno y darás a luz un hijo». Antes que respondiera, él le dijo que había llegado el tiempo

de salvación. Su prima Isabel, llena del Espíritu Santo, percibió que María era la Madre del divino Salvador, y dio testimonio de la asociación de la Virgen con Cristo: «Bendita tú entre las mujeres y bendito es el fruto de tu vientre». Hasta los pastores fueron informados, un poco antes del nacimiento de Cristo, de que María era la Madre del Redentor: «Este día os ha nacido un Salvador, que es Cristo, el Señor». En el templo dijo Simeón a María: «Este Niño ha sido puesto para caída y para resurrección de muchos», y anunció que ella compartiría el futuro conflicto de Cristo: «Una espada atravesará tu propia alma».

¿Cómo pudo la ciencia de María dejar de medir su vocación? Toda su vida conservó la memoria de cada palabra que había sido dicha acerca de su Hijo o por su Hijo. Y guardaba todas estas manifestaciones en su corazón. ¿Cómo Dios descuidaría el iluminarla más y más, a medida que el tiempo pasaba, sobre las implicaciones de su llamamiento? No podemos dudar que la Santísima Virgen recibió el don de sabiduría de una manera excelentísima [157]. Iluminada por este don de sabiduría que, como todas las virtudes infusas y dones del Espíritu Santo, era proporcionado a su plenitud de gracia, penetró más y más profundamente en el abismo del misterio de Jesús. Los que estaban más cercanos a Jesús, ya sean anteriores a él, como Juan Bautista, o posteriores a El, como los apóstoles, tenían más pleno conocimiento de los misterios de la fe [158]. Pero ¿quién estuvo nunca más próximo a Cristo que su propia Madre? San Pío X percibe esto muy claramente:

> Era la única que gozaba de la íntima asociación de la vida familiar con Jesús durante treinta años, como es natural entre Madre e Hijo. ¿Quién entendió mejor que su Madre los estupendos misterios del nacimiento de Cristo, su infancia y especialmente su encarnación, el verdadero principio y fundamento de nuestra fe? Guardó y ponderó en su corazón todo cuanto había ocurrido en Belén, en el templo del Señor en Jerusalén. Más allá de esto compartió los pensamientos y los planes ocultos de su Hijo... De su casa en Nazaret a la colina del Calvario, María fue la constante socia de Jesús; ella entendió los secretos de su corazón mejor que nadie [159].

Sin embargo, la cuestión de si María captó hasta el último detalle todas las implicaciones de su consentimiento a la encarnación, es básicamente poco importante. Pleno consentimiento a Dios es abandonar la propia vida a consecuencias que no pueden ser previstas, porque la persona que se entrega

[157] Santo Tomás, S. *Th.* 3 q.27 a.5 ad 3

a Dios se pierde en la inmensidad de Dios. Es inevitable alguna oscuridad en tal consentimiento, y esto no es en menoscabo de su valor, ya que la entrega que se hace a Dios, a Aquel cuyos caminos son indescifrables y cuya decisión es soberana, es incomprensible. María supo lo bastante. Supo que ella decía sí a Aquel a quien el ángel llamaba Hijo de Dios, que había venido para llevar a cabo nuestra salvación [160].

El libre consentimiento de María a la encarnación es explícito: «He aquí la esclava del Señor, hágase en mí según tu palabra». El consentimiento mismo brota de la fe, por la cual ella es celebrada bienaventurada—«bendita eres tú que has creído»—, y es el efecto de la gracia la que lo constituye en un acontecimiento histórico de salvación, presuponiendo a la vez una misión de Dios y su propia respuesta personal. Por lo tanto, la Virgen, por la acción del Espíritu Santo, vino a ser Madre del Salvador del mundo.

La iniciativa es de Dios. Sólo El decide quién tendrá una misión y potestad en la economía de la salvación. Suyo fue el querer, suya la voluntad de salvar a la raza caída por medio del Dios-Hombre. Para El, Dios escogió una Madre humana, y de todas las mujeres de la tierra, desde Eva hasta la última niña que nacería, El escogió a María, que por ello recibió de Dios la misión que afecta a la suerte eterna de toda la humanidad. En respuesta a este llamamiento de Dios, María dio su consentimiento a ser Madre del Redentor. Entendió claramente del mensaje del ángel que el Hijo era el Mesías prometido, por cuya venida ella, una piadosa muchacha judía, empapada en el espíritu de su pueblo y favorecida con gracias especiales de Dios, clamaba ardientemente. Por su consentimiento, María se encontró de pronto en un punto clave de la historia de la salvación: por ella se cumplió el acto central de Dios en el mundo. Toda la historia anterior llevaba en línea recta a este acto, y todo el futuro de la humanidad se decidió aquí, aunque la redención debería aún recibir su consumación definitiva con la muerte del Verbo encarnado.

¿Podemos ir más lejos y decir que María, que consintió en ser Madre del Redentor, continuó prestando su consentimiento al plan redentor de Dios hasta el fin, cuando estuvo junto a la cruz de su Hijo? La respuesta es incuestionablemente afirmativa si podemos demostrar que tal era la voluntad de Dios.

Cristo mismo es Redentor no sólo por su propio querer, sino porque el Padre le envió para el fin de redimirnos en la cruz por el sacrificio de su vida. De manera semejante, la presencia de la Madre junto a la cruz fue querida por Dios; en el plan de Dios, María debía tener parte en la pasión de su Hijo. De otro modo, Dios le hubiera evitado aquel dolor torturante. Si no hubiera participado en la pasión, ¿por qué estaba allí en aquella hora tremenda? De seguro no tan sólo para cuidar del cuerpo exánime después de la crucifixión; cualquiera podría haberlo hecho. Ella sabía lo que Cristo estaba llevando a cabo en la cruz. Todos sus íntimos asociados lo sabían o lo hubieran debido saber. Había hablado de ello con bastante frecuencia en los últimos meses. Y, conociendo la voluntad de Dios, ella la aceptó completamente. No podemos pensar que su voluntad se apartara lo más mínimo de la voluntad de Dios.

Según esto, María fue la socia del Redentor en su mismo acto de la redención, porque Dios la había predestinado a ser la *Mater Dolorosa* y porque ella cooperó plenamente en el programa de Dios. Se vio atraída hacia el sufrimiento redentor de su Hijo precisamente porque era su Madre. Ella, la Inmaculada, que fue preservada, la que es llena de gracia y bendita entre todas las mujeres, la que no tuvo que sufrir nada en pro de su propia redención, y estuvo, por tanto, dedicada exclusivamente a la tarea de su Hijo para la redención de la humanidad. Toda su ardua vida, desde el momento de la anunciación hasta la hora de la cruz, con todos sus períodos de sufrimiento intermedios, tienen que entenderse de este modo si han de tener algún significado [161].

El sufrimiento de María junto a la cruz no puede considerarse como la compasión de María a su Hijo. El que sufre allí le debe a ella su vida humana; es su Hijo y ella es su Madre; y puesto que ella es su madre, El le pertenece, es suyo. Así tiene ella algo que ofrecer a Dios en su sacrificio, y ella lo ofrece, porque su voluntad está perfectamente acorde con la de El, y su querer es hacer la voluntad de su Padre, ofrecerse como víctima propiciatoria por la salvación del mundo.

¿Cómo podría una Madre hacer tal cosa? Esta Madre pudo a causa de su perfecta maternidad. La consecuencia natural de la maternidad es una unión amorosa entre Madre e Hijo. La maternidad de María fue perfeccionada por la gracia. Dios la elevó al orden hipostático y adaptó el corazón maternal de María a la persona divina de su Hijo, adecuándola así

damente, K. Rahner no saca todas las consecuencias de las premisas que tan

para su parte en la obra sobrenatural de nuestra redención. Esta unión materna de María con su Hijo, sobrenaturalizada por encima de todo entendimiento, es lo que la hizo la íntima socia del Redentor. A aquellos que Dios escoge para un oficio los equipa convenientemente para el próspero cumplimiento de tal oficio [162]. Dios da a cada uno la gracia de llevar a cabo la tarea para la cual El nos ha elegido; la Santísima Virgen recibió tanta gracia que es la criaturas más próxima al autor de ella [163]. Esta gracia, progresiva por esencia, la llevó al estado de perfecta Madre de Dios y socia de Cristo; siempre fue verdadera Madre del Salvador no sólo por razón de su concepción virginal, sino también por razón del crecimiento espiritual de su maternidad, que la elevó a la cumbre del Calvario, donde participó del sacrificio de su Hijo inmolado.

A la hora de la encarnación, María creyó; al pie de la cruz aún creía. Entonces había pronunciado su *fiat* a Aquel que salvaría a su pueblo; en el Calvario mantuvo incólume, por la continuación de su fe, el consentimiento al mismo suceso total de la encarnación redentora de su Hijo Dios, que implicaba su muerte ya desde el principio. Ella se había entregado a Dios, sin la menor reserva de su parte, para que El dispusiera de ella; las implicaciones de esta entrega, que entonces se vislumbraban oscuramente, brillaron al final con toda claridad. Pero ambos consentimientos no forman sino una unidad: juntos constituyen un solo acto que llenó toda la vida de la Santísima Virgen. No hay razón para distinguir dos oficios en María, uno inicial en la encarnación y otro diferente en la crucifixión; sencillamente perseveró en su fe primera y en su perfecto abandono a Dios. La encarnación contenía implícitamente la muerte de Cristo como consecuencia inevitable; el efecto de la aquiescencia de María es a la vez la encarnación y la cruz. Juntos son el objeto indivisible de su *fiat*, que es un consentimiento eficaz a la salvación, una cooperación en el orden de la redención objetiva [164].

Prestó esta cooperación. La maternidad confirió a María derechos verdaderos sobre la vida humana de su Hijo. Dios reclamó el sacrificio de esta vida para la redención del hombre. El sacrificio entrañaba la renuncia voluntaria de Cristo a sus derechos personales y la renuncia de María a sus derechos maternales sobre una vida que, por diferentes maneras, les pertenecía a ambos. María hizo la renuncia; en vez de querer salvar a Cristo de la muerte, le ofreció como El mismo se ofrecía,

porque sabía que era la voluntad del Padre que el Hijo redimiera al mundo por la cruz. Según esto, así como El es el Redentor, ella es la Corredentora.

Que la cooperación se extendió hasta el sacrificio del Calvario, lo enseñan claramente algunos de los más recientes pontífices. Además de dar a luz a la víctima de la salvación del hombre, «le fue encomendado cuidar a esta víctima, alimentarla, nutrirla; cuando llegó el tiempo decretado, colocarla sobre el altar» [165]. Su asociación vitalicia con la carrera de su Hijo abarcaba hasta las últimas horas.

> En el huerto de Getsemaní, cuando Jesús sufre la agonía del miedo y de la tristeza hasta extremos de muerte, y en el pretorio, cuando es flagelado, coronado de espinas y sentenciado a muerte, María no está presente. Pero sabía ella de antiguo estas cosas y las había vivido en su imaginación; pues cuando consintió como fiel esclava en ser la Madre de Dios y cuando se ofreció sinceramente con su Hijo en el templo, ya entonces se colocó a su lado para ser su socia en la ardua empresa de expiar por el género humano. No podemos dudar que sufriera intensamente en su corazón con su Hijo durante el amargo tormento de su pasión. Por fin, el sacrificio divino había de llevarse a cabo delante de sus mismos ojos; ella le había dado a luz y lo había criado y lo había preparado para ser la víctima. Por su inmenso amor a nosotros, ofreció gustosamente a su Hijo a la justicia divina y murió con El en su corazón, traspasada por la espada de dolor [166].

El alcance de la cooperación maternal de María lo expone claramente Pío XII: llega hasta el sacrificio de Cristo y abarca a todos los descendientes de Adán. «Libre de pecado, personal y original, y siempre unida estrechísimamente con su Hijo, cual otra Eva, lo ofreció en el Gólgota, junto con el holocausto de sus derechos y amor maternales, al Eterno Padre por todos los hijos de Adán» [167]. Así, pues, la actividad corredentora de María es una función de su maternidad.

Puesto que María es Madre de Cristo, es también madre de su Cuerpo místico. «La que era Madre de nuestra Cabeza, por los nuevos títulos de sufrimiento y de gloria, quedó hecha espiritualmente Madre de todos los vivientes» [168]. No podía ser de otra manera. «La tradición no interrumpida de los Padres desde los tiempos más antiguos nos enseña que el Redentor divino y la sociedad que es su Cuerpo forman una sola persona mística, que es, como ha dicho San Agustín, el Cristo total» [169]. Al ser Madre de la Cabeza, podía ser, en verdad

[165] San Pío X, *Ad diem illum:* ASS 36 (1903-1904) 453.
[166] León XIII, *Iucunda semper:* ASS 27 (1894-1895) 178.
[167] Enc. *Mystici Corporis Christi:* AAS 35 (1943) 247.
[168] Ibid.

Madre de los miembros. Cuando concibió a la Cabeza, concibió a los miembros. A su debido tiempo dio a luz a la Cabeza, que aún no tenía miembros. En el Calvario, cooperando como Corredentora y ofreciendo a su Hijo en sacrificio, dio a luz a los miembros *in actu primo*, que quedaron hechos miembros en *actu secundo* a medida que se unen a la Cabeza por la incorporación a El en el bautismo. Es verdaderamente la nueva Eva, Madre de todos los vivientes, pero porque es Madre de Aquel que es nuestra vida.

Así, pues, de la verdad fundamental de la maternidad divina de María se sigue todo lo demás. Por razón de su maternidad divina es la nueva Eva, es socia del Redentor, Corredentora y Mediadora de todas las gracias, Madre del Cuerpo místico, Madre universal, arquetipo de la Iglesia, nuevo paraíso, la llena de gracia, la redimida con redención perfecta, la Reina del cielo y la tierra y todo lo demás que de ella puede decirse. Ninguna de estas consecuencias, reveladas o deducidas por medio de procedimientos inferenciales, puede ser el principio primario de la mariología; todas proceden, por la ordenación de la sabiduría de Dios, de la predestinación de la Santísima Virgen para ser Madre del Redentor, inseparablemente unida con su Hijo en un solo decreto eterno. La maternidad divina es la base de la relación de María con Cristo; de aquí que es la base de su relación con la obra de Cristo, con el Cristo total, con toda la teología y el cristianismo; es, por lo tanto, el principio fundamental de toda la mariología.

MARIA EN EL PENSAMIENTO DE LOS PADRES ORIENTALES *

POR WALTER J. BURGHARDT, S. I., S. T. D.

I. LA NUEVA EVA

En un estudio reciente sobre «Nuestra Señora en el pensamiento primitivo occidental», se sugería que la preocupación primordial de los Padres, con relación a la Madre de Cristo, había sido la visión de María como nueva Eva [1]. Si volvemos la vista hacia el Oriente, este mismo fecundo paralelismo Eva-María presenta tres etapas de desarrollo: *a)* los orígenes más remotos anteriores a Nicea; *b)* el asombroso entusiasmo de Efrén; *c)* el magnífico florecer de la visión patrística en la literatura homilética del siglo v.

Sería posible remontarnos, para trazar los orígenes de este paralelismo, hasta Papías, obispo de Hierápolis, Asia Menor, hacia finales del siglo I [2]. Sin embargo, Papías empleó la analogía Eva-María a modo de conjetura, y en él su contenido es poco más que insignificante. El pasaje a que aludimos se encuentra en un fragmento de Victorino de Pettau [3], que dom Chapman identificó como «dependiente probablemente de Papías, quizá oralmente» [4]. En una sección en que se establece un paralelo entre los siete días de la creación y siete días de actividad redentora, afirma el texto en cuestión sencillamente que «el ángel Gabriel trajo a María la alegre nueva en el día en que el dragón sedujo a Eva».

Si el pasaje proviene realmente de Papías, pudo ser él la

* NOTA DEL EDITOR.—El capítulo que trata de Nuestra Señora en el pensamiento de los Padres orientales debía pertenecer, lógicamente, al primer volumen de esta trilogía. Pero, al anunciar el teólogo a quien se había invitado a que escribiera este artículo su imposibilidad de hacerlo, se pidió con bastante retraso al P. W. J. Burghardt, S. I., que aceptara esta pesada tarea. Esto explicará por qué su ensayo aparece en el tomo segundo. Aprovechamos esta ocasión para agradecer al eminente patrólogo jesuita su amable colaboración y su magnífica contribución.

[1] Cf. W. J. [illegible] R. S. I., *Mary in Western Patristic Thought*, en J. B. CAROL, ed. *Mariology* I (Milwaukee 1955) p.110.

[2] Sobre la evidencia de Ireneo y Eusebio, E. GUTWENGER, *Papias: Eine chronologische studie:* Zeitschrift für Katholische Theologie 69 (1947) 416, coloca a Papías antes de 110, y a su *Floruit*, mientras Clemente de Roma vivía [illegible] y

inspiración de la idea ya más desarrollada de Justino Mártir medio siglo más tarde en Efeso:

> El Hijo de Dios nació de la Virgen como hombre a fin de que por el mismo camino que tuvo principio la desobediencia de la serpiente, por ése también fuera destruida. Porque Eva, cuando aún era virgen incorrupta, habiendo concebido la palabra que procedía de la serpiente, dio a luz la desobediencia y la muerte. Mas la Virgen concibió fe y alegría cuando el ángel Gabriel le dio la buena noticia de que el Espíritu del Señor vendría sobre ella..., a lo que respondió ella: «Hágase en mí según tu palabra», y de ella nació El..., por quien Dios destruye la serpiente y a los ángeles y hombres que a ella se asemejan, y libra de la muerte a los que se arrepienten de su maldad y creen en El [5].

Justino hace poco más que establecer el paralelismo. El camino de la redención del hombre corre paralelo al de su caída: en ambos interviene una virgen. Nos deja sacar la conclusión de que las consecuencias de la cooperación de María con Dios forman agudo contraste con los efectos de la seducción de Eva por Satanás: puede inferirse que María dio a luz a la obediencia y la vida. No le interesa a Justino la naturaleza del papel redentor desempeñado por Nuestra Señora; su pensamiento no se centra en María, sino en Cristo.

Es en Ireneo—que conoció y utilizó la obra de Papías y tal vez haya desarrollado lo que descubrió en Justino [6]—en donde encontramos la analogía Eva-María organizada por primera vez siguiendo una línea teológica.

> Así como Eva, teniendo un esposo, Adán, pero permaneciendo virgen..., por su desobediencia fue causa de muerte para sí misma y para toda la raza humana, así también María, desposada y, sin embargo, virgen, por su obediencia se convirtió en causa de salvación, tanto para sí como para todo el género humano. Y, por esta razón, a la doncella desposada con un hombre, aunque sea virgen todavía, la ley la llama esposa del que la ha desposado, aunque sea virgen todavía, manifestando así que la vida remonta *(recirculationem)* de María a Eva. Porque no se puede soltar lo que ha sido atado más que desanudando en sentido inverso la serie de nudos, de modo que los primeros queden sueltos gracias a los últimos y los últimos suelten a los primeros... De la misma manera, sucedió que el nudo

[5] JUSTINO, *Dialogus cum Tryphone* c.100: MG 6,709-712. He mencionado ya a Justino en *Mary in Western Patristic Thought* p.110-111, porque el *Dialogue* fue aparentemente escrito en Roma. La discusión, que duró dos días sin embargo (hasta el punto de ser histórica), tuvo lugar probablemente en Efeso (cf. EUSEBIUS, *Hist. eccl.* L4 c.18,6: GCS 9.1.364) durante la guerra de Bar-Cocheba (132-135), y puede así ser prueba del aspecto de la tradición Eva-María de la escuela del Asia Menor.

[6] Como Chapman ha observado, «Ireneo puede haber desarrollado lo que encontró en Justino, o podemos simplemente decir que era ya corriente en un predicador, o podemos pensar que ambos utilizaron la misma fuente» (n.c., p.51). Me he extendido en Ireneo en *Mary in Western Patristic Thought* p.111ss

de la desobediencia de Eva fue desatado por la obediencia de María. Porque lo que la virgen Eva había fuertemente ligado con su incredulidad, la virgen María desligó con su fe [7].

En la teología de Ireneo, María, como segunda Eva, tiene una función determinada dentro del plan de Dios para la redención del hombre. La cooperación de la primera Eva con Satanás, causando la muerte espiritual del hombre, es igualada y superada por la cooperación de María con Dios, causando la vuelta del hombre a la vida. La cooperación a que se alude no es meramente negativa, como si el paralelismo comenzara y acabara en el plano de la virginidad. No es cosa exclusivamente física, como si el papel de María empezara y terminara en el mero hecho de su maternidad divina. Su cooperación implica una actividad de orden moral: dio a Gabriel y a Dios su libre consentimiento. Su obediencia no pudo ser forzada; con clara visión su voluntad libre se colocó a la disposición de Dios para el cumplimiento de sus designios. Además, este consentimiento tiene un carácter soteriológico: su objeto no era solamente la encarnación, sino la encarnación manifiestamente redentora.

La evidencia indica que la analogía Eva-María, destinada a ser tema principal de la mariología bizantina en época posterior, surgió del Asia Menor, y su centro principal fue la comunidad cristiana de Efeso y sus alrededores. Porque en Efeso se educó y se convirtió Justino y allí disputó con Trifón; y en los círculos que rodeaban a Efeso es donde el joven Ireneo se encontró con Policarpo, quien influyó marcadameute en su teología.

Es curioso que la idea de la segunda Eva no tuviera parte importante en la teología de los primitivos alejandrinos [8]. Des-

[7] Ireneo, *Adversus haereses* I.3 c.32,1 (Massuet, 3,22,4); ed. W. W. Harvey (Cantabrigiae 1857), 2,123-124: MG 7,958-959. Cf. también ibid. I.5 c.19,1; Harvey, 2,375-376: MG 7,1175-1176. Esencialmente las mismas ideas presenta Ireneo, *Demonstratio Apostolicae Praedicationis* c.33, en *Patrologia Orientalis* 12, 684-685; cf. la cuidadosa traducción del armenio de J. P. Smith en *Ancient Christian writers* vol.16 (Westminster, Md., 1952) 69. En *La doctrine de la récapitulation en Saint Irénée*, de A. d'Alès (Recherches de Science Religieuse 6 [1916] p.185-211) vese latente la teoría de la recapitulación.

[8] Hay tres fragmentos en los que Orígenes alude a ello: 1) *In Lucam* hom.7: GCS 35,48. Parece que Orígenes quiere indicar que María, al dar a luz a Cristo, devolvió al género femenino el honor que había perdido con el pecado de Eva; de esta manera la mujer «encuentra la salvación en el parto» (1 Tim 2,15). 2) *In Lucam* hom.6: GCS 35,40: la alegría anunciada a María por Gabriel («El Señor es contigo») anula la sentencia de dolor dada a Eva por Dios («darás a luz en dolor»). 3) *In Lucam* hom.8: GCS 35,54-55. Orígenes supone la idea tradicional de un paralelismo entre la caída y la redención: «Así como el pecado entró con la mujer y alcanzó al hombre, así también la buena nueva tuvo su principio en las mujeres (Isabel y María)...». En este último texto, tres puntos merecen nuestra atención: *a)* La traducción de Jerónimo *Principium salutis* (MG 13, 1819) debe suavizarse con la simple τὰ ἀγαθά de la *Catena* (GCS 35,55) y la correspondiente *Bona* de Ambrosio (CSEL 33,56). *b)* A Orígenes le interesa no solamente M

pués de Ireneo habría de transcurrir siglo y medio antes que en el Oriente cristiano, la iglesia siríaca, explotara la analogía. En el año 333, el persa Afraates, interesante desde un punto de vista teológico, siquiera sea como representante de un cristianismo virtualmente al margen del concilio de Nicea, recordó a su vez que por una mujer tuvo el demonio acceso a los hombres, y continuó:

> A causa de ella fue decretada la maldición de la ley; a causa de ella se hizo la promesa de la muerte; porque en dolores da a luz a sus hijos y los entrega a la muerte. A causa de ella fue maldita la tierra para que produjera espinas y cardos. Desde entonces, sin embargo, por la venida del Hijo de María, las espinas se han arrancado..., la maldición ha sido clavada en la cruz, la punta de la espada se ha desclavado del árbol de la vida, (el cual) se da en alimento a los creyentes [9].

Pero entre los escritores orientales es Efrén—el autor más significativo de la iglesia siríaca—quien se muestra incomparablemente sensible a las implicaciones del paralelismo Eva-María. Tal como él lo ve, reside el paralelismo en las raíces mismas de la dignidad del hombre: «La hermosa y amable gloria (del hombre) se perdió a causa de Eva; fue restaurada a causa de María» [10]. Es el punto crucial de la inmortalidad; porque, de las dos vírgenes históricas dadas a la humanidad, «una fue causa de vida, la otra fue causa de muerte. Por Eva surgió la muerte, y la vida nos viene por María [11]. Alrededor de

tuvo su principio «in una donna». Esta falta de precisión se repite en su aún más reciente *Die Marienkunde in der Patristik des Ostens*, en P. STRÄTER, ed., *Katholische Marienkunde:* vol.1, *Maria in der Offenbarung* (Paderborn 1947) p.100: «in einer Frau». c) Orígenes no atribuye a María y a Isabel la misma parte activa en la economía de la salvación que asigna a Eva en la economía del pecado; las «cosas buenas», en el contexto, pueden ser simplemente la gracia de profecía concedida a María y a Isabel al comienzo del nuevo orden de las cosas. Sobre estos textos y su autenticidad, cf. C. VAGAGGINI, *Maria nelle opere di origine* (Roma 1942) p.110-113.

[9] AFRATES, *Demonstratio* 6; *De monachis* n.6, en *Patrologia syriaca* p.1,[a] t.1 col.265. El paralelismo implica que la vida llegó a los hombres a través de María; Afrates, sin embargo, limita la parte de Nuestra Señora al parto. Las ideas y expresión son parecidas a una frase de Efrén: «(Eva) vio al que temblaba y era un exilado a causa de la maldición sobre la tierra; (María) vio al que anuló la maldición y la fijó con clavos al madero de una cruz» *(Explanatio Evangelii Concordantis* c.2 n.2; ed. L. LELOIR, CSCO 137, Scriptores armeniaci, t.1 [Louvain 1953] p.24; Latín tr., LELOIR, CSCO 145, Scr. arm., t.2 [Louvain 1954] p.17).

[10] EFRÉN, *Sermones exegetici*, en *Opera omnia syriace et latine* vol.2 (Romae 1740) 318.

[11] EFREN, *Hymni de beata Maria* 2 n.8: LAMY 2,525. Existe alguna duda sobre la autenticidad de estos himnos. Cf., en el mismo sentido, el indiscutiblemente auténtico *Sermo de Domino* , LAMY, 1,153.155: Eva, madre de todos los vivientes, se convirtió en m ert de todos los vivientes; pero algo nuevo surgió: «María, una nueva planta, en lugar de Eva, la antigua vid, y en ella habitó la nueva Vida», que es destructora de la muerte. Cf. también *De diversis sermonibus* 3, *De laudibus Dei Genitricis Mariae*, en *Opera omnia syriace et latine* vol.3 (Romae 1743) 607. El aspecto de la virginidad se acentúa

la analogía gira el problema del pecado, porque fue reservado a María el pagar la deuda del pecado contraída por Eva, deuda por la cual su posteridad estaba condenada a morir [12]. Porque Nuestra Señora fue bendita entre las mujeres, es por ella, y concretamente por su parto virginal, por lo que ha sido dispensada la maldición primitiva contra la mujer [13]. Ella es la mujer prometida en el paraíso: «Fue la serpiente quien acechó al calcañar de Eva; fue el pie de María el que pisoteó a la serpiente» [14].

Aun cuando la mariología de Efrén, valiente y fecunda como era, no ejerció influencia perceptible sobre la teología contemporánea [15], el motivo Eva-María es patrimonio del siglo IV en Jerusalén, Salamis, Nisa, Iconio y Antioquía. Por ejemplo, en 348, Cirilo, obispo de Jerusalén, predicaba el paralelismo a sus catecúmenos: «Por la virgen Eva nos vino la muerte; por una virgen, o más bien de una virgen, tenía que venirnos la vida, para que así como una serpiente engañó a la primera, así Gabriel trajera alegres nuevas a la segunda» [16]. Treinta años más tarde, Epifanio, obispo de Salamis, veía a María significada en Eva: Nuestra Señora es «madre de los vivientes» en su más profundo sentido, porque, «obedeciendo a la gracia, dio a luz al que vive, a la Vida misma, al Cordero, de cuya gloria, como del vellón, se nos ha fabricado un vestido de inmortalidad. Eva fue causa de muerte para los hombres (πρόφασις), porque por ella 'la muerte vino al mundo' (Rom 5,12); pero María fue causa (πρόφασις) de vida: por ella, la Vida nos ha nacido» [17].

En un pasaje que tal vez se deba a Gregorio, obispo de Nisa, el saludo de Gabriel a María se contrasta con el primitivo saludo de Dios a Eva. La anunciación ha transformado el parto: «En el caso de Eva, el preludio del nacimiento fue el dolor. Para María, la partera del nacimiento fue la alegría» [18].

[12] Cf. Efrén, *Hymni de beata Maria* 18 n.24-26: Lamy, 2,611-613. Cf. también, *Hymni de beata Maria* 9 n.4: Lamy, 2,549.

[13] Cf. Efrén, *Explanatio Evangelii concordantis* c.2 n.6: CSCO 137,26-27 (armenio); 145,19-20 (latín); 145,101 (latín). Cf. también *Hymni de nativitate Christi in carne* 2 n.31: Lamy, 2,457. Ideas parecidas se encuentran en el poeta sirio Cyrillona, ed. G. Bickell, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 27 (1873) p.591-592; traducción italiana de I. Ortiz de Urbina, *La Mariologia nei Padri syriaci:* Orientalia Christiana Periodica 1 (1935) 111.

[14] Efrén, *Explanatio*... c.10 n.13: CSCO 137,140 (arm.);

[15] Cf. L. Hammersberger, *Die Mariologie der ephremitischen Schriften* (Viena 1938) p.87.

[16] Cirilo de Jerusalén, *Catecheses* 12,15: MG 33,741.

[17] Epifanio, *Panarion* 78 n.18: GCS 37,468-469.

[18] *In diem natalem Christi:* MG 46,1140. Se discute la autoridad de Gregorio. Cf. un resumen de argumentos en pro y en contra en G. Sava, *Doctrina*

Aún más impresionante es la visión que une a la nueva Eva con el nuevo Adán:

> Por el hombre (vino) la muerte, y por el hombre la salvación. El primer hombre cayó en pecado; el segundo levantó a los caídos. La mujer ha hablado en nombre de la mujer. La primera mujer dio entrada al pecado; esta mujer ha ayudado a entrar a la justicia. Aquélla siguió el consejo de la serpiente; ésta ha presentado al destructor de la serpiente y ha dado a luz al Autor de la luz. Aquélla introdujo el pecado por el árbol, y por el árbol ha introducido ésta la bendición. Por el árbol da a entender la cruz; y el fruto de este árbol se hace vida, siempre verde e imperecedera, para los que lo prueban [19].

La misma línea de pensamiento sugiere Anfiloquio, obispo de Iconio; estaba unido a los tres Capadocios por lazos personales y teológicos. «El mundo ha sido libertado por una virgen; el mundo, que estuvo antiguamente sujeto al pecado, ha sido libertado por aquella otra virgen. Por un parto virginal, nos libramos de muchos y horribles rebaños de demonios» [20]. Y en un pasaje compuesto para demostrar que los instrumentos de nuestra condenación han venido a ser instrumentos de nuestra gloria, observó Crisóstomo, desde Antioquía, agudamente: «Una virgen nos desterró del paraíso; por una virgen hemos encontrado la vida eterna» [21].

Está, pues, justificado el concluir que, en el siglo IV, el concepto de Nuestra Señora como contrapartida de Eva se había incorporado a la soteriología de la iglesia siríaca y era un tema común en la teología del mundo de habla griega.

demasiado larga, en una carta a Severo de Antioquía, de «Gregorio..., el hermano de Basilio el Grande y obispo de Nisa» (*Patrologia Orientalis* vol.14,82-85).

[19] *In diem natalem Christi:* MG 46,1148.

[20] ANFILOQUIO, *Orat.* 1, *In Christi natalem* n.4: MG 39,40-41.

[21] JUAN CRISÓSTOMO, *Expositio in Ps.* 44 n.7: MG 55,193. En una homilía sobre el nacimiento de Cristo (*In Christi nativitatem oratio:* MG 56,392-393, entre las obras del Crisóstomo), el autor dice: «De antiguo, el demonio engañó a Eva, que era una virgen; por esta razón, Gabriel trajo buenas nuevas a María, que era una virgen. Pero, cuando Eva fue engañada, pronunció una palabra que fue causa de muerte; cuando la buena nueva fue traída a María, ésta dio a luz en carne al Verbo, autor de vida eterna para nosotros. La palabra de Eva dio a conocer el madero por el cual Adán fue expulsado del paraíso; pero la palabra de la Virgen dio a conocer la cruz, por la que El llevó al ladrón al paraíso en lugar de Adán». La homilía fue publicada en 1883, bajo el nombre de Gregorio Taumaturgo, por J. P. Martin en la *Analecta Sacra* de Pittra, vol.2, 134-144 (armenio), 386-396 (latín). Como se dice en la versión armenia, la autoridad de Gregorio fue rechazada por Harnack y sostenida por Loofs, Neubert, Jugie (cf. Analecta Bollandiana 43 [1925] 94). En Revue d'Histoire Ecclésiastique 24-1 (1928) 364-373, Ch. Martin indicó que el texto griego podía leerse en MG 56,385-394, y que, desde principios del siglo V, se había tenido por obra auténtica del Crisóstomo. Insistía que, considerando la tradición de los manuscritos griegos, la claridad y precisión de sus fórmulas teológicas, la tendencia antioquena de su cristología y la ausencia de preocupaciones antisabelianas en su teología trinitaria, no puede atribuirse dicha homilía a Gregorio. Martin lo atribuye a círculos antioquenos del siglo IV y recibe con sorpresa las citas

Sin embargo, es el siglo v el que presenció la mayor fecundidad del paralelismo Eva-María en la iglesia griega. Aquí los documentos más significativos son homilías, singularmente sobre la anunciación, la encarnación y la maternidad divina. Las influencias primarias que acusan estas homilías son las primitivas fiestas marianas y la controversia nestoriana. Y, en las homilías, testimonios espléndidos de la iglesia griega se dejan oír: Egipto, por Cirilo de Alejandría; Tracia, por Proclo de Constantinopla; Galacia, por Teodoto de Ancira; Arabia, por Antípatro de Mostra, y Palestina, por Hesiquio y Crisipo de Jerusalén [22].

Cirilo de Alejandría observa que el Hijo de Dios nació de una mujer para destruir la maldición lanzada contra la primera mujer: «Parirás tus hijos con dolor». Como consecuencia del alumbramiento de María al Emmanuel en carne, por Aquel que es la Vida quedó destruido el poder de la maldición: «Ya la mujer no parirá a la muerte, no en dolor» [23]. Proclo, que llegó a ser el segundo sucesor de Nestorio como patriarca de Constantinopla, y que, con sus celebrados sermones marianos del año 429, fue uno de los primeros en oponerse a los errores nestorianos, se fija en el tema de la salvación y el pecado, la desobediencia y la obediencia. Cristo, en su nacimiento, «constituyó en puerta de salvación a la que de antiguo fue puerta del pecado» [24]. Teodoto de Ancira, Asia Menor, estrechamente ligado a Cirilo por sus actividades antinestorianas y a Proclo por su mariología, compara «a la virgen de antiguo» con «la segunda Virgen» [25]. Y en su homilía 6, reputada como entre las mejores producciones de la homilética griega, habla preciosa-

[22] En un importante artículo, *Le omelie mariane nei Padri greci del V secolo* (Marianum 8 [1946] 201-234), Dino del Fabbro ha sintetizado el resultado de la investigación contemporánea sobre la autenticidad de las homilías marianas de la Iglesia griega del siglo v. Deduce que cinco sermones marianos, catorce sobre la encarnación o el nacimiento de Cristo, uno sobre el Hypapante y uno sobre el nacimiento del Bautista proporcionan base suficiente y sólida para la doctrina mariológica de dicho siglo.

[23] Cirilo de Alejandría, *Comm. in Lucam* hom.2; ed. I. B. Chabot, CSCO 70, Scriptores syri 27 (Louvain 1954); 11-12 (siriaco); trad. latina R. M. Tonneau, CSCO 1040, Scriptores syri 70 (Louvain 1953) 3.

[24] Proclo, *Orat.* 1, *Laudatio in sanctissimam Dei Genitricem Mariam* n.1; ed. E. Schwartz, *Acta conciliorum oecumenicorum* t.1 vol.1 p.1.ª (Berolini et Lipsiae 1927-1930) 103; MG 65,681. Cf. también *Orat.* 5, *Laudatio in sanctam Virginem ac Dei Genitricem Mariam* n.3; MG 65,700; saludamos a María bendita entre las mujeres porque sola ella «curó el dolor de Eva», enjugó sus lágrimas, llevó el rescate del mundo, dando a luz al Emmanuel sin sufrir. J. Lebon cree ver en *Orat.* 5 un sermón de Attico de Constantinopla en colaboración con Proclo (cf. Le Muséon 46 [1933] 171). Ortiz de Urbina insinúa que en la versión siriaca tenemos *dos*: la primera de Proclo, la segunda de Attico (cf. *Orientalia Christiana Periodica* 6 [1940] 64 nota 1). Siguiendo la misma línea, cf. la solución de Del Fabbro, a.c., p.215; la primera homilía, que corresponde al griego Orat. 5, tiene a Proclo por autor; la segunda [illegible]

mente del paralelismo Eva-María en términos de muerte y vida, dolor y alegría, condenación y redención:

> En lugar de la virgen Eva, que había administrado la muerte, una virgen fue agraciada por Dios y escogida para administrar la vida... Esta mujer, digna de su Creador, nos ha sido dada por la divina Providencia como dispensadora de bendiciones, no provocando a desobediencia, sino mostrando el camino de la obediencia...; no ofreciéndonos frutos mortíferos, sino indicándonos al Pan vivificante... No es (dice Gabriel) la concepción en iniquidad o la concepción en pecado lo que te anunciaré; es alegría lo que voy a explicarte, alegría que suaviza el dolor brotado de Eva. No te anuncio una preñez dolorosa o un nacimiento plañidero; antes bien, te predigo un nacimiento consolador, regocijante...; proclamo el nacimiento de la luz que ilumina al mundo. Pues por ti han cesado los dolores horribles de Eva; por ti ha perecido lo desordenado y defectuoso; por ti el error se ha desvanecido; por ti se ha anonadado la tristeza; por ti se ha cancelado la condenación. Eva ha sido redimida por ti [26].

Antípatro, metropolitano de Bostra, en Arabia, continúa la tradición cuando afirma que el saludo de Gabriel a María: «Ave, llena de gracia», es la contrapartida de la declaración de Dios a Eva: «Parirás tus hijos con dolor». El dolor de Eva en el parto es destruido por la alegría de María [27]. Aún más, el objeto de Dios en la encarnación fue que «aquel que al principio fue derribado por medio de Eva, fuera hecho salvo por medio de la concepción de la Virgen» [28].

Hesiquio, sacerdote de Jerusalén durante la primera mitad del siglo V, insiste de modo semejante en que la «segunda virgen» disipó en la anunciación el pesado dolor que rodeaba al parto a consecuencia de la sentencia que recayó sobre la «primera virgen» [29]. María es «el noble adorno de nuestra naturaleza, la gloria de nuestro barro, que libró a Eva de su ignominia, salvó a Adán de la amenaza y derrotó el atrevimiento del demonio...» [30]. También Crisipo, notable escritor, desde Jerusalén, describe al demonio enfrentándose con la noticia de que por una mujer hemos sido llamados a la filiación adoptiva que fue nuestra en los principios:

> ¿Cómo puede ser (se pregunta Satanás) que el vaso que fue originalmente mi cómplice sea ahora mi adversario? Una mujer me ayudó a constituirme en déspota de la raza humana, y una mujer me depuso

[26] Teodoto, *In sanctam Mariam Dei Genitricem et in sanctam Christi nativitatem* n.11-12, en *Patrologia orientalis* v.19,229-331. Su editor, M. Jugie, considera la autenticidad de esta homilía inexpugnable (cf. p.292-293). Cf., además, Nilo de Ancira, *Epistolae* 1.1 ep.267: MG 79,180-181; se inspira aquí en Epifanio.

[27] Antípater, *In Sanctissimam Deiparae Annuntiationem* n.3: MG 85,1777. A pesar de atribuirse algunos párrafos de esta homilía a otros autores (Orígenes, Eudoxio el Ario), Del Pablo piensa que es una obra genuina de Antípater (cf. a.c., p.221-222).

> de mi gobierno despótico. La antigua Eva me clevó; la nueva Eva me derriba. Porque la Eva actual es en verdad Eva por naturaleza, pero no Eva por el concebir..., como conviene... Por ella he sido hecho cautivo por quien hice cautivos; por aquella por quien yo conquistaba he sido conquistado... De todos éstos (milagros realizados por Cristo, la cruz, la resurrección de Cristo y de los muertos), ¿quién es la causa (αἰτία), quién sino aquella que dio a luz a quien obró todas estas maravillas? Mejor me estuviera, después de todo, no haberla engañado por la serpiente [31].

Continuarán las visiones de Ireneo, Efrén, y los predicadores del siglo v sin notables adelantos en el período del declinar de la patrística: en Atanasio I, patriarca de Antioquía en la segunda mitad del siglo VI [32]; en tres homilías griegas sobre la anunciación falsamente atribuidas a Gregorio Taumaturgo [33] y en la obra maestra homilética del siglo VI sobre la Madre de Dios, que ha circulado ilegalmente bajo la protección de Epifanio [34]; en Sofronio, patriarca antimonotelita de Jerusalén [35]; y al final ya de la edad patrística, en un texto de Juan Damasceno, que proporciona un espléndido epítome del pasado:

> Querida hija digna de Dios, hermosura de la naturaleza humana, reparación de nuestra primera madre Eva, porque por tu alumbramiento ha sido de nuevo elevada la que había caído. Querida hija, la más consagrada, esplendor de las mujeres. Porque, aunque la primera Eva ofendió y por ella entró la muerte, habiendo servido a la serpiente contra nuestro primer padre, María, a su vez, en total sumisión a la voluntad de Dios, engañó a la serpiente engañadora [36].

Para los historiadores del dogma, el problema y la oportunidad de toda esta evidencia es el significado teológico que los

[31] Crisipo, *In sanctam Mariam Deiparam* n.3, en *Patrologia orientalis* 19,340-341. Su editor, M. Jugie, no ve razón para dudar de la autenticidad de esta homilía (cf. p.295).

[32] Cf. Anastasio I, *Serm.* 3, *In laudatissimae Dei Genitricis Annuntiationem* n.2: MG 89,1388. Anastasio mira a María como el origen del gozo de la mujer.

[33] Cf. MG 10,1145-1178. *Serm.* 1, una mezcolanza de un autor posterior al siglo v (cf. Jugie en Analecta Bollandiana 43 [1925] 90), insiste que «sólo en la Santísima Virgen ha sido restaurada la caída de Eva» (col.1148). En *Serm.* 2, otra mezcolanza, el autor, que aparentemente vivió en la segunda mitad del siglo VI (cf. Jugie, p.90-91), declara que el Verbo tomó carne de María «a fin de que por la misma carne por la que el pecado había entrado en el mundo, por esa misma carne el pecado pudiera ser condenado en la carne... y la vida eterna vivir en el mundo» (col.1156; cf. col.1157). *Serm.* 3 fue escrito probablemente en la segunda mitad del siglo v, desde luego antes de la introducción de la fiesta del 25 de marzo (cf. Jugie, p.91); enseña que «la vida halló entrada donde la muerte había hallado la salida» (col.1177).

[34] Cf. Pseudo-Epifanio, *De laudibus sanctae Deiparae*: MG 43,501. A pesar de [illegible] con Basilio de Seleucia, Proclo y Cirilo de Alejandría, [illegible] libro encuentra el desarrollo general de la homilía más de acuerdo con las homilías marianas del siglo VII y siguientes (cf. a.c., p.228).

[35] Cf. Sofronio, *Orat.* 2, *In sanctissimae deiparae annuntiationem* n.22: MG 87c,3241.

[36] [illegible]

Padres concedieron al paralelismo Eva-María. A este propósito debo decir que los escritores cristianos de la era patrística, en el Oriente, encontraron nuevas intuiciones en dicha analogía. En primer lugar, si no con exclusión, en el papel desempeñado por Nuestra Señora en la actividad redentora de su Hijo se contrasta continuamente la desobediencia y la obediencia, el dolor y la alegría, la mujer maldita y la mujer bendecida, un demonio déspota y un demonio cautivo, la oscuridad y la luz, el pecado y la salvación, la caída y la restauración, la condenación y la redención, la muerte y la vida, el paraíso perdido y el paraíso recuperado.

En segundo lugar, Nuestra Señora es, en cierto verdadero sentido, responsable de los efectos redentores alcanzados por su Hijo; ella cooperó en la redención objetiva. En la tradición de la patrística oriental, la segunda Eva es «causa de salvación» [37], «puerta de salvación» [38]; ella pagó la deuda del pecado que Eva había contraído [39], «ayudó a que la justicia apareciese» [40]. «Ella es causa de vida» [41]; ella «trajo la inmortalidad al mundo» [42]; por ella «ha sido Eva redimida» [43]; por ella «el mundo ha sido libertado» [44]. Ella ha depuesto al demonio de su gobierno despótico [45]; ha pisoteado a Satanás [46]; por ella los «demonios han sido precipitados en el infierno» [47].

En tercer lugar, la cooperación redentora de la nueva Eva, según la esclarecen y explican los mismos Santos Padres, queda generalmente reducida a la maternidad divina, al hecho de que María dio a luz al Redentor, de que prestó su consentimiento, consciente y libre, a una encarnación que se ordenaba a la salvación» [48]. Por ejemplo, Efrén atribuye repetidamente a Nuestra Señora cierta causalidad en la obra de la redención: por ella se pagó la deuda firmada y sellada por la serpiente contra todas las generaciones. ¿Cómo? Por causa del tesoro que ella ha alumbrado: porque en ella ha surgido la Luz que dispersa las tinieblas [49]. Para Epifanio es Nuestra Señora causa

[37] IRENEO, nota 7. Cf. ANTIPATER, nota 28.
[38] PROCLO, nota 24.
[39] Cf. EFRÉN, nota 12.
[40] GREGORIO DE NISA, nota 19.
[41] EFRÉN, nota 11; EPIFANIO, nota 17; cf. CRISÓSTOMO, nota 21; TEODOTO, nota 26.
[42] JUAN DAMASCENO, nota 36.
[43] TEODOTO, nota 26.
[44] ANFILOQUIO, nota 20.
[45] Cf. CRISIPO, nota 31.
[46] Cf. EFRÉN, nota 14.
[47] ANFILOQUIO, nota 20.
[48] Para el punto de vista de Ireneo, cf. *Mary in Western Patristic Thought* p.114-117.
[49] Cf. EFRÉN, *Hymni de beata Maria* 9 n.4; LAMY, 2,549. Cf. *Hymni de*

de vida, en el sentido de que dio a luz a Aquel que es vida y da vida [50]. En la versión de Anfiloquio, María puebla el infierno de demonios por medio del nacimiento virginal [51]. Cirilo de Alejandría, Teodoto, el Pseudo Gregorio Taumaturgo y otros ven el dolor de la preñez convertido en gozo precisamente porque María alumbró al Emmanuel en carne, a la Vida encarnada [52]. Crisipo hace notar el contraste de María y Eva «en la concepción» [53]. Para el Pseudo Epifanio es en la natividad cuando los ángeles alaban a Nuestra Señora por haber levantado a Eva caída y haber abierto el paraíso, que estaba cerrado [54]. Sofronio resume la visión de los Santos Padres: «Por ti tus antecesores se salvan; porque alumbrarás al Salvador que realiza la divina salvación para ellos» [55].

En cuarto lugar, no quiere esto decir que estén completamente ausentes del pensamiento de la patrística oriental las indicaciones de una cooperación más próxima de Nuestra Señora en la redención objetiva. Por ejemplo, Hesiquio predica que, en la presentación de Cristo en el templo, María presentó la ofrenda «no por sí, sino por todo el género humano» [56]. Gregorio de Nisa hace notar que la nueva Eva presentó la bendición a la humanidad, en lugar del pecado, mediante el madero vivificante de la cruz [57]. Cirilo de Alejandría dice a los Padres de Efeso que, por medio de María, «el demonio tentador cayó del cielo, la criatura caída es elevada al cielo, toda la creación... ha venido al conocimiento de la verdad, el santo bautismo ha venido a los creyentes...» [58]. Proclo la llama «el único puente de Dios al hombre» [59]. Para Atanasio I, ella representa «la escala adosada al cielo, la puerta del paraíso, la entrada a la inmortalidad, la unión y lazo de los hombres con Dios» [60]. Pero debemos insistir en que son relativamente pocas las expresiones genuinas de inmediata cooperación a la redención; su verdadero mensaje nunca es esclarecido por los escritores mismos; y el esfuerzo para interpretarlos de acuerdo con la

[50] Cf. Epifanio, *Panarion* 78,18: GCS 37,468-469.
[51] Cf. Anfiloquio, nota 20.
[52] Cf. Cirilo, nota 23; Teodoto, nota 26 de este artículo; Ps. Gregorio, *In Annuntiationem* serm.3: MG 10,1177: «Ave a ti, que has encerrado en tu seno la muerte de tu madre».
[53] Crisipo, nota 31.
[54] Cf. Ps. Epifanio, *De laudibus sanctae Deiparae*: MG 43,501.
[55] Sofronio, *Orat.* 2, *In sanctissimae deiparae annuntiationem* n.22: MG 87c,3241.
[56] Hesiquio, *Serm.* 6, *In praesentatione Christi*: MG 93,1469.
[57] Cf. nota 19.
[58] Cirilo de Alejandría, *Hom. div.* 4: ed. A. Schwartz, ACO t.1 p.2.ª 102; MG 77,992.
[59] Proclo, *Orat.* 1, *Laudatio in sanctissimam Dei Genitricem Mariam* n.1: ed. E. Schwartz, ACO t.1 vol.1 p.1 [illegible]

doctrina contemporánea de la redención tropieza a menudo con obstáculos graves, como la extraña visión patrística de la mentalidad de María al pie de la cruz [61]. El principio de la cooperación redentora, tal como se entiende hoy, bien puede ser inatacable; pero querer encontrar algo más que un germen de él, o una base que lo sustente, en la patrística oriental, es violentar la evidencia [62].

II. LA VIRGINIDAD PERPETUA

Si el paralelismo Eva-María proporcionó a los Padres una penetración inicial en el significado redentor de Nuestra Señora, la virginidad de María proveyó a la edad patrística del primer problema enojoso relacionado con ella. La investigación histórica de su virginidad se ha centrado en tres fases de la vida de Nuestra Señora: los años anteriores a Belén, el momento del parto en el establo y la época siguiente al nacimiento de Jesús.

La clave de la primera fase puede resumirse en dos preguntas: ¿Era María físicamente virgen en el momento de la anunciación? ¿Fue la concepción de Cristo una concepción virginal, efectuada independientemente de concurso de hombre? El cristianismo oriental no dudó respecto a ninguna de las dos cuestiones: la evidencia escriturística era demasiado clara. Por eso la virginidad de María y la concepción virginal de Jesús se afirman categóricamente ya en San Ignacio de Antioquía (ca.110), con expresiones que recuerdan el kerygma primitivo y con acentos que sugieren la superfluidad de toda prueba [63]. Pocos años después, en la apología cristiana más antigua que se ha conservado (hacia 125), el filósofo Arístides

[61] Cf. parte IV de este capítulo, sobre la santidad de Nuestra Señora.

[62] La cooperación de María en la redención objetiva no es el único aspecto de la teología mariana que los autores han intentado ligar a la analogía Eva-María de los Padres, ni es este paralelismo la única base patrística sobre la que los teólogos apoyan sus tesis. Un campo fructífero de la investigación patrística ha sido la parte de Nuestra Señora en la redención subjetiva, p.e., el papel que juega no en la adquisición, sino en la distribución de la gracia. Para un buen resumen, con indicaciones bibliográficas, de ambos aspectos de la mediación de María en la teología oriental, cf. M. Gordillo, *Mariologia orientalis* (Roma 1954) p.58-87, y también su artículo *La mediazione di Maria Vergine nella teologia bizantina*: Mélanges Martin Jugie (París 1953) 120-128. Merece notarse la valoración de Gordillo (*Mariologia orientalis* p.74) de los magníficos textos del Damasceno citados con tanta frecuencia: estos párrafos se refieren a la actividad mediadora de María al concebir a Cristo en la aurora de nuestra deificación. Si nuestro problema se refiere a su cooperación en la redención realizada en la cruz, «debemos confesar que, en este punto, el Damasceno permanece silencioso».

de Atenas informa al emperador Adriano de que el nacimiento de Jesús de una virgen, sin semilla humana, es parte integrante del credo de los cristianos, lo mismo que la divinidad de Jesucristo, su crucifixión redentora y su resurrección [64]. De manera semejante, un cuarto de siglo más tarde, la exégesis de Justino afirmando que el texto de Isaías 7,14 significa que «la virgen concebirá sin concurso de varón [65], es repetida por Ireneo (hacia 177) [66], que, además, insiste en que «el nacimiento de una virgen» es una creencia que «ha recibido (la Iglesia universal) de los apóstoles y sus discípulos» [67] a semejanza de la creencia en Dios creador, en el Verbo hecho carne, en el Espíritu Santo, en la pasión, resurrección y ascensión.

Hay notas discordantes. Sabemos que un filósofo pagano, Celso (ca.178), divulgó por el Oriente el cuento, reputado como de inspiración divina, de que María fue acusada de adulterio con un soldado llamado Pantera, fue despedida violentamente por su marido el carpintero, anduvo errante e infamada y dio a luz a Jesús en secreto [68]. Carecemos de una noticia autorizada sobre la reacción del siglo II cristiano, pero tal vez pudiera resumirse en la airada respuesta de Orígenes a Celso sesenta años más tarde: llama a la especie difundida «patraña callejera» [69].

Contrastando con lo anterior, empieza a tomar cuerpo un problema auténtico con esta pregunta: ¿Permaneció virgen Nuestra Señora al dar a luz a Jesús? La tradición histórica es menos clara en este punto y fue más lenta en formarse [70]. Tenemos a nuestra disposición varios apócrifos pintorescos y un puñado de testimonios patrísticos no muy convincentes; y eso

[64] Cf. ARÍSTIDES, *Apología* n.2: ed. E. HENNECKE, *Texte und Untersuchungen* vol.4 p.3.ª p.9.

[65] JUSTINO, *Apología* 1 c.33: MG 6,381; cf. *Dialogus cum Tryphone* c.84 y 100: MG 6,673-676.709-712. Justino es una prueba de que, a mediados del siglo II, Nuestra Señora era en general designada sencillamente como «la Virgen».

[66] Cf. IRENEO, *Adversus haereses* 1.3 c.26,2 (MASSUET, 3,21,6); HARVEY, 2,118: MG 7,953. El significado teológico que Ireneo da al nacimiento de Cristo de una virgen surge maravillosamente del papel que asigna la virginidad de María en su doctrina de la segunda Eva.

[67] IRENEO, *Adversus haereses* 1.1 c.2 (MASSUET, 1,10,1); HARVEY, 1,90-91: MG 7,549.

[68] Cf. ORÍGENES, *Contra Celsum* 1.1 c.28-39: GCS 2,79-90; A. DEISSMANN, *Der name pantherà (Orientalische Studien T. Nöldeke gewidmet* [Giessen 1906] p.871ss), ha probado que el nombre era corriente en esta época, especialmente como apellido de soldados romanos. L. PATTERSON, *Origin of the Name Panthera* (Journal of Theological Studies 19 [1917-1918] p.79-80), piensa que algunos polemistas judíos se ensañaron en el nombre por su semejanza a Παρθένος Entonces la leyenda del soldado romano se extendió y fue introducida en el Tal ud con la intención de desacreditar y vilipendiar la tradición cristiana tan pronto como el Evangelio fue conocido por el público en general».

[69] ORÍGENES, *Contra Celsum* 1.1 c.39: GCS 2,90. Cf. el texto de Orígenes conservado por PÁNFILO, *Apología pro Origene* c.1: MG 17,554. Algunos, como los ebionitas y los valentinianos, dicen que Jesús «nació de José y María».

es todo para ayudarnos a reconstruir la creencia del Oriente en el tiempo anterior a Nicea.

Tres principalmente son los testimonios apócrifos [71]. En la *Ascensión de Isaías*, mezcla de dos componentes, judío y cristiano, que se unieron hacia el año 150, la sección cristiana testifica que María ha concebido al Niño siendo virgen, lo ha llevado en su seno por el tiempo de su gestación permaneciendo virgen, y lo ha alumbrado todavía virgen: «Su seno se halló lo mismo que antes que hubiera concebido» [72]. Respecto a esta evidencia podría decirse que: *a)* la sección en que aparece puede muy bien pertenecer a la última década del siglo I [73]; *b)* nada justifica la suposición difundida de que el autor del pasaje en cuestión fuera de tendencias docetistas [74]; y *c)* sea ortodoxo, sea docetista, afirma sin ambages la virginidad de María en el parto.

También inconfundibles son las *Odas de Salomón*, notable ejemplo de la antigua himnodia cristiana, que tal vez se remonte al año 120 o aun a tiempos anteriores [75]. La oda 19 representa al Espíritu Santo abriendo el seno del Padre y derramando la leche del Padre en una copa que es el Hijo; continúa el odista:

> El seno de la Virgen (lo) recibió
> y recibió la concepción y dio a luz;
> y la Virgen quedó hecha madre con gran misericordia;
> y parió y dio a luz un hijo sin dolor;
> y no ocurrió esto sin finalidad;
> y no había necesitado de partera,
> porque El la libró,
> y ella dio a luz, como hombre, por su propia voluntad... [76]

Aún más significativo es el *Protoevangelio de Santiago*, compuesto entre los años 150 y 180 por un judeo-cristiano

[71] Un análisis espléndido y valoración de esta prueba presenta J. C. PLUMPE, *Some little-known witnesses to Mary's virginitas in partu*: Theological Studies 9 (1948) p.576-577.

[73] Cf. *Ascensio Isaiae* c.2 n.2-11.

[74] Cf. CHARLES, o.c., p.XXIISS.XXXVIIS.XLIVS; E. TISSERANT, *Ascension d'Isaie* (París 1909) p.60.

[75] Cf. PLUMPE, a.c., p.573-574. En realidad, CHARLES, o.c., p.XXII-XXIII,77, ha intentado demostrar que la *Ascensio* es la fuente de la famosa frase en el antidocetista Ignacio, *Ad Eph.* n.19,1: «y el príncipe de este mundo ignoraba la virginidad de María y su parto...»

[76] Cf. PLUMPE, a.c., p.576-577. Las *Odes* probablemente fueron escritas en griego en un principio. La extraordinaria semejanza entre el lenguaje del odista y el de Ignacio (aun en el del nacimiento de la Virgen) ha llevado a J. Rendel Harries y a A. Mingana a la conclusión de que el obispo de Antioquía conocía las *Odes*, y hasta las citó; están convencidos de que la colección se originó en Antioquía, a finales del siglo I (cf. *The Odes and Psalms of Solomon* [Manchester 1916-1920] vol.2 p.42-49,67). J. H. Bernard prefiere una fecha entre 250 y 200 (cf. *The Odes of Solomon*: Texts and Studies, S.n.3 [Cambridge 1912] p.42).

que vivía fuera de Palestina, tal vez en Egipto [77]; su tema principal es la tesis de que María, virgen al concebir a Cristo, no comprometió su virginidad al darle a luz. Ofrece una prueba de sentidos: la de una partera que estuvo presente a la natividad y una mujer llamada Salomé, que «comprobaron» la virginidad de María poco después del nacimiento de Jesús [78]. Es importante aquí este argumento gráfico, de vista y tacto, no como información sobre los acontecimientos de la primera Navidad, sino porque: *a)* indica que, hacia la mitad del siglo II, constituía la virginidad de María en el parto un terreno de disensión, si no entre los cristianos ortodoxos, sí entre algunos ortodoxos y algunos gnósticos; *b)* no es probable que el *Pseudo Santiago el Menor* fuera el primero en defender la virginidad de Nuestra Señora con arma tan indelicada; y *c)* este relato de la infancia de Jesús ejerció una influencia que sería difícil exagerar [79].

Cuando menos, los apócrifos prueban la existencia, durante el siglo II, en el Oriente, entre algunos cristianos aparentemente ortodoxos, de una corriente de opinión popular que afirmaba la virginidad de Nuestra Señora en el parto, considerándola como cosa meramente física, consistente en haber preservado intacta su integridad corporal [80].

Los teólogos de la época prenicena no son tan dogmáticos ni tan contundentes, ni hablan tan alto. Tres merecen mencionarse: Ireneo, Clemente de Alejandría y Orígenes. Respecto a Ireneo, podría afirmarse con razón que, pese a la investigación y al razonamiento de H. Koch, no existe pasaje de su pluma (incluyendo los textos del *adhuc virgo)* que contradiga

sich bei ihr so selbständig vollzog, wie der Zeugungsact beim Manne», en *Texte und Untersuchungen* vol.35 p.4.ª (Leipzig 1910) p.50.

[77] Cf. E. AMMANN, *Le protévangile de Jacques et ses remaniements latins* (Paris 1910) p.99-100; J. QUASTEN, *Patrology* vol.1 (Westminster, Md., 1950) p.119-121.

[78] Cf. *Protoevangelium Iacobi* 18-20: ed. AMANN, o.c., p.246-256.

[79] Cf. PLUMPE, a.c., p.570.572. Amann concluye que nada es tan cierto como el aludido docetismo del *Protoevangelium Iacobi* o un origen docetista de la doctrina del nacimiento de la Virgen (cf. o.c., p.36). La concepción virginal de Cristo y el parto virginal de María están indicados claramente en una sección cristiana de los *Sibyllines oracles* 1.8 v.456-479, ed. J. GEFFCKEN, GCS 8,171-172. Pienso que es prudente, sin embargo, no dar más importancia a este testimonio, porque, muy probablemente, el libro 8, que contiene estos versículos, no es anterior al siglo III; cf. A. RZACH, *Sibyllinische orakel*, en PAULY-WISSOWA-KROLL-WITTE, *Real-encyclopädie der classischen altertumswissenschaft* 2.Reihe, 4.Halbband (1923) col.2146; esto a pesar de la creencia de Geffcken de que el libro 8 debe situarse antes siglo III; cf. *Texte und Untersuchungen* vol.23 p.1.ª (Leipzig 1902) p.38-46.

[80] Plumpe cree, acertadamente, que aún hay más (cf. a.c., p.577). Ofrecen, concluye, una ilustración y comentario extensos de la afirmación de Ignacio de que Jesús «nació realmente de una virgen»; aclaran toda duda de que «de una virgen» significa *in partu* tanto como *ante partum;* para la época entre

claramente la virginidad de María en Belén [81]. Por otra parte, existe una alusión ineludible a esta prerrogativa en su *Demostración de la predicación apostólica*, que escribió hacia el 190. Ireneo toma el texto de Isaías 66,7, en el que el profeta predice una repoblación asombrosa de Jerusalén por medio de la madre Sión, y lo interpreta como alusivo a la Virgen María, que dio a luz un hijo varón por manera maravillosa: sin dolores de parto. También, refiriéndose a su nacimiento, dice en otro lugar el mismo profeta (Isaías): «Antes de que la que estaba de parto pariera y antes de que los dolores del parto se presentaran, salió a luz un hijo varón»; así proclamó su inesperado y extraordinario nacimiento de una virgen» [82]. Si su lenguaje no es transparente y su pensamiento no demasiado claro, tal vez sea sencillamente que Ireneo no tuvo nunca ocasión de enfrentarse con este tema teológico tan delicado y lleno de matices.

Clemente es seco, pero instructivo. Nos informa que, hacia fines del siglo II, la virginidad de María en Belén era motivo de controversia en Egipto, donde un buen número, si no la mayoría de los cristianos, la negaban: «Muchos (τοῖς πολλοῖς, la mayoría) incluso en nuestros días piensan que María es una mujer que sufrió dolores de parto en el nacimiento de su Hijo». Clemente no está de acuerdo: «En realidad, no sufrió dolores de parto». La única fuente conocida de su opinión es la tradición apócrifa que ya hemos encontrado en el *Protoevangelio de Santiago:* «Porque algunos dicen que, después que parió a su Hijo, una partera la examinó y la encontró virgen». Sin embargo, vislumbra en esta prerrogativa la analogía con las Escrituras: «Alumbran a la verdad y permanecen vírgenes» [83].

Es indispensable, para entender el pensamiento de Orígenes, citar un pasaje de la homilía 14 sobre San Lucas, tal vez compuesta en los años 233 ó 234 [84]:

> Los niños varones que eran santos por haber abierto el seno de su madre, eran ofrecidos ante el altar del Señor: «Todo hijo varón que abre el seno», dice (Ex 34,23), significa algo sagrado. En realidad, cualquier varón que menciones no abre el seno de su madre del modo que el Señor Jesús lo hizo, considerando que no es el parto, sino el concurso de varón lo que abre el seno de las mujeres. Pero el seno de

[81] Cf. *Mary in Western Patristic Thought* p.121-122. Las obras al caso de Koch son *Adhuc Virgo* (Tubingen 1929) y *Virgo Eva-Virgo Maria* (Berlin-Leipzig 1937).

[82] IRENEO, *Demonstratio apostolicae praedicationis* c.54, en *Patrologia Orientalis* 12,701.

[83] CLEMENTE DE ALEJANDRIA, *Stromata* I.7 c.16; GCS 17,66. E. NEUBERT, *Marie dans l'Eglise anténicéenne* (Paris 1908) p.177-178, piensa que lleva a confusión el sostener que, de acuerdo con Clemente, la mayoría de los cristianos negaban la creencia. La duda no llegó a las masas. Para ellos, María era una

> la Madre del Señor estaba cerrado cuando llegó la hora del parto; porque antes del alumbramiento de Cristo, aquel santo seno, digno de toda estima y veneración, no había conocido el más ligero contacto de varón [85].

Del texto citado se desprenden dos creencias de Orígenes que hacen al caso: que, antes del nacimiento de Jesús, María era virgen, y que, al dar a luz a Jesús, María no conservó su integridad física. Para entender rectamente la segunda tesis, que quizá se deba a una influencia directa de Tertuliano [86] y que ciertamente brota de una interpretación paradójicamente servil de la Escritura [87], no podemos descuidar un texto del *Comentario a Mateo*, compuesto probablemente en el año 246 [88].

> Nos ha llegado a este respecto cierta tradición: hay en el templo un lugar donde las vírgenes se detienen y oran (¿adoran?) a Dios; mas a las que han conocido concurso de varón no les está permitido permanecer allí. Ahora bien, después de dar a luz al Salvador, María entró, adoró y permaneció en aquel lugar reservado a las vírgenes. Los que sabían que había dado a luz un hijo trataron de retirarla de allí, pero Zacarías... les dijo: «Es digna de ocupar el lugar reservado a las vírgenes, porque es todavía virgen» [89].

Este texto parece justificar dos conclusiones. Primera, el pasaje no constituye una retractación implícita de la anterior afirmación de Orígenes de que Nuestra Señora había perdido su integridad física en Belén. Se coloca aquí «vírgenes» frente a aquellas que «han conocido concurso de varón»; puesto que María no conoció concurso de varón, es, por lo tanto, «virgen todavía». Segunda, el pasaje implica claramente que, para Orígenes, la pérdida de la integridad física por el parto no es incompatible con la perfecta virginidad perpetua. Esta indicación recibe una confirmación doble: En las *Homilías sobre Lucas*, Orígenes llama virgen a María aun cuando se refiera a ella después del parto [90]. En el *Comentario a Mateo* alude a ella, llamándola el primer fruto de la virginidad respecto a las mujeres, como Jesús lo fue respecto a los hombres [91]. En resumen, Orígenes parece entender la virginidad física solamente en términos de la cópula conyugal: al dar a luz a Jesús, Nuestra Señora entregó su integridad corporal, pero no renunció a su virginidad. En Belén, la virginidad no estaba en cuestión [92].

[85] Orígenes, *Hom.* 17 *in Lucam*: GCS 35,100.
[86] Orígenes, o.c., p.89-91.
[87] Cf. Ortiz de Urbina, *Lo sviluppo* p.54.
[88] Hanson, o.c., p.16-17.27.
[89] Orígenes, *Comm. in Matthaeum* ser.25: GCS 38,42-43.
[90] Cf. Orígenes, *Hom.* 17 *in Lucam*: GCS 35,100.

Por lo tanto, según la evidencia que poseemos, parece ser que, a fines del siglo II y durante la primera mitad del III, los cristianos de Egipto, Palestina y tal vez del Asia Menor, en general, no se creían obligados a presentar a Nuestra Señora virgen en el parto [93].

Anterior a Nicea conservamos esta evidencia. Cosa extraña, el testimonio del siglo siguiente no nos aclara la situación: es difícil determinar si los eclesiásticos y escritores influyentes de la categoría de Atanasio de Alejandría, Cirilo de Jerusalén y Epifanio de Salamis admitían, negaban, ignoraban o hacían caso omiso de la doctrina de un verdadero parto virginal [94].

cf. VAGAGGINI, o.c., p.80-97. El concepto de virginidad en el parto no parece del todo desconocido de Orígenes, pero, por razones polémicas, parece tomar *virginem peperisse* como opuesto a *vere peperisse* (cf. *In epist. ad Titum)*; el texto de que tratamos ha sido preservado por Pánfilo en *Apología pro Origene* l.1 c.1 (MG 17,554, reproducido en MG 14,1304), donde rechaza la idea. Viene también al caso el concepto de Orígenes de la purificación de María después del parto. En *Hom.* 14 *in Lucam*, escrita hacia 233, Orígenes dice: María necesitaba la purificación porque había contraído un *sordes* no solamente legal, sino real. No especifica su naturaleza, solamente afirma que no se debe identificar con pecado (GCS 35,96). En el año 244 *(Hom.* 8 *in Leviticum)*, Orígenes afirma que María, por excepción, está preservada por razón de su parto, porque Lev 12,2 se refiere a las mujeres que han dado a luz después de una concepción normal; p.e., de semilla humana (GCS 29,394-396). Aquí las *sordes* del hijo y la *immunditia* de la madre se entienden como pecado. ¿Por qué llama la Escritura a la mujer que da a luz impura por razón de pecado, y esto por el mismo parto? Orígenes confiesa que está cara a cara con el misterio. En ninguna de las dos homilías puede explicar claramente en qué consiste el *sordes*, ni, por lo tanto, la purificación consiguiente. Pero Orígenes reconoce que, porque María había concebido virginalmente del Espíritu, *a)* Jesús, nacido de ella, entró puro en este mundo; *b)* ella permaneció inmune de la contaminación de pecado del parto, y *c)* no tenía necesidad de cumplir la ley de la purificación.

[93] Cf. G. JOUASSARD, *Marie à travers la Patristique: Maternité divine, virginité, Sainteté*, en *Marie. Études sur la sainte Vierge*, ed. H. DU MANOIR, vol.1 (París 1949) p.81. No es justo que NEUBERT, o.c., p.185-190, utilice la homilía *In natalem Christi Diem* como una prueba prenicena, y especialmente como obra de Gregorio el Taumaturgo (cf. nota 21 anterior).

[94] Cf., e.g., SAN ATANASIO, *De incarnatione Verbi* n.17: MG 25,125; ID., *Epistola ad Epictetum* n.7: MG 26,1061; obsérvese el lenguaje tan realista de este último trabajo (n.5: MG 26,1057). Es verdad que el vocablo ἀειπάρθενος («siempre virgen») empieza a aplicarse a Nuestra Señora en la segunda mitad del siglo IV (cf. J. A. DE ALDAMA, en *Estudios Eclesiásticos* 21 [1947] p.487-489), y concretamente lo usó ATANASIO (*Fragmenta in Lucam:* MG 27,1393); también EPIFANIO *(Ancoratus* n.119: GCS 25,148; *Panarion* haer.78,10: GCS 37,461; *Expositio Fidei* n.15: GCS 37,515), y DÍDIMO *(De Trinitate* l.1 c.27: MG 39,404). Podría argüirse, sin embargo, que el mero empleo de la palabra ἀειπάρθενος («siempre virgen») no es prueba contundente de que los autores que la usaron creyeran a Nuestra Señora virgen en el parto. Lo que importa sobre todo es el saber si el autor en cuestión entiende, en general o al menos en un contexto determinado, la virginidad simplemente *quantum a viro* (para usar la expresiva frase de Tertuliano) o si comprende en ella también la cuestión del parto. Así, Dídimo, en efecto, dice que es incomprensible a la mente humana «cómo la Virgen dio a luz sin flujo permaneciendo virgen» *(De Trinitate* l.3 c.2 n.20: MG 39,793). Si se cita a Pedro de Alejandría († 311) como inaugurador del término ἀειπάρθενος («siempre virgen») (como lo hace Ortiz de Urbina, *Lo sviluppo* p.54, y *Die Marienkunde in der Patristik des Ostens* p.99), se debería observar que el texto *(Frag.* 1 n.7: MG 18,517) no es auténtico (cf. DE ALDAMA, p.488). Tampoco debería citarse la hermosa antífona *Sub tuum praesidium* (cf. 3.ª parte de este capítulo), cuyo texto original griego se remonta quizá al siglo III como testimonio de dicho título ἀειπάρθενος («siempre virgen»), ya

Los tres Capadocios contribuyen muy desigualmente a aclarar la cuestión: Gregorio Nacianceno solamente insinúa, de paso, la virginidad de María en Belén [95]. Basilio el Grande es un poco más explícito, pero no mucho más claro: insiste en que María no dejó jamás de ser virgen; subraya el hecho de que «una misma mujer es virgen y madre: mora en la santidad que es la virginidad y es bendecida con el nacimiento de un hijo» [96]. Solamente con Gregorio de Nisa empieza a verse clara la situación: no queremos con esto decir que Gregorio sea siempre inequívoco. No lo es [97]. Igual que Ireneo, aplica el texto de Isaías 66,7 a Nuestra Señora, y concluye: Así como no precedió placer sensual al parto, así no tuvo el dolor como consecuencia [98]. Como la zarza que arde sin consumirse, María da a luz a la Luz sin corrupción [99]; porque la Luz «conservó la ardiente zarza incólume; el manantial de su virginidad no se secó por el parto» [100]. Y dice aún más enérgicamente: «Su preñez fue sin coito; su parto, inmaculado; su alumbramiento, libre de dolor... Sólo su nacimiento estuvo libre de dolor, así como su concepción estuvo exenta de unión carnal». «Es un abuso de lenguaje—observa—hablar de dolores de parto respecto a aquella que era doncella e incorrupta, ya que son aquéllos incompatibles con la virginidad en una misma persona. La analogía Eva-María exige que la madre de la Vida comenzara su preñez con alegría y concluyera su parto por

[95] *Cf.* Gregorio Nacianceno, *Orat.* 40, *In sanctum baptisma* n.45: MG 36,424.

[96] Basilio el Grande, *Homilia in sanctam Christi generationem* n.4: MG 31,1465-1468. La autenticidad de esta homilía, que niega Dom Garnier, la admite—y parece que con motivo—H. Usener, *Religionsgeschichtliche Untersuchungen* vol.1 ed.2.ª (Bonn 1911) p.249s; Soll, a.c., p.178-185; Ortiz de Urbina, *Lo sviluppo* p.54-55; Jouassard, a.c., p.89 nota 14, y p.90. Muchos textos patrísticos (v.gr., el arriba citado de Basilio; cf. también Gregorio de Nisa, nota 97 que sigue), se prestan a engaño si se leen superficialmente y son difíciles de interpretar, porque no emplean siempre la palabra «parto» refiriéndose al acto específico de dar a luz, sino que significan con ella la condición general de la preñez.

[97] Así, Gregorio *parece* incluir el acto de dar a luz, el parto, al escribir: «La Virgen viene a ser madre y permanece virgen. En otras mujeres, mientras son vírgenes no son madres; cuando llegan a ser madres, ya no son vírgenes. Mas aquí coinciden los dos títulos, porque la misma mujer es a la vez madre y virgen. La virginidad no fue obstáculo al parto, y el parto no destruyó la virginidad». Pero continúa el autor: «Convenía que El, que se hizo hombre para traer incorrupción a los hombres, empezara su vida humana de una madre incorrupta; pues los hombres suelen llamar incorrupta a la que es aún virgen» (*In Diem natalem Christi:* MG 46,1136). Por tanto, se refiere a la virginidad *ante partum*. Lo mismo podría decirse respecto al pasaje en que Gregorio interpreta a Lucas 11,27: el evangelista cita al seno de María porque fue el instrumento de un parto inmaculado, «en cuanto que el parto no destruyó la virginidad ni la virginidad fue obstáculo a su preñez» (*De virginitate* c.19: ed. J. P. Cavarnos, en *Gregorii Nysseni opera*, ed. W. Jaeger, vol.8 p.1.ª [Leiden 1952] p.324).

[98] Gregorio de Nisa

alegría» [101]. En suma, el obispo de Nisa afirma sin ambages que el parto no afectó a la virginidad de María.

Tiene en este asunto gran importancia un discípulo de los Capadocios, Anfiloquio de Iconio; es verdad que mucho de cuanto dice sobre la virginidad de Nuestra Señora es enojosamente vago [102], pero tiene el mérito de haberse enfrentado con el texto de San Lucas 2,23 (basado en Ex 13,2), piedra de tropiezo para muchos de los exegetas primitivos: «El primogénito varón que abre el seno se llamará santo del Señor». Anfiloquio indica tres puntos, hace una objeción y la contesta. Su primer punto es: la Escritura se refiere aquí solamente a Nuestro Señor, pues sólo El es, como dijo Gabriel (Lc 1,35), el Santo, «santo del Señor». Segundo punto: el seno de la mujer se abre primeramente por unión con el varón. Tercer punto: esto no ocurrió en el caso de Nuestra Señora; el Salvador abrió el seno sin haber existido previa unión. Hay aquí una clara objeción: si el texto bíblico se refiere a Nuestro Señor, entonces «la Virgen no permaneció virgen»; el seno de María fue abierto. Se responde con una distinción: si fijamos la atención en María y su virginidad, «la puertas virginales no se abrieron jamás», pues ésta es la «puerta del Señor» a que alude Ezequiel, por donde El entra y sale permaneciendo la puerta cerrada (Ez 44,2). Mas si miramos al Señor encarnado y a su poder, «nada ha existido cerrado para El; todas las cosas le están abiertas» [103]. En una palabra, «abrió el seno de la Virgen sin unión carnal; salió de él de una manera inefable» [104]. El lenguaje de Anfiloquio, en verdad, no es cristalino, pero su idea básica está suficientemente clara: tanto en el parto como en la concepción, la virginidad de Nuestra Señora se mantuvo incorrupta.

El *Sermón del nacimiento de Cristo*, que se atribuye al Crisóstomo, es contundente. María dio a luz «sin experimentar corrupción». Después de su parto «puro y santo» como fue, permanece aún virgen, cosa «sobrenatural y milagrosa» El nacimiento del Hijo, por inefable manera, de una virgen, es comparable a su inaudita generación del Padre. Al nacer de ella, Dios «preserva su seno intacto y mantiene su virginidad ilesa»; «el sello de su virginidad» permanece «inmaculado» [105].

En los *Himnos de la Bienaventurada María*, de San Efrén,

[101] Gregorio de Nisa, *In Canticum Canticorum* hom.13: MG 44,1053.

[102] Cf. Anfiloquio, *Orat.* 1, *In Christi Natalem* n.1-2: MG 39,37; ibid. 4: MG 39,40-41; *Orat.* 2, *In occursum Domini* n.1: MG 39,44-45.

[103] Anfiloquio, *Orat.* 2, *In occursum Domini* n.2-3: MG 39,48-49. Cf. Söll, a.c., p.301-303.

[104] Anfiloquio, *Orat.* 2, *In occursum Domini* n.2: MG 39,48.

aparece constantemente el tema de la virginidad de Nuestra Señora en el parto. Ella da a luz sin dolor; su cuerpo permanece intacto; da su leche sin pérdida de la virginidad; ella es la «puerta cerrada» de Ezequiel; los sellos de su virginidad permanecen tan inviolados como los sellos del sepulcro de Cristo, inviolados aun en la muerte [106]. Es verdad que en su *Comentario del Diatessaron* parece que Efrén cae inocentemente en los lazos que le tienden los textos Ex 13,2 y Lc 2,23: «Con su nacimiento abrió el seno cerrado; con su resurrección abrió la cerrada tumba» [107]. Pero esta afirmación escueta, pletórica de implicaciones, encuentra su necesario complemento en otro pasaje de la misma obra: «Así como (el Señor) hizo su entrada estando las puertas cerradas, así de la misma manera salió del seno de la Virgen, porque esta Virgen real y verdaderamente parió sin dolor» [108]. A diferencia de Anfiloquio, no se esfuerza Efrén por reconciliar estas dos ideas. Sin embargo, sería válido deducir que, a sus ojos, el Dios encarnado podía «abrir el seno» de María sin lesionar su virginidad; porque, cuando ella lo alumbró, «permaneció sana y salva su virginidad» [109].

Con el concilio de Efeso (431), y probablemente a consecuencia de él, desaparecen de los círculos ortodoxos las últimas y trasnochadas dudas sobre la virginidad de Nuestra Señora en el parto. Hacia los principios de la controversia nestoriana (428), Nilo de Ancira da testimonio de una creencia existente, aun en círculos elevados, de que la virginidad de María no fue perfecta y perpetua, y responde parcialmente: «Nuestro Señor Jesucristo, en su nacimiento, abrió el seno inmaculado; después de su nacimiento selló aquel seno por su propia sabiduría, poder y maravillosa actividad. No rompió en absoluto los sellos de su virginidad» [110]. Mas durante el concilio mismo no se registra prueba de incertidumbre [111]. En realidad, antes

[106] Cf. Efrén, *Hymni de beata Maria* 1,2; 2,3; 4,7; 4,10; 5,1-2; 6,2; 7,6; 8,3; 10,2; 11,4; 11,6; 12,1; 15,2; 15,5; 18,20: ed. Lamy, 2,519.523-525.532.533.540.545.547.553.567.569.573.583.611.

[107] Efrén, *Explanatio Evangelii concordantis* c.21 n.2: CSCO 137,312 (armenio); 145,223 (latín). Aunque la *Explanatio* pertenece, sin duda, a Efrén, las investigaciones de Zahn, Euringer y C. Peter indican que los traductores armenios no han sido siempre muy escrupulosos al traducir el original sirio (cf. Ortiz de Urbina, *Lo sviluppo* p.61).

[108] Efrén, *Explanatio*... c.2 n.6: CSCO 137,26-27 (armenio); 145,20 (latín).

[109] Efrén, *Explanatio*... c.2 n.8: CSCO 137,28 (armenio); 145 (latín). Cf. también *Explanatio*... c.21 n.21: CSCO 137,326 (armenio); 145,232 (latín): El sepulcro sellado dio testimonio del seno sellado; su virginidad estaba sellada, mas el Hijo de Dios salió de su interior. Véanse, sin embargo, las reservas de Jouassard, a.c., p.88 nota 10.

[110] Nilo, *Epistolae* l.1 ep.270: MG 79,181.

[111] Apoyándose en el argumento de ataque de Andrés de Samosata contra el primer anatema de Cirilo (cf. Schwartz, ACO t.1 vol.1 p.7.ª34: MG 76,317-320), han deducido algunos que sí hubo incertidumbre, justo antes del concilio

que se reuniera el concilio, Teodoreto de Ciro, destinado a ser uno de los jefes del bando oriental opuesto a Cirilo, se había pronunciado clara e inconfundiblemente a favor del privilegio [112]. Las creencias de la era teológica que amaneció en Efeso, tan de relieve en celebrados predicadores, tales como Hesiquio de Jerusalén [113] y Proclo de Constantinopla [114], se encuentran sintetizadas en Cirilo de Alejandría; para él, la zarza encendida del Exodo, ardiendo sin consumirse, prefigura a Nuestra Señora «dando a luz a la Luz y, sin embargo, incorrupta» [115]. María es, en feliz expresión de Cirilo, la «Virgen Madre» [116].

Hay una tercera fase referente a la virginidad de Nuestra Señora, que abarca su vida después de Belén: ¿Tuvo María relaciones conyugales después del nacimiento de Jesús? O más concretamente, ¿tuvo María otros hijos, además de Jesús? Este es el antiquísimo problema de «los hermanos del Señor» [117]. ¿Qué parentesco con Cristo vio el primitivo cristianismo en estos «hermanos y hermanas»? ¿Serían tal vez hijos de José y María, nacidos después del primogénito de ésta? ¿O eran, más bien, la prole de José de matrimonio anterior, o es que tienen un parentesco más lejano?

Si la prueba que poseemos refleja las características del Oriente cristiano, fue entonces éste tan lento como el Occidente en reaccionar ante el problema [118]. Rompe el silencio en el tercer cuarto del siglo II el *Protoevangelio de Santiago:* José es viudo, con hijos de su primera mujer, demasiado avanzado en años para mantener relaciones conyugales [119]. La solución al problema de «los hermanos del Señor» aportada por el *Protoevangelio* fue recibida con extraordinario calor; tanto, que se convirtió en la explicación clásica de aquél [120]. En un fragmento de Clemente de Alejandría encontramos que Ju-

sard (a.c., p.138 nota 7), Andrés se refiere solamente a la concepción virginal, mientras que la respuesta de Cirilo alude también al parto virginal.

[113] Cf. TEODORETO, *De incarnatione Domini* n.23: MG 75,1460-1461. Aunque editado bajo el nombre de Cirilo de Alejandría (MG 75,1420-1477), pertenece, sin duda, a Teodoreto (cf. J. LEBON, Revue d'Histoire Ecclésiastique 26-1 [1930] p.524-536).

[113] Cf. HESIQUIO, *Serm.* 4, *De sancta Maria deipara:* MG 93,1460; ID., *Serm.* 5, *De sancta Maria deipara:* MG 93,1461-1464.

[114] Cf. PROCLO, *Orat.* 1, *Laudatio in sanctissimam Dei Genitricem Mariam* n.10: ed. SCHWARTZ, ACO 1.1 vol.1 p.1.ª,107: MG 65,692.

[115] CIRILO, *Adversus anthropomorphitas* c.26: MG 76,1128-1129.

[116] La palabra griega es παρθενομήτωρ. Véase CIRILO, *Adversus nolentes confiteri Sanctam Virginem esse deiparam* n.4: MG 76,260. Véase, para la breve síntesis de la ... rina de Ciri ... sobre la virginidad en el parto, EBERLE, o.c., p.114-116; tambi ... DE MANOIR, o.c., p.272-274, que se inspira claramente en Eberle.

[117] Cf. M ... 13,55-56; Mc 6,3; Jo 2,12; 7,3-10; Act 1,14; 1 Cor 9,5; Gal 1,19.

[118] Para ... evolución de la doctrina en Occidente, cf. *Mary in Western Patrist c* ... p.126-132.

[119] ... *Iacobi* 9,2: ed. AMANN, o.c., p.216.

das, que escribió la Epístola católica, era «hermano de los hijos de José» y, por tanto, «hermano de Santiago» [121]. Orígenes conoció este texto, pero su pensamiento sobre la virginidad perpetua de María no estaba subordinado a los apócrifos.

La posición de Orígenes en lo esencial es muy clara: «Nadie que tenga ideas sanas sobre María afirmará que tuvo ella ningún hijo sino Jesús» [122]. Además, no se apoya en evidencia alguna la negación de un hereje de que María se uniría carnalmente a José después del nacimiento de Jesús (y fuera por esta razón repudiada por su Hijo): «porque los llamados hijos de José no nacieron de María, y no hay de ello mención en la Sagrada Escritura» [123]. ¿Quiénes eran, entonces, esos «hermanos de Cristo»?

> ... algunos dicen que los hermanos de Jesús son hijos (¿hijos?) de José y de una esposa anterior a María. A esto les mueve una tradición del llamado *Evangelio según San Pedro*, o *Libro de Santiago*. Ahora bien, los que esto dicen desean preservar la dignidad de María virgen hasta el fin para que el cuerpo escogido como morada del Verbo... no conociera varón después que el Espíritu Santo había venido sobre ella y el poder de lo alto la había cubierto con su sombra. Y yo creo que es razonable pensar que fue Jesús entre los hombres y María entre las mujeres las primicias de la pureza, que reside en la castidad; porque la piedad nos prohíbe atribuir a otra alguna fuera de ella las primicias de la virginidad [124].

Así, pues, Orígenes, y con él un sector, al menos, del pueblo cristiano, estaba convencido de que Nuestra Señora se conservó virgen después del nacimiento de Jesús y hasta el final de su vida. Encontró esta creencia tan profundamente conforme al sentido cristiano, que no condenó su negación como herética, sino como insensata. La influencia dominante que motivaba su convicción no eran sus ideas e ideales ascéticos (que en materia de matrimonio eran muy severos), por mucha importancia que se les conceda [125]; ni los libros apócrifos, como el *Protoevangelio de Santiago*, por mucho que haya podido éste proporcionar una exégesis plausible para los «hermanos» [126], ni aun el silencio de la Sagrada Escritura acerca de las

[121] Clemente de Alejandría, *Adumbrationes in epistolam iudeae:* MG 9,731.
[122] Orígenes, *Comm. in Ioannem* l.1 n.4 (6): GCS 10,8.
[123] Orígenes, *Hom.* 7 *in Lucam:* GCS 35,49. No parece que Orígenes considere herética la opinión (negación de la virginidad después del parto), como del hereje, desconocido, a quien denuncia (cf. Vagaggini, o.c., p.131-133).
[124] Orígenes, *Comm. in Matthaeum* t.10 c.17: GCS 40,21-22.
[125] Cf. Jouassard, a.c., p.80-81, y Vagaggini, 122-127, para las ideas ascéticas de Orígenes pertinentes a nuestro caso, y su influencia en el presente contexto. Cf. Vagaggini, o.c., p.128-130. En el pasaje citado de *Comm. in Matt.* Orígenes ni acepta ni rechaza la solución que le brindan los apócrifos. Según un fragmento tomado de las *Catenae* sobre Juan, Orígenes la aceptó (cf. GCS 10,506-507). Desgraciadamente, el pasaje se encuentra entre los frag-
cuya autenticid[illegible]

relaciones de María y José después de Belén. La inspiración fundamental que sostenía la convicción de Orígenes y muchos contemporáneos sobre la virginidad de María era puramente teológica: una persuasión hondísima de que el cuerpo de Nuestra Señora había sido consagrado irrevocablemente al Espíritu Santo y al Verbo por la encarnación.

Estas son las pruebas que poseemos anteriores a Nicea. Confesemos que son escasas, pero abarcan Egipto, Palestina y Asia Menor en general. Si los autores citados se pronuncian resueltamente a favor de la tesis de la virginidad perpetua de María, los datos filológicos accesibles no revelan que el Oriente cristiano se creyera en el año 325 en la obligación de considerar a Nuestra Señora virgen, excepto en sus años anteriores a Belén [127].

El estado de la cuestión entre Nicea y Efeso no puede decirse que aparezca más fácil de reconstruir. Eusebio, obispo de Cesarea de Palestina, afirma sencillamente que los «hermanos» del Señor no eran hijos de María [128]. Las *Conferencias catequéticas* de Cirilo no reflejan la mentalidad de Jerusalén [129]. Atanasio de Alejandría se muestra parco en grado asombroso, si juzgamos por las obras que se han conservado en griego; pero el opúsculo *De la virginidad*, transmitido en copto, atestigua la existencia en Egipto de quienes profesaban que Nuestra Señora había tenido otros hijos, además de Jesús, y revelan a Atanasio como defensor de la virginidad de María después de Belén, aunque no deja claro que lo considerara como materia de fe [130].

Aún tiene más importancia un discurso del famoso arriano Eunomio de Cícico, en el que declaraba que José y María habían tenido relaciones conyugales después del nacimiento de Jesús; discurso que provocó una respuesta de un teólogo ortodoxo, probablemente Basilio el Grande, obispo de Cesarea de Capadocia [131]. Repasa Basilio la tesis de Eunomio, pero lo más interesante es su razonamiento: confiesa que no se trata de una doctrina de fe cristiana; era necesaria la virginidad solamente para la encarnación. ¿Por qué entonces la airada respuesta de Eunomio? Porque «los amantes de Cristo se niegan

[127] Cf. JOUASSARD, a.c., p.83-84.

[128] EUSEBIO, *Comm. in Psalmos* ps.68,9: MG 23,737-740.

[129] Cirilo propone la concepción virginal con una claridad que no deja lugar a duda (cf. *Catecheses* 12,19,31: MG 33,761-768).

[130] Este tratado fue descubierto y editado por L. TH. LEFORT, *S. Athanase: sur la virginité*: Le Muséon 42 (1929) p.197-275. Hay razones de peso para creerlo

a prestar oídos a la idea de que la Madre de Dios dejara jamás de ser virgen» [132]. En la segunda mitad del siglo IV, por lo tanto, en un sector del mundo griego no se consideraba la virginidad perpetua de María parte integrante del dogma cristiano.

Actitud esta perfectamente compatible con las convicciones de Efrén y Crisóstomo. Efrén ha oído que «algunos se atreven a decir que María se unió carnalmente a José después del nacimiento del Salvador». Su respuesta nos recuerda a Orígenes: «¿Cómo podría ser esto, que aquella que era la morada del Espíritu, aquella a la cual cubrió la sombra de Dios, se uniera a un hombre mortal?... Así como concibió en pureza, así permaneció en santidad» [133]. Hacia el año 390 predicaba el Crisóstomo en Antioquía que María permaneció virgen durante toda su vida, aunque presenta él la virginidad posterior a Belén—a diferencia de la concepción virginal—más bien como deducida de la Sagrada Escritura que como una verdad que en ella se enseñara explícitamente [134].

Sin embargo, se percibe, antes del Crisóstomo, una corriente de pensamiento radicalmente inflexible, un movimiento de matiz más dogmático. Nota Epifanio, en el año 374, la creencia de los antidicomarianitas de que María y José se habían unido carnalmente después del nacimiento de Jesús [135]. En el año 377 responde reproduciendo una carta que había sido dirigida a los cristianos de Arabia algunos años antes. En la carta se condena aquella opinión como novedad audaz y como locura; de todas las depravaciones es ésta la más impía. Siempre se ha aceptado a María como virgen, y es éste su título de honor. Los «hermanos» de Jesús eran hijos de José por un matrimonio anterior. José tenía más de ochenta años cuando se desposó con María, y Nuestra Señora no conoció jamás unión carnal; «maldito sea quien lo piense»; Jesús fue su único Hijo; ella fue «siempre virgen» [136]. Aún más impresionantes que la vehemente expresión de Epifanio son dos hechos muy reveladores: *a)* en la segunda aserción de Epifanio se llama a Ma-

[132] Basilio, *Homilia in sanctam Christi generationem* n.5: PG 31,1468.

[133] Efrén, *Explanatio Evangelii concordantis* c.2 [illegible] CSCO 1,137,26-27 (armenio); 145,19-20 (latín). María no tuvo otros [illegible] *Explanatio* c.5 n.7: CSCO 137,62 (armenio); 145,46 (latín)]. El hecho [illegible] haber dado Jesús a Juan en el Calvario a María prueba que los «hermanos» [illegible] eran sus hijos, ni José su marido [cf. *Explanatio* c.2 n.11: CSCO 137,29 [illegible] 145,22 (latín)].

[134] Cf. Juan Crisóstomo, *Hom. 5, In Matthaeum* [illegible] 7,58. Cf. también Didimo, *De Trinitate* l.3 c.4: MG 39,832: «... ni se desposó María con ninguno ni fue madre de ningún otro, sino que permaneció, aun después de su parto, siempre virgen inmaculada...».

[135] Cf. Epifanio, *Ancoratus* n.13: GCS 25,22.

ría «siempre virgen» [137], y *b)* se califica de herejía la opinión de sus adversarios. Es verdad que la palabra «herejía» era todavía muy imprecisa en aquel tiempo. Sin embargo, a nuestros ojos no puede ocultarse que Epifanio denunciaba la tesis de los antidicomarianitas como, en cierto sentido, ajena a la ortodoxia.

Cuando se originó la controversia de Nestorio (año 428), ¿estaba universalmente persuadido el Oriente ortodoxo de la virginidad perpetua de María? No es ociosa la pregunta si recordamos que Nilo de Ancira, ya entonces, sostenía una reñida polémica con un individuo que afirmaba lo contrario [138]; y si bien toma sus argumentos de Epifanio, a diferencia de éste, no acusa a su adversario de herejía. Quizá tenga razón Jouassard cuando sospecha que Nilo se refería a teólogos trasnochados, a gente de ideas anticuadas; porque en aquella encrucijada de la historia del cristianismo no existe evidencia, no hay pruebas de la existencia de ninguna comunidad cuyo obispo defendiera la teoría de que Nuestra Señora, después de Belén, renunció a su virginidad [139].

Sea lo que fuere, queda la impresión de que el concilio de Efeso consagró definitivamente en las iglesias orientales la doctrina que afirma no solamente la divina maternidad de María, sino también su virginidad perpetua [140]. No es ya sólo que esta prerrogativa fuera predicada por los eclesiásticos ortodoxos de aquel tiempo, tales como Cirilo de Alejandría [141], Proclo de Jerusalén [142] y Teodoto de Jerusalén [143]. Lo más extraordinario es que esta misma creencia (incluyendo la virginidad en el parto) pronto llegaría a ser la doctrina común, si bien no unánime, de los mismos disidentes [144]. ¿Cómo extrañarnos, pues, de la poca o ninguna dificultad con que aceptaron los griegos el canon 3.º del tercer concilio de Letrán (648)

[137] Cf. Epifanio, *Ancoratus* n.119: GCS 25,148. Cf. J. N. D. Kelly, *Early Christian Creeds* (Londres, Nueva York, Toronto, 1950) p.335.337ss.

[138] Cf. Nilo, *Epistolae* l.1 ep.269 y 271: MG 79,181.

[139] Cf. Jouassard, a.c., p.100.

[140] Cf. ibid. p.138-139.

[141] María es la «siempre virgen» y «corona de la virginidad». Cirilo, *Hom. div.* 4; Schwartz, ACO t.1 p.2.ª,102 y 104: MG 77,992.997. Sólo tuvo un hijo y permaneció virgen para siempre (cf. *Oratio ad dominas* n.190: ACO t.1 vol.1 p.5.ª, 111: MG 76,1317). Los «hermanos» eran hijos de José por un matrimonio anterior (cf. *Comm. in Ioannis evangelium* l.4 c.5: ed. P. E. Pusey, *Cyrillus in D. Ioannis evangelium* vol.1 [Oxonii 1872] p.584: MG 73,637; también *Glaph. in Genesim* l.7: MG 69,352; cf. Eberle, o.c., p.116-118).

[142] Cf. Proclo, *Orat.* 2, *De incarnatione Domini* n.6: MG 65,700.

[143] Cf. Teodoto, *Hom.* 4, *In sanctam deiparam et in Simeonem* n.3: MG

y de que confesaran: *a)* que la siempre virgen María concibió al Verbo de Dios «sin semilla»; *b)* que le dio a luz «sin corrupción», y *c)* que después del parto permaneció «indisoluble» [145].

III. LA MATERNIDAD DE MARIA

La maternidad de María es el tercer problema de la mariología patrística. Es curioso—como he dicho en otro lugar [146]—que lo que se negó a Nuestra Señora primeramente no fue su prerrogativa de Madre de Dios, sino lo que nunca sus contemporáneos hubieran soñado en negarle: que era la Madre de Jesús (cf. Mc 6,1-3). La crisis fue docetista en su origen. Afirmaba que el Salvador no tuvo un verdadero cuerpo humano, o al menos que pasó a través de la Virgen sin ser formado de su sustancia. Pero había, además, otra negación complementaria: los gnósticos establecieron una distinción entre Jesús nacido de María y Cristo que descendió a Jesús en el bautismo; aquí se negaba implícitamente que el Hijo de María fuera Dios.

La reacción cristiana en los tres primeros siglos fue bien expresiva. No es que se denomine categóricamente a Nuestra Señora Madre de Dios, pues no hay evidencia cierta de tal título anteriormente al siglo IV [147]; mas la ortodoxia oriental

[145] Cf. J. D. MANSI, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio* vol.10 (Florentiae 1764) col.1151. Como observa JOUASSARD, o.c., p.139 nota 15, este canon expresa de modo más explícito la doctrina que los griegos habían ya aceptado en el segundo concilio de Constantinopla, cuando llamaron a María la «siempre virgen».

[146] Cf. *Mary in Western Patristic Thought* p.132.

[147] Todos los textos aducidos para probar que en el siglo III se usaba ya el vocablo *Theotókos* en Oriente y Occidente, se han comprobado debidamente. *a)* En el texto griego de HIPÓLITO, *De benedictionibus Iacob* c.1 se lee: «José, desposado con María, antes de que tuviese alguna prueba de la Madre de Dios (θεοτόκου)» (*Texte und Untersuchungen* vol.38 p.1.ª p.13). Desgraciadamente, no tenemos una traducción al georgiano (*Texte und Untersuchungen* vol.26 p.1.ª p.3). Sólo poseemos el texto griego. Bardenhewer lo infamó con una interpolación (cf. *Geschichte der altkirchlichen Literatur* vol.2 [2.ª ed. Freiburg 1914] p.608 nota 1). H. Rahner, sin embargo, hace un esfuerzo muy laudable para acreditar el texto griego, y concluye que Hipólito, antes del 220, atestiguó este título; cf. *Hippolyt von Rom als Zeuge für den Ausdruk:* Zeitschrift für katholische Theologie 59 (1935) p.73-81. Dom B. Reynders, sin embargo, puntualiza que el texto armenio, valiéndose del cual el texto georgiano penetra en el texto griego, editado por L. Maryès (París 1935), carece del pasaje en cuestión (cf. p.46-47), y sostiene que debería ser útil la hipótesis de una interpolación. Cf. Bulletin de Théologie Ancienne et Médiévale 2 (1933-1936) n.1153; véase también J. LEBRETON, Recherches de Science Religieuse 26 (1936) p.204 nota 25. *b)* El historiador Sócrates reivindica que Orígenes, en el primer volumen de su comentario sobre *Romanos*, trata la cuestión de cómo María es θεοτόκος (cf. *Hist. eccl.* l.7 c.32: MG 67,812). Rahner (o.c., p.73) piensa, respecto a este punto, lo mismo que Sócrates, sosteniendo que Orígenes había defendido la dignidad maternal de María con el título actual. Vaggagini (o.c., p.46 nota 37) no ve razón para dudar de que en el contexto de Sócrates se use el mismo título que estamos considerando. En consecuencia, evidentemente, el texto de Orígenes no contiene esta palabra. Para los lectores incrédulos, cf. VAGAGGINI, p.107 nota 40. *c)* El título de una homilía, περὶ τῆς θεοτόκου, atribuida a Pierio, obispo de Alejandría, a principios del

tiene una respuesta de dos filos a la cuestión gnóstica: en primer lugar empleó expresiones equivalentes a una afirmación de la maternidad divina; por otra parte, presentó dos premisas gemelas de aquella conclusión: *a)* Jesús nació verdaderamente de María, y *b)* Jesús, nacido de María, es Dios.

Como siempre, va Ignacio sin rodeos. Frente a los herejes que negaban la verdadera humanidad de Nuestro Señor, afirma de modo contundente que Jesucristo es «vástago de David e Hijo de María»; que El «nació verdaderamente y comió y bebió...» [148]. Más aún, que El «tiene su origen de María y de Dios» [149]. Si esta última expresión nos tentara a imaginar dos individuos viviendo paralelamente en Cristo, uno humano (de María) y otro divino (de Dios), no da Ignacio lugar a tal ilusión: «La verdad es que Nuestro Señor Jesucristo fue concebido por María, según la dispensación de Dios 'de la semilla de David', es verdad; pero también del Espíritu Santo» [150]. María concibió a Dios: éste es, en resumen, el mensaje lanzado a través del siglo II por Arístides, para quien la confesión del cristiano es que «Cristo es el Hijo del Altísimo Dios, que El... nació de una santa virgen... y así tomó carne» [151]; por Justino, que insiste en que Dios se hizo hombre por María [152]; por Ireneo, que intuyó que si el nacimiento de Dios de María no es real, tampoco es real nuestra redención [153].

No menos firmes son los antiguos alejandrinos. Cualesquiera que sean las reliquias de docetismo que asomen en Clemente, no hay de ellas señales cuando llama a María «la Madre del Señor» [154], o cuando observa que el Hijo de Dios «... tomó carne y fue llevado en el seno de una virgen» [155]. Aún más convincente, Orígenes se enfrenta abiertamente con el enemigo gnóstico: sabedor de la tesis de Valentino, que afirmaba ser Cristo «nacido por medio de María y no de María» [156], no detecta aquí simplemente la escueta doctrina de Marción: Jesús no tuvo un alma humana ni un cuerpo terreno, no nació de María, sino que apareció en Judea repentinamente a la edad de treinta años en carne imaginaria; sino que descubre los motivos de Marción—«el pretexto de dar mayor gloria al Señor Jesús»—

[148] Ignacio, *Ad Trallianos* n.9,1: ed. Funk-Bihlmeyer, p.95; trad. J. Kleist, en *Ancient Christian Writers* vol.1 (Westminster, Md., 1946) 77.

[149] Ignacio, *Ad Ephesios* n.7,2: Funk-Bihlmeyer, p.84; tr. Kleist, p.63.

[150] *Ad Ephesios* n.18,2: Funk-Bihlmeyer, p.87; tr. Kleist, p.67.

[151] Arístides, *Apología* n.2, en *Texte und Untersuchungen* vol.1 p.3.ª p.9.

[152] Cf. Justino, *Apología* 1 c.63: MG 6,425; *Apología* 2 c.6: MG 6,453.

[153] Cf. Ireneo, *Adversus haereses* l.3 c.31 (Massuet, 3,22,1); Harvey, 2,121; MG 7,956. He tratado más detenidamente de Ireneo en *Mary in Western Patristic Thought* p.133-134.

[154] Clemente de Alejandría, *Stromata* n.1 c.21: GCS 15,91.

despojándole de la materia [157]. Se apercibe de que Apelles acepta que Cristo tuvo carne verdadera, mas de los cielos, no de María [158], y refuta sencilla, pero inflexiblemente, la proposición: la Sagrada Escritura llama a Cristo «Hijo del hombre»; tuvo pasiones humanas, emociones humanas; menos escándalo es su nacimiento que su muerte [159]. La réplica de Orígenes a Marción está conforme con la tradición de Ireneo: si no hay naturaleza humana, no hay salvación [160].

Es más, Orígenes entiende que Cristo no es mero hombre: en El se ha unido de manera incomparable la humanidad a la divinidad. Orígenes tiene una visión necesariamente imperfecta de la naturaleza íntima de esta unión, pero aprehende el hecho esencial de la encarnación, entiende sus implicaciones con tanta claridad, que la maternidad divina emerge de sus escritos sin posibilidad de confusión [161]. Declara que no era mero hombre, sino Hijo de Dios, el que estaba presente en el seno de María [162]; y llega por aquí a formular la expresión Madre de Dios al decir: «... en cuanto María pronuncio la palabra que el Hijo de Dios le había inspirado, en el seno de su madre (Juan) dio saltos de alegría...» [163].

El título *Theotókos* es corriente en el siglo IV y se conoce con bastante claridad su fundamento teológico. Especial dramatismo ofrece su desarrollo en el Oriente hasta Efeso, en parte porque el principio, el medio y el fin de la historia están enlazados con Arrio, Juliano el Apóstata y Nestorio, respectivamente. Por su misma naturaleza, la especulación de Arrio sobre el Verbo no puede menos de tener repercusiones en la mariología; porque si el Logos no es Dios, entonces apenas puede decirse que María sea Madre de Dios; pero ¿llegó Arrio a esta conclusión? No existe prueba positiva de que lo hiciera, pero, como indica Jouassard, es significativo que aun antes del concilio de Nicea, en uno de los primeros documentos relativos a la controversia—carta circular en que Alejandro, obispo de Alejandria, anunciaba a sus colegas la deposición de Arrio (ca. 319)—, Alejandro da a María el título de *Theotókos* [164]. Mas ya entonces fluye esta palabra tan naturalmente de su plu-

[157] Orígenes, *In epistolam ad Titum:* MG 14,1304.

[158] Cf. Orígenes, *Hom.* 14 *in Lucam:* GCS 35,97; *Hom.* 17 *in Lucam:* GCS 35,115.

[159] Cf. Orígenes, *Hom.* 1 *in Ezechielem* n.4: GCS 33,327-328.

[160] Cf. Orígenes, *Comm. Joannem* 1.10 n.6 (4): GCS 10,176.

[161] Sobre la comprensión de Orígenes de la encarnación, cf. Vagaggini, o.c., p.101-104.

[162] Cf. Orígenes, *Hom.* 7 *in Lucam:* GCS 35,51-52; *Hom.* 8 *in Lucam:* GCS 35-58; *Hom.* 7 *in Lucam:* GCS 35-48

ma, la emplea con tal facilidad, que nos deja la impresión de una costumbre diaria antigua e incontrovertida.

Sea lo que fuere, gran parte del Oriente cristiano la recoge pronto. En Alejandría, Atanasio, discípulo y sucesor de Alejandro, emplea este término numerosas veces [165], y al insistir en que «el Salvador... siempre fue Dios», indica el principio teológico que legitima dicho título [166]. En Cesarea de Palestina, el historiador Eusebio da este calificativo por supuesto cuando anota que Elena honró el parto de la «Madre de Dios» decorando la gruta de Belén lo mejor posible [167]. Cirilo de Jerusalén predica «la Virgen Madre de Dios» a sus catecúmenos [168], y declara que el mismo Hijo de Dios era quien nació de la Virgen María [169]. Basilio el Grande emplea una vez esta expresión en la homilía de Navidad y asegura a su grey que «los amantes de Cristo se niegan a prestar oídos a la idea de que la *Theotókos* dejara jamás de ser virgen» [170]; su hermano menor, Gregorio de Nisa, la usa cinco veces [171]. La expresión se encuentra en Epifanio de Salamis [172] y en Dídimo de Alejandría [173]. Tiene tal aceptación esta palabra, que Gregorio Nacianceno no sólo la utiliza de paso contra Eunomio [174], sino que encuentra en ella una piedra de toque de la ortodoxia y de ella se sirve para anatematizar a Apolinar:

> Si alguno no admite que Santa María es *Theotókos*, este tal está apartado de la Divinidad. Si alguno dice que (Cristo) pasó por la Virgen como por un canal, pero no fue en ella formado divina y humanamente—divinamente por ser sin auxilio humano, humanamente por la ley de la concepción—, también éste es impío. Si alguno dice que fue primero formado el hombre y después Dios se introdujo, sea condenado; porque no es esto generación de Dios, sino huir de la generación. Si alguno habla de dos hijos, uno de Dios Padre y el otro de la Madre, pero no de uno y un mismo Hijo, sea desterrado de la adopción prometida a los creyentes ortodoxos [175].

En Gregorio habla el teólogo; mas, mientras que el teólogo blande como arma aquella expresión, la pronuncia el profano con acentos de amor; porque del mismo siglo IV nos viene una

[165] Cf. Atanasio, *Orat. 3 contra arianos* n.14.29.33: MG 26,349-385.339; Id., *Vita S. Antonii* n.36: MG 26,897.

[166] Cf. Atanasio, *Orat. 3 contra arianos* n.29: MG 26,385.

[167] Cf. Eusebio, *De vita Constantini* l.3 n.43: GCS 7,95. De si Constantino empleara la expresión θεοῦ μήτηρ κόρη, originalmente en latín, como dice Eusebio, cf. MG 20,1265; también P. Clemente (citado más tarde en la nota 177) p.603-604.

[168] Cirilo, *Catecheses* 10,19: MG 33,685.

[169] Cf. *Catecheses* 12,4: MG 33,729.

[170] Basilio, *Homilia in sanctam Christi generationem* n.5: MG 31,1468.

[171] Cf. Gregorio de Nisa, *De virginitate* c.14 (13) y 19; ed. Cavarnos, o.c., p.306.323; Id., *In diem natalem Christi*: MG 46,1136; Id., *In Christi resurrectionem* orat.5: MG 46,688.

[172] Cf. Epifanio, *Ancoratus* n.75: GCS 25,95.

preciosa hoja de papiro, de la cual podemos reconstruir el original griego de nuestra hermosa oración: «A tu patrocinio acudimos, ¡oh Santa Madre de Dios!», y la palabra que aquí sobresale claramente es *Theotóke* [176]. Poco asombro debe causarnos, pues, oír en aquella atmósfera, donde la teología y la piedad se confundían en una, el grito desesperado de Juliano el Apóstata: «Vosotros los cristianos no paráis de llamar a María Madre de Dios» [177].

Es digno de investigarse que, mientras la expresión *Theotókos* era usada sin ningún escrúpulo por los alejandrinos y por los Capadocios, que teológicamente se les asemejaban, sin embargo, esta palabra brilla por su ausencia en la literatura antioquena [178]. No que fuera desconocida a los antioquenos del siglo IV, sino que más bien la evadían. Pueden adelantarse dos razones: primera, que el abuso arriano de tal expresión pudo engendrar sospechas respecto a su adecuación, que se convirtiera en timidez respecto de su uso [179]; segunda, si es verdad

[176] Cf. C. H. Roberts, ed., *Catalogue of the Greek and Latin Papyri in the John Rylands Library* vol.3 (Cambridge 1939) n.470; F. Mercenier, *L'ancienne mariale grecque la plus ancienne:* Le Muséon 52 (1939) 229-233; Id., *La plus ancienne prière à la sainte Vierge:* Questions Liturgiques et Paroissiales 25 (1940) 33-36. Las fechas tradicionales que da Roberts—no anteriores a la segunda mitad del siglo IV—han sido objeto de disputa por parte de G. Vannucci, que prefiere la opinión de Lobel, fundándose puramente en razones paleográficas, y que afirma que el documento no es posterior al siglo III (cf. *La più antica preghiera alla Madre di Dio:* Marianum 3 [1941] 97-101). Más recientemente, O. Stegmüller se ha opuesto a la restauración de Mercenier y ha presentado la suya propia; fundándose en datos paleográficos, litúrgicos, patrísticos y apócrifos, está persuadido de que esta oración no es anterior a fines del siglo IV (cf. *Sub tuum praesidium: Bemerkungen zur ältesten Überlieferung:* Zeitschrift für katholische Theologie 74 [1952] 76-82). Gordillo cree menos probables las fechas de Stegmüller y adscribe la plegaria al siglo III (cf. *Mariologia orientalis* p.7 y nota 56, ibid.).

[177] Citado por Cirilo de Alejandría (*Contra Iulianum* 1.8: MG 76,901). P. Clément deduce de la literatura, monumentos, liturgia y la herejía coliridiana que, a fines del siglo IV, no sólo los escritores eclesiásticos, sino la generalidad de los fieles profesaban profunda devoción a esta prerrogativa mariana (cf. *Le sense chrétien et la maternité divine de Marie avant le conflit Nestorien:* Ephemerides Theologicae Lovanienses 5 [1928] 599-613).

[178] Tal vez sean auténticas dos excepciones: la primera se origina en el sínodo de Antioquía, a principios del año 325; véase texto en H. G. Opitz, *Athanasius Werke* vol.3-1,1-2, Urkunde 18 p.39. Los historiadores tienden cada vez más a aceptar la existencia de este concilio (cf. G. Bardy, en J. R. Palanque, et al., *The Church in the Christian Roman Empire* vol.1, *The Church and the arian crisis,* trad. E. C. Messenger [New York 1953] p.85-86). El otro texto se debe a Eustacio, obispo de Antioquía, 324-330 (cf. *Frag.* 68; ed. M. Spanneut, *Recherches sur les écrits d'Eustache d'Antioche,* Lille 1948). Sellers y Zoepfl dudan de su autenticidad, pero la afirman Cavaller, Bardenhewer y Spanneut; y A. Grillmeier, *Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalkedon,* en *Das Konzil von Chalkedon: Geschichte und Gegenwart,* ed. Grillmeier-Bacht, vol.1 (Würzburg 1951) p.125 nota 14, ibid.). Efrén no usa la palabra griega *Theotokos,* ni ninguna otra palabra siria que pueda traducirse así, pero afirma claramente la maternidad divina (cf. Ortiz de Urbina, *La Mariologia nei Padri siriaci* p.104; Gordillo, *Mariologia Orientalis* p.8,29).

En cuanto al Crisóstomo, las homilías donde se encuentra la palabra no son suyas, sino de Severiano de Gábala probablemente (cf. B. Mars, *Severiano*

que el nestorianismo del siglo v tuvo sus raíces históricas y lógicas en el siglo iv antioqueno, entonces podemos cómodamente deducir que una palabra de las complicaciones de *Theotókos* quedara tan fuera de lugar en la cristología de un Diodoro, como había de estarlo más adelante en la teología de Teodoro, Teodoreto y Nestorio [180].

Gran parte de la controversia nestoriana está velada por la incertidumbre. Sabemos que, desde el año 428 en adelante, provocó violentas reacciones la creciente resistencia a llamar a María *Theotókos*. Sabemos que, cuando Nestorio de Constantinopla dio su bendición a un obispo que predicaba: «Si alguno dice que Santa María es *Theotókos*, sea anatema», Cirilo de Alejandría replicó: «Si alguno no confiesa... que la Santa Virgen es *Theotókos*..., sea anatema» [181]. Sabemos que, cuando el concilio de Efeso se reunió en 431, comentando aquella primera sesión, escribió Cirilo a su grey de Alejandría:

> Sabéis, pues, que (el 22 de julio) se reunió el santo sínodo en la gran iglesia de María, Madre de Dios. Pasamos allí el día entero y, finalmente, depusimos... a Nestorio y le privamos de su oficio episcopal. Había allí unos doscientos obispos (más o menos) de los nuestros reunidos. Y todo el pueblo (de Efeso) esperaba con ansiedad, aguardando desde el amanecer hasta el crepúsculo la decisión del santo sínodo. Cuando se enteraron de que el desgraciado había sido depuesto, todos a una voz empezaron a alabar a voces al santo sínodo; todos a una voz comenzaron a glorificar a Dios porque había caído el enemigo de la fe. Cuando salimos de la iglesia, nos acompañaron con antorchas hasta nuestros domicilios, porque era de noche. Se respiraba alegría en el ambiente; la ciudad estaba salpicada de luces; incluso las mujeres nos precedían con incensarios y abrían la marcha [182].

Este es el *hecho* de Efeso, bien sencillo por cierto, a primera vista. Un obispo había puesto en cuestión la más preciosa

[180] No se puede apreciar ni el contenido de la expresión *Theotókos* entre los alejandrinos ni la repugnancia de los antioquenos a emplearla, sin tener algún conocimiento de la cristología de ambas escuelas. GRILLMEIER, a.c., p.5-202; E. WEIGL, *Christologie vom Tode des Athanasius bis zum Ausbruch des nestorianischen Streites (373-429)* (München 1925); R. V. SELLERS, *Two Ancient Christologies* (Londres 1940); F. LOOFS, *Leitfadem zum Studium der dogmengeschichte* p.1.ª (ed. K. ALAND, Halle 1950) p.205ss; SÖLL, a.c., p.310-317. Es digno de mención que un hombre como el Crisóstomo, cuya ortodoxia es incuestionable, huya del *Theotókos*, no tanto por arraigados prejuicios teológicos como: *a)* porque su maestro Diodoro la rechaza, y *b)* porque él es principalmente un predicador que prefiere una terminología más corriente, más vaga y menos densa.

[181] CIRILO DE ALEJANDRÍA, *Epist.* 17 n.12: ACO t.1 vol.1 p.1.ª,40; MG 77,120. Es interesante que antes del 428 el término *Theotókos* aparece rara vez, o tal vez nunca, en las obras de Cirilo.

[182] CIRILO, *Epist.* 24: ACO t.1 vol.1 p.1.ª,117-118; MG 77,137. Para información sobre ambiente y circunstancias de Efeso y acontecimientos posteriores, cf. JOUASSARD, p.122ss. En un reciente ensayo para determinar el valor teológico preciso de la primera sesión de Efeso, Ortiz de Urbina ha concluido que

prerrogativa de María, y sus hermanos en el episcopado le habían arrojado de su compañía. Pero esto no abarca enteramente la *importancia* de Efeso. El concepto que tenía Nestorio de María se derivaba de su concepto de Cristo. De manera semejante, lo que el concilio de Efeso determinó con respecto a la maternidad de María estaba fundado en lo que creían los de Efeso respecto a la filiación de Cristo. Por eso pudo Nestorio, con toda su resistencia, decir a Cirilo honradamente: «Me separo de vosotros no en fuerza de un (mero) nombre, sino en fuerza de la esencia de Dios Verbo y de la esencia del Hombre» [183]. Lo que se disputaba era la encarnación misma. ¿En qué sentido, podemos decir con San Juan, «el Verbo se hizo carne»?

La solución de Nestorio es muy oscura: no es nada claro cómo concebía él la increíble unión de Dios y la naturaleza humana en el seno de la Virgen; algo así como a Dios viviendo en la carne como en un templo. Lo que sí es claro es la colección de conclusiones que de ahí dedujo: «¿Tiene Dios Madre? (No tiene.)» «Digo que es la carne la que nació de la Virgen María, no Dios Verbo...» «No es exacto decir que Dios tiene dos o tres meses». «Un Dios que nace, un Dios que muere, un Dios enterrado, no puedo yo adorar» [184]. La réplica de Efeso fue sin ambages: canonizó la carta en que Cirilo declaraba a Nestorio:

> No queremos... dividir al único Señor Jesucristo en dos Hijos. Tal división no ayudaría en absoluto a la recta expresión de la fe, aun cuando alegáramos unidad de personas. Piensa que la Escritura no ha dicho que el Verbo se unió a la persona de un hombre, sino que se hizo carne. Ahora bien, hacerse carne el Verbo no es otra cosa sino que participó de carne y sangre a nuestra misma manera, y asumió nuestro cuerpo, y como hombre procedió de una mujer, sin dejar de ser Dios... Esto es lo que predica en todas partes la expresión exacta de la fe; esto es lo que encontramos en los Santos Padres; en este sentido no vacilan en llamar a la Santa Virgen *(Theotókos)* Madre de Dios, no como si la naturaleza del Verbo o su divinidad tuviera principio en la Santa Virgen, sino como, habiendo sido engendrado por ella el santo cuerpo animado de alma racional, a este cuerpo se unió el Verbo personalmente, y así puede decirse que nació según la carne [185].

Resumiendo, pues, María es *Madre de Dios*. Es *Madre* porque la carne que Dios asumió la tomó de la carne de ella y

NESTORIO, *Il* 2,1, tr. basada en la versión francesa por F. NAU en *Le L* d'Héraclé de Damas (Paris 1910) p.171.

[184] *Nestorii sermo:* ACO t.1 vol.5 p.1.ª,30; *Liber Heraclidis* 2,1, tr. NAU, p.176; *Nestorii tractatus:* ACO t.1 vol.5 p.1.ª,38; J. P. BETHUNE-BAKER, *Nestorius and his Teaching* (Cambridge 1908) p.71. Cf. también NILO A S. B., *De*

porque María dio a su Hijo todo lo que una madre da al hijo que está formando; estuvo preñada de Cristo, y es *Madre de Dios* precisamente porque el ser humano que salió de su seno era y es Dios. Ahora se entiende por qué en Efeso se discutió tanto una sola palabra, *Theotókos*. Es verdad que, en las mentes de algunos historiadores serios, Efeso es sinónimo de imprudencia, intriga política y eclesiástica. Mas, para su gloria, Efeso reconoció que el negar e incluso abandonar el *Theotókos* era equivalente a renegar de Nicea. No que el concilio de Nicea llamara a María «Madre de Dios», sino que, a menos que María sea Madre de Dios, el cristiano no puede confesar con los Padres de Nicea: «Creo en... Jesucristo, Hijo de Dios..., que por nosotros y por nuestra salvación descendió, se hizo carne, quedó hecho hombre...» [186].

Llamad a Efeso una guerra de palabras, si queréis; no hay de qué avergonzarse: la palabra es la encarnación de la idea. Un siglo antes, en la crisis arriana, por una palabra se había dividido el mundo cristiano. Con aquella palabra *homoousios*, «consubstancial», sintetizó Atanasio la doctrina ortodoxa sobre el Verbo Eterno, Hijo de Dios. En la controversia nestoriana, el Oriente cristiano fue una vez más rasgado por una palabra: con aquella palabra *Theotókos*, «Madre de Dios», resumió Cirilo la creencia ortodoxa en el Verbo encarnado, en el Hijo de Dios hecho carne. Por eso Cirilo puede tronar: «Para confesar nuestra fe de manera ortodoxa... es suficiente... confesar que la Santa Virgen es *Theotókos*» [187]. Y tres siglos más tarde, San Juan Damasceno, cuya gloria fue resumir la teología de los Padres griegos, escribió con suma sencillez: «En este nombre se contiene todo el misterio de la encarnación» [188].

IV. LA SANTIDAD DE NUESTRA SEÑORA

Lo mismo que para su maternidad divina y su virginidad perpetua, para la santidad de Nuestra Señora marca el año 431 un punto crucial dentro del pensamiento patrístico oriental. Antes de Efeso, a la teología oriental no parece habérsele planteado ningún problema a este respecto. Si alguna vez la literatura toca la santidad de María, lo hace de manera evasiva, de

[186] Cf. Cirilo, *Epist.* 1 n.5-6: ACO 1.1 vol.1 p.1ª,12-13; MG 77,16. Véase texto del símbolo de Nicea en Ortiz de Urbina, *El Símbolo Niceno* (Madrid 1947) p.21.

[187] Cirilo, *Hom. div.* 15 n.4: MG 1093. Eberle, O. P. (p.21-104), da una

paso, con un desinterés desconcertante y, a veces, con una familiaridad que raya en la descortesía. El retrato «preefesino» de María es paradójico; por eso parece aconsejable estudiar por separado los dos elementos que componen la paradoja: *a)* la prueba que acusa conciencia de la santidad de Nuestra Señora, y *b)* los textos que parecen minimizar o contradecir tal conocimiento [189].

Algunos hechos anteriores a Nicea indican que el Oriente cristiano no era insensible a la santidad de María. En primer lugar, la calumnia del siglo II, ataque indirecto a Cristo, que acusaba a la Madre de Jesús de adúltera, tal vez de prostituta, tuvo que provocar el desprecio de todos los cristianos, que confesaban con Ignacio y Arístides, con Justino e Ireneo y la Iglesia universal, que el Salvador Cristo había nacido de una virgen [190].

Bien pudo la visión mariana del Oriente primitivo haber sido miope, pero ciertamente nunca vio en María a una mujer de moralidad dudosa.

Segundo, el paralelismo Eva-María no es pertinente en este lugar. El cristianismo oriental vio en Nuestra Señora causa de salvación, al menos en el sentido de que alumbró al Salvador, fuente de vida por ser Madre de la Vida. Su consentimiento a la encarnación redentora no fue simplemente un acto de singular acierto que remedió la ruina llevada a cabo por Eva; tuvo un valor moral excepcional; fue un acto de excepcional obediencia [191]. De esta premisa, el papel libre y excepcional de María en la redención, ¿dedujeron los Padres la rara santidad de María posterior o anterior a su *fiat*? Anteriores a Efeso no hay pruebas que nos autoricen a afirmar que fue así [192]. Sin embargo, ya allí se encontraba el germen de un ulterior desarrollo.

Tercero, aun en tiempos antenicenos se aplicaba el adjetivo «santo» a «virgen». Así Hipólito (que, pese a su actividad romana, era griego de origen, de mentalidad y de lengua) [193] declara, sin explicación, que «Dios Verbo descendió a la santa

[189] La tradición oriental de los cinco primeros siglos, concretamente sobre la santidad inicial» de María, ha sido expuesta, con su acostumbrada erudición y agudeza, por M. Jugie en *L'Immaculée Conception dans l'Ecriture sainte et dans la tradition orientale* (Roma 1952) p.55-94.

[190] Cf. notas 64-67.

[191] Cf. notas 5 y 7.

[192] Protesta Jugie que el concepto que demuestra Ireneo del sublime puesto de María junto a Cristo (es decir, a Jesús y a María debe la humanidad la vuelta a la primitiva incorrupción), aleja de ella *ipso facto* la más mínima corrupción original (cf. *L'Immaculée Conception* 67). Quizá la conclusión sea teológicamente válida [illegible]

Virgen María» [194]. A este respecto, sin embargo, lo que se ha afirmado en otro lugar con referencia a Occidente es igualmente adecuado respecto del Oriente:

> La dificultad está en que tal empleo está mal definido. La palabra *sanctus* o ἅγιος no siempre ha podido gloriarse de un significado claramente delimitado en el uso eclesiástico. ¿Usa Hipólito ἅγιος como un epíteto laudatorio, más bien vago, o como título de dignidad, o implicando excelencia moral, o para significar el respeto reservado a uno que se ha separado de las cosas profanas y pertenece a Dios con cierta clase de consagración? A vista de las pruebas que pudieran aducirse, no cabe más respuesta que una concesión de ignorancia [195].

Parecidas dificultades surgen respecto a otros adjetivos similares. La *Inscripción de Abercio* (antes del 216) menciona que «... le presentó a [El] como alimento el pescado del manantial poderoso y puro, que pescó una virgen sin mancilla (ἁγνή)» [196]. Hay un pasaje, atribuido gratuitamente a Orígenes, que habla de la «toda santa Madre de Dios (παναγίας)» [197]. Hacia el año 300, (Adamancio), el autor anónimo de un diálogo sobre la ortodoxia, dice que el Verbo «asumió al hombre de la inmaculada (ἀχράντου) Virgen María» [198]. En todos estos ejemplos, la santidad se predica de María, pero no se determina la naturaleza íntima de esa santidad.

Cuarto, existe un testimonio que parece sugerir que una vez más la piedad popular se anticipó a la ciencia de la teología. El testimonio del influyente, si bien apócrifo, *Protoevangelio de Santiago* (150-180). Las ideas pertinentes que en él se descubren, conciernen a la pureza virginal de Nuestra Señora, a las circunstancias excepcionales de su concepción y a la descripción de María como «fruto de justicia». En primer lugar, el tema de la pureza virginal de María aparece con frecuencia en el *Protoevangelio*. Nada acepta el autor que, ya desde la infancia de María, pueda interpretarse como contaminación o mancha [199]. Es verdad que la contaminación que allí se en-

[194] HIPÓLITO, *Contra Noetum* c.17: MG 10,825.

[195] *Mary in Western Patristic Thought* p.138-139. Cf. también H. DELAHAYE, *Sanctus*: Analecta Bollandiana 28 (1909) 145-200.

[196] *Epitaphium Abercii* v.12-14: ed. J. QUASTEN en *Florilegium patristicum* vol.7 (Bonnae 1935) 22-25. Para la opinión de que la «virgen» representa a Nuestra Señora, cf. F. J. DÖLGER, vol.2 (Munster 1922) 487-488; J. QUASTEN, *Flor. patrist.* vol.7,24 nota 2; J. C. PLUMPE, *Mater Ecclesia* (Washington 1943) p.28 n.32. Para la creencia de que significa la Iglesia, cf. A. GRILLI, *Zum Verstandnis der Aberkiosinschrift*: Theologie und Glaube 18 (1926) 77-78; G. BARDY, *La théologie de l'église de S. Clément de Rome* y con la misma tendencia, A. MÜLLER, *Ecclesia-Maria: Die Einheit Marias und der Kirche* ed.2.ª (Freiburg i. d. Schweiz 1955) p.43-44. Cf. *Ascensio Isaiae* n.4: José guarda a María como «una santa virgen»; CHARLES, *Ascensio d'Isaïe* p.204.

[199] CSS 25,50 ... XI,2 p.95 y 107 nota 10.

cuentra es física y legal, pero podría argüirse con alguna razón que, en el contexto, la pureza de cuerpo exige pureza de alma, especialmente en aquella que estaba destinada a ser Madre del Salvador [200].

Tal vez más significativa, sin embargo, es la posibilidad de que el *Protoevangelio* sugiera una concepción virginal de María y, por lo mismo, implícitamente inmaculada. Joaquín se ha retirado al desierto a llorar la esterilidad de Ana, a llorar y a orar [201]. Después de una prolongada ausencia, es Joaquín saludado primero por un ángel y luego por Ana con nuevas de una concepción [202]. En este punto se nos convierte el problema en textual y gramatical. Hay escritores que sostienen que, según un texto primitivo, el ángel dijo: «Tu mujer *ha* concebido»; y que dijo Ana: «*He* concebido» [203]. En el contexto (dice el argumento), un verbo en tiempo perfecto arguye una concepción virginal, y una concepción virginal implica una concepción inmaculada. Por otra parte, deben señalarse varias objeciones: *a)* Aunque la interpretación de tiempo perfecto es relativamente antigua y estuvo muy difundida en época temprana, otros (quizá los más) manuscritos están en futuro, y Tischendorf adoptó el futuro como *textus receptus* [204]. *b)* Pero aun el tiempo perfecto no significa necesariamente una concepción virginal. Por una parte, la separación de Joaquín y Ana pudo no haber durado más de cuarenta días; además, la interpretación de Epifanio en el siglo IV no es en modo alguno inaceptable: empleando el tiempo perfecto, el ángel «predijo lo que había de suceder para evitar cualquier incertidumbre» [205]. *c)* Aunque algunos cristianos interpretaron el tiempo perfecto literalmente y concluyeron de aquí que se trataba de una concepción virginal, Epifanio indica que esa teoría no representaba la mente de la Iglesia [206]. Resumiendo, la concepción de María resulta a todas luces milagrosa, pero no se prueba inmaculada.

Un poco más tarde, el *Protoevangelio* pone en labios de Ana un cántico después del nacimiento de María, que dice así: «... El Señor me ha dado un fruto de su santidad, uno y múltiple ante El» [207]. El texto es dudoso, y su significado problemático. Sin embargo, una exégesis plausible interpreta que

[200] Cf. JUGIE, *L'Immaculée Conception* p.57.
[201] Cf. *Protoevangelium Iacobi* 1,1: AMANN, p.182-184.
[202] Cf. *Protoevangelium Iacobi* 4,2 y 4,4: AMANN, p.192-194.
[203] JUGIE, *L'Immaculée Conception* p.60.
[204] Véase discusión del problema textual en AMANN, o.c., p.17-21; JUGIE, *L'Immaculée Conception* p.58-62.
[205] Cf. EPIFANIO, *Panarion* 78 n.7,1.

el fruto es María; ella es digna de la santidad de Dios, que se la concedió a Ana; ella es única en su clase; contiene ella de manera admirable cualidades dadas por Dios [208].

Quinto, los antiguos alejandrinos aluden a la santidad de María, pero hacen poco más. Hay una alusión pasajera cuando Clemente compara la Iglesia con Nuestra Señora. Las dos son vírgenes y, por tanto, incorruptas; las dos son madres y, por tanto, amantísimas [209]. Orígenes detalla algo más: arguye que antes de la anunciación María era «santa»; que meditaba diariamente en la Sagrada Escritura [210]. El saludo de Gabriel: «Ave, llena de gracia», lo interpreta Orígenes como un *hapax legomenon* en la Sagrada Escritura, reservado exclusivamente para María; pero no llega el autor a esclarecer su significado [211]. Le parece profundamente significativo el viaje de Nuestra Señora «presurosa a un lugar montañoso»: indica una etapa muy significativa en sus esfuerzos por alcanzar las alturas de la perfección [212]. La visitación fue manantial de notable «progreso» para Isabel y Juan Bautista, «a causa de la cercanía de la Madre del Señor y de la presencia del Salvador mismo» [213]. Puede María cantar: «Mi alma glorifica al Señor», no porque el Señor sea capaz de aumento, sino porque la semejanza de su alma con el Señor aumenta [214]. La «humildad de su esclava» la interpreta Orígenes significando su rectitud, moderación, valor y sabiduría [215]. En suma, el retrato que de María da Orígenes corresponde al concepto general de un alma que progresa en la vida espiritual—y sus progresos reflejan las propias disposiciones buenas y la especial protección del Espíritu Santo [216].

Sin embargo, las pruebas existentes, si bien escasas, indican suficientemente que para algunos escritores antenicenos del Oriente la persona de María llevaba aneja cierta santidad. Para la mayoría es insospechada la esencia de ésta, si bien Orígenes revela que incluye la práctica de la virtud, la intervención de Dios y el ascenso hacia la perfección. La evidencia de que se trata no nos autoriza a concluir que el Oriente preniceno percibiera una rara y singular santidad en la Madre de Dios, ni formalmente creyera que su concepción era inmaculada. Si se insiste en que la Inmaculada Concepción es deducción legítima de la doctrina patrística de la segunda Eva, recuérdese a la

[208] Cf. JUGIE, *L'Immaculée Conception* p.62-63.
[209] Cf. CLEMENTE, *Paedagogus* I,1 c.6: GCS 12,115.
[210] Cf. ORÍGENES, *Hom.* 6 *in Lucam*: GCS 35,40.
[211] Cf. *Hom.* 6 *in Lucam*: GCS 35,39-40.
[212] Cf. ORÍGENES, *Hom.* 7 *in Lucam*: GCS 35,40.
[213] Cf. ORÍGENES, *Hom.* 8 *in Lucam*: GCS 35,59.

vez que es una deducción en efecto, y que tal deducción no se hizo antes de Nicea.

Entre Nicea y Efeso, la teología hace en Oriente escasos progresos. Lo que preocupa a los Padres es el arrianismo; a Nuestra Señora se la menciona de modo pasajero y accidental. En el siglo IV, los dos autores patrísticos que descubren nuevas intuiciones sobre la santidad de María son Epifanio, entre los griegos, y Efrén, entre los de la Iglesia siríaca [217].

Epifanio, como hemos visto, reconoce que María es «madre de los vivientes» en sentido más profundo que Eva: es causa de vida porque dio a luz a la Vida [218]. ¿No implica esto excepcional santidad? Parece que Epifanio lo da por supuesto:

> Pasando al Nuevo Testamento: Si las mujeres hubieran sido destinadas por Dios para el oficio sacerdotal o para ejercer alguna función ministerial en la Iglesia, hubiera sido María quien desempeñara el oficio de sacerdote en el Nuevo Testamento. Fue considerada digna de recibir en su propio seno al Monarca absoluto y Dios celestial, el Hijo de Dios; su seno estaba preparado por el amor de Dios al hombre y, por un asombroso misterio, como templo y morada de la encarnación del Señor [219].

Pero aún hay más: no sólo está preparada Nuestra Señora para recibir al Verbo, sino que está «agraciada de todas las maneras» [220]. ¿Quiere esto decir que fue concebida sin pecado? Lo mismo que Epifanio no llegó a deducir de la doctrina de la segunda Eva la semejanza de María a Eva en la inocencia original, así tampoco aquí hace deducción ninguna de la plenitud de gracia de María. No obstante, su expresión «agraciada de todas las maneras» no debe tratarse ligeramente, pues con referencia a Nuestra Señora sabe Epifanio que debe andar cuidadoso en cuanto a palabras y a teología [221]. Por eso censura a los coliridianos, que convierten a María en diosa ofreciéndole sacrificios, y rechaza la tesis del *Protoevangelio de Santiago* de que Nuestra Señora fuera concebida virginalmente [222]. Y, con todo, puede aún hablar de ella «agraciada de todas las maneras». Esta expresión no significa necesariamente una concepción inmaculada, pero sí indica una elevada santidad.

Inútil sería continuar buceando en el pensamiento de Epi-

[217] Si el tratado *De virginitate*, transmitido en copto, es auténtico (cf. nota 130), debería colocarse a Atanasio junto a Epifanio y a Efrén. Describe en términos altamente laudatorios la vida de María de niña. Ocasionales reservas indican que el autor ha vislumbrado en ella alguna imperfección liviana y pasajera; pero, en conjunto, el retrato resulta impresionante. El tratado presenta a Nuestra Señora como modelo ideal para las vírgenes cristianas.

[218] Cf. nota 17.

[219] EPIFANIO, *Panarion* 79 n.3: GCS 37,477.

fanio. Tal vez la frase que mejor sintetiza su teología explícita sobre la santidad de María sea ésta: «Aunque María es notablemente buena, aunque es santa, aunque debe honrársela altamente, no ha de ser adorada» [223].

Aún más asombroso es el testimonio de Efrén. A pesar de la conservación pésima de la llamada literatura efrenita, la esencia del pensamiento auténtico de Efrén acerca de la santidad de María puede resumirse en una sola idea: Nuestra Señora es singularmente libre de pecado. Primero, insiste en que los querubines no igualan su santidad, los serafines no le aventajan en belleza, las legiones de ángeles le son inferiores en pureza [224]. Segundo, enlaza a María con Eva en su «inocencia y sencillez», a pesar de que una sería principio de salvación y la otra causa de muerte [225]. Tercero, en lo que es tal vez la intuición mariológica más bella, se dirige a Nuestro Señor de la siguiente manera: «En verdad sólo tú y tu Madre sois perfectamente hermosos, y lo sois *plenamente*; porque en ti, Señor, no hay mancha ninguna y en tu Madre no hay lunar. Entre mis hijos no hay ninguno que se parezca a estos dos tesoros de hermosura» [226].

Ortiz de Urbina ha sondeado de manera breve, pero convincente, las implicaciones de este texto que acabamos de citar [227]. Efrén compara la ausencia de lunar en María con la condición sin mancilla de Jesús. En lo que a esto se refiere son excepcionales en la humanidad; este privilegio es exclusivamente suyo. Además, en el contexto se trata de una belleza espiritual, pues la iglesia de Nisibe contrasta su propia fealdad con aquella hermosura. Esta hermosura espiritual no se limita a la virginidad, porque muchos seres humanos participan de la belleza de la virginidad. Luego la mancha es el pecado, y la ausencia de mancha es la ausencia de pecado; así, pues, el texto excluye a la Madre de Dios y a su Hijo de toda sombra de pecado, cualquiera que sea—y, en consecuencia, incluso del pecado original.

Si se objeta que el texto no podría citarse en pro de la Inmaculada Concepción a menos que Efrén tuviera concepto claro y aceptable del pecado original [228], y si se añade que tal concepto falta en sus escritos auténticos [229], tiene Ortiz de Ur-

[223] *Paternitas* 79 n.7; GCS 37,182.

[224] Cf. S. BRUN, *Hymnus de beata Maria* 13 n.5-6; LAMY 2,577; *Hymni*... 11 n.1; LAMY, 2,577 (el cielo no es más elevado que María).

[225] Cf. S. BRUN, *Sermones exegetici* en *Opera omnia syriace et latine* vol.2 (Roma 1737-43) 327.

[226] EFRÉN, *Carmina Nisibena* 27; ed. G. BICKELL (Lipsiae 1866), p.10.

[227] Cf. G. ORTIZ DE URBINA, *La Mariología nei Padri siriaci* p.107-108; *La*

bina una respuesta que es arma de dos filos: sostiene que la objeción primera es un poco ilógica, ya que una proposición negativa y absoluta excluye todo lo que sea verdadero pecado, cualquiera que fuere la incapacidad del autor para entender el pecado en todo su alcance. La segunda objeción no es enteramente cierta, porque Efrén sabía que el pecado era en verdad herencia nuestra recibida de Adán.

En este caso, el problema de interpretación es manifiestamente complejo. Sin disputar el derecho de Efrén a ser considerado testimonio a favor de la Inmaculada Concepción, yo me atrevería a adelantar sencillamente: *a)* que no se desprende con toda claridad de los textos citados por Ortiz de Urbina que Efrén entendiera el pecado original en su verdadero sentido; *b)* que es un precedente peligroso exigir a un autor patrístico responsabilidades de todas las implicaciones lógicas de sus proposiciones negativas y absolutas.

Tal es, en breves palabras, el testimonio que poseemos para uno de los términos de la paradoja. El nos indica que, ya antes de Efeso, el Oriente cristiano era consciente de la santidad de Nuestra Señora, la reconocía a veces como algo excepcional, e incluso puede haberse apercibido pasajeramente de una concepción que rivalizó con la de Cristo en su pura ausencia de pecado. La otra cara de la paradoja comprende una colección de afirmaciones patrísticas que parecen sugerir que la vida de María no estuvo libre de pecado actual, implicando a la vez que su concepción no estuvo exenta de pecado original. Estas afirmaciones, en sus formas más positivas, atribuyen faltas concretas a Nuestra Señora; y en las negativas narran una purificación o santificación de María, que fijan, comúnmente, en el día de la anunciación [230].

En primer lugar, algunos de los Padres y escritores eclesiásticos primitivos alegan faltas concretas. Quizá la raíz de estas alegaciones esté en un principio general enunciado por Clemente de Alejandría: «Solamente el Logos está libre de pecado». Y pasa a citar a Menandro: «Porque pecar es natural y común a todos, pero reparar el pecado no es de cualquiera y de todos los hombres, sino (solamente) de algún hombre muy notable» [231]. Cirilo de Alejandría recuerda este principio anteriormente a 423: Aarón tuvo que ofrecer un sacrificio por sus propios pecados; «la razón es que, siendo hombre, no se le mirara como superior al pecado. Excepto a Cristo, a nadie convendría esto ni remotamente. Siendo Dios, por su misma

naturaleza era impecable» [232]. En una palabra, entre los seres humanos, solamente el Verbo de Dios está exento de pecado.

La imputación o insinuación de faltas concretas se centra en cuatro episodios de la vida de María: la anunciación, Caná, la escena de su «madre y hermanos» (Mt 12,46ss) y el Calvario. Refiriéndose a Gabriel, pregunta el Crisóstomo por qué el ángel no se portó con María como con José, es decir, por qué no esperó a que se hubiera realizado la concepción para decirle la verdad sobre su maternidad. ¿Qué contesta? «Para evitarle mucha confusión y turbación; porque era probable que, no sabiendo la verdad exacta, hubiera llegado a una conclusión absurda sobre sí misma e, incapaz de soportar la vergüenza, se hubiera ahorcado o apuñalado» [233].

Las bodas de Caná son un proverbial quebradero de cabeza para los exegetas: «¿Qué se nos da a ti y a mí?» (Jn 2,4). Cree Ireneo que con estas palabras Nuestro Señor «contuvo la inoportuna prisa (de María)», su ansia de adelantar el milagro de la conversión del agua en vino [234]. Severiano, obispo de Gábala de Siria, descubre que Jesús «corrige a su Madre por una sugerencia inútil e inoportuna» [235]. Crisóstomo no vacila en decir que en su ruego: «No tienen vino», María «quiso ganar ventaja (ante los discípulos) y hacerse más ilustre por medio de su Hijo» [236].

El evangelio de San Mateo (12,46ss) describe a la Madre y a los hermanos de Jesús en las últimas filas de una multitud, ansiosos de hablar con El. Crisóstomo piensa que la actitud de los hermanos (y posiblemente la de María) era demasiado humana: «Su deseo no era oír nada útil, sino demostrar que eran parientes suyos y así permitirse un tanto de vanagloria» [237]. En otro pasaje se ocupa concretamente de Nuestra Señora: «Lo que intentó conseguir brotaba de excesiva ambición; porque quería lucirse ante el pueblo como si tuviera plena autoridad sobre su Hijo. Aún no tenía idea extraordinaria de El; por eso su actitud era inoportuna» [238]. Merece notarse que no es esto

[232] CIRILO DE ALEJANDRÍA, *Glaph. in Leviticum*: MG 69,584. Para más datos véase la nota 423; cf. G. JOUASSARD, *L'activité littéraire de saint Cyrille jusqu'à 428. Essai de chronologie et de synthèse*, en *Mélanges E. Podechard* (Lyón 1945) p.170.

[233] JUAN CRISÓSTOMO, *Hom. in Matthaeum* n.5: MG 57,45. La respuesta de Crisóstomo es más sorprendente aún, ya que en el mismo contexto considera virtuosa y admirable la reacción de María a las palabras del ángel.

[234] IRENEO, *Adversus haereses* I.3 c.17,7 (MASSUET, 3,16,7); HARVEY, 2,88; MG 7,926. También Efrén cree que María fue reprendida en Caná por excesiva prisa (cf. *Expositio Evangelii concordantis* c.5 n.5: CSSO 137,61 (arm.), 145, 45 (latín).

[235] SEVERIANO, *In sanct. m martyrem Acacium*: ed. J. B. AUCHER, *Severiani*...

una exégesis restringida: las *Homilías sobre Juan* y las *Homilías sobre Mateo* se predicaban a los cristianos de Antioquía hacia los años 389 y 390 [239].

La «espada de dolor» de Simeón y el Calvario plantean tal vez el problema más complicado de todos, si se mira por los ojos de Basilio el Grande, Orígenes y Cirilo de Alejandría. Para Orígenes, la espada es el escándalo— concretamente la incertidumbre y la incredulidad—que experimentó María durante la pasión de su Hijo. Y, lo que es más significativo, Orígenes procede a defender su exégesis valiéndose de argumentos teológicos: «¿Pensaremos que, cuando los apóstoles se escandalizaron, estuvo la Madre del Señor exenta de escándalo? Si ella no sufrió escándalo en la pasión del Señor, Jesús no murió por sus pecados. Pero, si 'todos han pecado y necesitan la gloria de Dios' (Rom 3,23), entonces no hay duda que María se escandalizó en aquel momento» [240]. Es evidente la influencia de Orígenes en Basilio, que interpreta la espada de «cierta incertidumbre», «cierta clase de duda» en el alma de María cuando estaba junto a la cruz. ¿Por qué esta exégesis? Porque «era necesario que el Señor experimentará la muerte de todos...» [241]. En un pasaje lleno de viveza describe Cirilo a Nuestra Señora al pie de la cruz, y señala tres puntos. Primero, éste es el hecho: «Probabilísimamente aun la Madre del Señor se escandalizó con la inesperada pasión, y la intensa amargura de la muerte de cruz casi la privó de la razón». Su línea de pensamiento pudo ser ésta: «Quizá se haya equivocado cuando dijo: «Yo soy la Vida». Segundo, la manera de pensar de María se debía a «su ignorancia del misterio» y se basa en la opinión típicamente oriental que tiene Cirilo sobre la mujer: «¿Cómo extrañarnos de que una mujer pensara así», viendo que el mismo Pedro se escandalizó? Tercero, insiste Cirilo en que «no son estas suposiciones ociosas, como podría sospecharse, sino que se deducen de lo que se ha escrito acerca de la Madre del Señor», pues la espada de Simeón significa «el violento ataque de la pasión, implantando en la mente de la mujer extraños pensamientos» [242].

Hasta aquí, de defectos concretos. Una segunda objeción grave, con relación a la santidad de María, se origina de una

[239] Cf. BARDENHEWER, o.c., vol.3 (Friburgo 1912) 337-338.

[240] ORÍGENES, *Hom.* 17 *in Lucam:* GCS 35,116-118. Las *Homilías sobre Lucas*, que se predicaron en alguna forma a los cristianos de Cesarea de Palestina, son difíciles de fechar; Hanson las localiza en 233-234 (cf. o.c., p.20-22.26).

[241] BASILIO, *Epist.* 260 n.9: MG 32,965-968. Para fecharla en 377, cf. MG 32,954.

[242] (illegible)

colección de proposiciones patrísticas que vienen a afirmar que Nuestra Señora no fue definitivamente librada del pecado hasta el día de la anunciación. Cirilo de Jerusalén asegura que «la venida del Espíritu Santo la santificó, a fin de que pudiera, bien dispuesta, recibir a Aquel por quien todas las cosas fueron hechas» [243]. Gregorio de Nacianzo observa que el Verbo fue «concebido por la Virgen, que fue con anticipación purificada por el Espíritu en alma y cuerpo, pues debía rendirse honor a su maternidad y dar preferencia a su virginidad» [244]. Efrén habla de una purificación anterior por medio del Espíritu Santo [245]; alude a una purificación de María en su mente, imaginación, pensamientos y virginidad mediante la Vida que moraba en ella [246], y llega a declarar que el Hijo regeneró a su Madre por el bautismo [247].

¿Se podrá resolver la paradoja? Para empezar, disminuiríamos el volumen del conflicto si suprimiéramos las malezas que se le han acumulado. La santificación y la purificación de María que describen Cirilo de Jerusalén, Gregorio Nacianceno y Efrén no reclaman una conexión inmediata con el pecado, ya sea original, ya actual; en cada caso se entiende bien el contexto si lo entendemos como un crecimiento en la santidad, en lo que el católico llama gracia, concedida por Dios en orden a la maternidad divina; tal santificación no tendría como objeto el perdón, sino un aumento en la intimidad de la unión [248].

Tampoco la proposición general «sólo Cristo está libre de pecado» se opone en nada a la tesis de la impecabilidad de María. Existe una impecabilidad fruto de la naturaleza; ésta ha sido siempre, según el pensamiento ortodoxo cristiano, exclusiva prerrogativa de Dios. Mas hay otra impecabilidad que es fruto de la gracia; que es teóricamente compatible con la vida humana. ¿Negaron los alejandrinos Clemente y Cirilo

[243] Cirilo de Jerusalén, *Catecheses* 17,6: MG 33,976.

[244] Gregorio Nacianceno, *Orat.* 38 n.13: MG 36,325. Otro texto en *Orat.* 45 n.9: MG 36,633.

[245] Cf. Efrén, *Sermo adversus haereticos (= De margarita)*, en *Opera omnia graece et latine* vol.2 (Roma 1743) 270.

[246] Cf. Efrén, *Sermones exegetici*, en *Opera omnia syriace et latine* vol.2 (Roma 1740) 328.

[247] Cf. Efrén, *Serm.* 2 *in natalem Domini*, en *Opera omnia syriace et latine* vol.2, 129-130.

[248] Tal como concibe Efrén el bautismo de María, es difícil reconciliarlo con su tesis de que M[illegible]pa un lugar más elevado que el cielo, superior a todos los ángeles. A es e respecto, me permito observar: *a)* que el contexto no nos deja entrever que lin cumple y el efecto que produre el bautismo en María, excepto que es un renacer; *b)* que el pecado no entra para nada en juego; c) que tal vez tengamos aquí una intuición del cristianismo primitivo de que [illegible] de la Iglesia. Si se aplica esta intuición al pasaje que estudia-

esta impecabilidad regalada por Dios en el orden concreto de las cosas? Los textos aducidos no nos justifican una respuesta afirmativa [249]. Para Clemente y Cirilo, Cristo es impecable por naturaleza, porque es Dios; el hombre es pecador por naturaleza, porque es hombre. Queda el espacio intermedio que ninguno de los textos abarca: la posibilidad de una ausencia de pecado mediante la gracia.

Algunos de los defectos imputados a María, tales como la «prisa inoportuna», de Ireneo, y la «inútil e inconveniente sugerencia», de Severiano, no son pecados necesariamente [250]. Por lo menos en uno de los ejemplos—la interpretación que hace el Crisóstomo de la anunciación—no se trata de hechos reales, sino de una hipótesis que no se puede probar: «ella tendría...» [251]. Tampoco es evidente que las dudas que Cirilo coloca en labios de Nuestra Señora fueran deliberadas y, por tanto, formalmente pecaminosas [252]. Mas seguimos enfrentados con una dificultad de importancia: no es ya sólo la «vanagloria y ambición» del Crisóstomo, sino más especialmente la «incredulidad», mencionada por Orígenes, y la «duda», de Basilio, que se basan en una premisa dogmática—la universalidad de la redención [253].

¿Cómo resolver nuestra dificultad inicial? Parece que, antes de Efeso, algunos eclesiásticos eminentes y parte del laicado de Alejandría y Cesarea de Capadocia, de Antioquía y Cesarea de Palestina, *a)* no se consideraban obligados a representar a la Madre de Dios como totalmente exenta de pecado; y *b)* no consideraron la presencia del pecado, tal vez incluso grave, incompatible con su santidad singular. ¿Llegaron a percibir alguna relación entre aquellos defectos y el pecado original, de modo que, imputados aquéllos, tendrían *eo ipso* que admitir el último? Cualquier respuesta sería mera conjetura. Orígenes, Basilio y el Crisóstomo nunca se plantearon el problema en estos términos; sin embargo, es evidente que no atribuyeron a María la santidad perfecta, que sería prueba implícita de su Inmaculada Concepción [254].

La controversia nestoriana del concilio de Efeso dirigió la atención hacia la maternidad divina de María, lo cual naturalmente coincidió con las referencias más frecuentes de los predicadores a su santidad. Sin embargo, el progreso a este respecto es extrañamente lento. En el siglo V nos encontramos

[249] Cf. notas 231 y 232.
[250] Cf. notas 234 y 235.
[251] Cf. nota 253.

extraordinarios elogios de María, corriendo paralelos a una aparente negación de su santidad primordial; aun cuando la lógica exija la concepción inmaculada, la pluma patrística no es siempre lógica [255]. Para Cirilo de Alejandría, Nuestra Señora es extraordinariamente santa [256], y le atribuye muchos de los efectos redentores llevados a cabo por su Hijo [257]; mas en el campo del pecado original no parece que jamás se le ocurriera exceptuar a María [258]. Proclo de Constantinopla protesta que no hay criatura en el universo comparable a la Madre de Dios, pero no saca las consecuencias de su feliz afirmación en lo referente a la santidad personal de María [259]. Asusta la inconsistencia de Teodoto de Ancira: en una homilía declara que la segunda Eva es «una virgen con naturaleza de mujer, pero sin malicia de mujer; virgen inocente, sin mancha, intachable, inmaculada, incontaminada, santa de cuerpo y alma, que brotó como lirio entre espinas, ignorante de los vicios de Eva...» [260]. Y, no obstante, en otra homilía se lamenta de que los adversarios de la maternidad divina «no han logrado entender lo que enseñamos con respecto a la transformación de la Virgen a la santidad». Traza una comparación con un trozo de hierro negro y roñoso que se purifica por el fuego; si esto es posible en el orden material, «¿por qué asombrarnos de que la toda inmaculada Virgen fuera pasada por el fuego para perfeccionar su pureza al contacto con el fuego divino inmaterial, y fuera purificada de todo lo que había de material y espúreo en su naturaleza, y constituida en su radiante belleza primitiva, a fin de que fuera en el futuro insensible, inmune, libre del alcance de cualquier degeneración carnal?» [261]. Bien

[255] Cf. JUGIE, *L'Immaculée Conception* p.77-94.

[256] Cf. CIRILO, *Adversus Nestorii blasphemias* l.1 c.1: ACO t.1 vol.1 p.6.*; MG 76,17.

[257] Cf. CIRILO, *Hom. div.* 4: ACO t.1 vol.1 p.2.*,102-103; MG 77,992.

[258] Cf., por ejemplo, CIRILO, *Adversus anthropomorphitas* c.26: MG 76,1129. El problema de la impecabilidad de María se complica por el concepto de Cirilo sobre el pecado original. Sus afirmaciones vagas dejan la impresión de que la naturaleza humana participa en el *pecado* de Adán; pero, cuando se enfrenta con el problema específico, pone de relieve el problema de la *concupiscencia* (cf. JUGIE, *L'Immaculée Conception* p.32-33,78; DU MANOIR, o.c., p.282-283). Es interesante notar que Nestorio casi llega a afirmar la Inmaculada Concepción por su concepto de la «carne sin pecado» de María y porque la exime de los dolores del parto, castigo de las mujeres. Véase textos F. LOOFS, *Nestoriana* (Halle 1905) p.324-326.349.

[259] Cf. PROCLO, *Orat.* 5, *Laudatio in sanctam virginem ac Dei Genitricem Mariam* n.2: MG 65,717-720. Sobre la paternidad de esta homilía, cf. nota 24 anterior. Cf. también *Orat.* 6, *Laudatio sanctae Dei Genitricis Mariae* n.8. María fue «hecha de arcilla pura» (MG 65,733). Es ella «el sagrado e íntimo santuario de la impecabilidad» (*Orat.* 6 n.17: MG 753). Sin embargo, no es segura la autenticidad de la homilía 6 (cf. JUGIE, *L'Immaculée Conception* p.80; DU MANOIR, o.c., p.213-214.219).

puede ser que el predicador se dejara arrastrar por la comparación, traspasando los límites auténticos de su teología [262]. Parece lo más probable que Teodoto y sus contemporáneos no se percataran de ninguna anomalía en este punto; lo que a nosotros nos resulta contradictorio, les pasó a ellos inadvertido [263]. Tal vez sea ésa la explicación de por qué Hesiquio no tiene empacho en atribuir a María tales privilegios como la incorruptibilidad, la inmortalidad, el triunfo sobre Satanás, la inmunidad sobre la concupiscencia [264], y al mismo tiempo interpretar la espada de Simeón como símbolo de pensamientos contrarios en la cumbre del Calvario, porque «aunque era virgen, era mujer; aunque era Madre de Dios, estaba hecha de nuestro barro» [265]. Tal vez esto explique por qué Crisipo, de modo aún más desconcertante, observa que el parentesco de María con Eva la ha establecido en la caída de Eva, y, casi en la frase siguiente, la llama «vástago sin tacha por naturaleza», «es un espinar el que ha producido tu rosa» [266].

En los tres siglos que siguieron al concilio de Calcedonia, la mariología se libró de la decadencia general que aquejaba a la teología. Esta situación anómala se debió, en gran parte, a la institución de un ciclo de fiestas que abarcaba los principales misterios de la vida de Nuestra Señora: la Anunciación (25 de marzo), Natividad (8 de septiembre), su Dormición (15 de agosto), la Concepción de Ana (9 de diciembre). Estas fiestas proporcionaron a los oradores y poetas ocasión de cantar las alabanzas de la Virgen, haciendo hincapié en su dignidad de Madre de Dios y en su papel en la redención. Sin embargo, como nota Jugie, ni siquiera durante aquellos siglos formularon explícitamente los teólogos la cuestión de la Inmaculada Concepción. Recorren la gama toda de testimonios implícitos, de premisas mayores que lógicamente exigen el privilegio en cuestión, mas sólo incidentalmente, casi por accidente, unos pocos teólogos, tales como Andrés de Creta y Sofronio de Jerusalén, formulan la prerrogativa en términos explícitos o equivalentes. Se paran mientes en la santidad perpetua de Nuestra Señora, más bien que en su exención de pecado

[262] Cf. Jugie, *L'Immaculée Conception* p.82-83.

[263] Véase Jouassard, *Marie à travers la patristique* p.140-141.

[264] Cf. Hesiquio, *Serm.* 5, *De Sancta Maria deipara*: MG 93,1464-1465.

[265] Cf. Hesiquio, *Serm.* 6, *In occursum Domini*: MG 93,1476. Hesiquio no entiende que las dudas de María fueran peraminosas.

[266] Crisipo, *In sanctam Mariam deiparam* n.2, en *Patrologia Orientalis* vol.1 19,338-339. Jugie se inclina a interpretar el compromiso de María en la caída de Eva [illegible]

original [267]. Y al cerrarse la era patrística puede decir el Oriente cristiano a una voz dirigiéndose a Nuestra Señora: «Toda hermosa eres... y de nada se te puede acusar» [268].

V. LA MUERTE Y LA ASUNCION

Respecto a la asunción, la literatura patrística oriental conserva textos de alguna importancia: *a)* dos pasajes de Epifanio; *b)* las relaciones apócrifas llamadas *Transitus Mariae*, y *c)* las homilías griegas de la Dormición de los siglos VII y VIII.

Según las pruebas existentes, la primera referencia explícita acerca de una verdadera asunción de Nuestra Señora tiene lugar hacia el año 377 [269]. Epifanio, en una de sus típicas digresiones en su *Arca de remedios (Panarion)*, escrita contra ochenta herejías, trata de prevenir una acomodación peligrosa del texto de San Juan (19,27): «Desde entonces el discípulo la recibió (a María) en su casa». Teme Epifanio que los clérigos puedan encontrar en la relación Juan-María una falsa justificación para conservar en sus casas a las tan discutidas *virgines subintroductae*. Insiste en que en el caso de María campeaba una sabia providencia, que a este respecto puede considerarse como excepción a la regla común y general obligatoria, y que, una vez que Juan hubo recibido a María en su casa, ella no permaneció con él. Y continúa:

> Pero si alguno piensa que nos equivocamos, que examine las Escrituras. No encontrarán nada acerca de la muerte de María; no descubrirán si murió o no murió; no encontrarán si fue o no fue enterrada. Y más aún: Juan viajó al Asia, y, sin embargo, no leemos que llevó a la Santa Virgen con él, sino que la Escritura mantiene absoluto silencio sobre el fin de María a causa de la naturaleza extraordinaria del prodigio y a fin de no escandalizar las mentes de los hombres. Por mi parte, no me atrevo a hablar, sino que me guardo mis pensamientos y practico el silencio. Porque quizá hemos encontrado sugerencias indirectas de que es imposible descubrir la muerte de la santa y bienaventurada Mujer. Por una parte, piensa que Simeón dijo de ella: «Una espada atravesará tu alma para que sean revelados los pensamientos de muchos corazones» (Lc 2,35). Por otra, cuando

[267] Cf. JUGIE, o.c., p.95-146. Relativa a este periodo podemos encontrar algunas finas intuiciones en JOUSSARD, *Marie à travers la Patristique* p.139-147.

[268] ANDRÉS DE CRETA, *Oral.* 4, *In nativitatem B. Mariae*; MG 97,872.

[269] La única referencia clara anterior a Nicea al final de la vida terrena de Nuestra Señora es una frase atribuida a Orígenes: «Respecto a los hermanos de Jesús (2,12), muchos preguntan cómo es que los tenía, considerando que María permaneció virgen hasta su muerte» (GCS 10,506). Este pasaje, de cuya autenticidad se duda (cf. nota 126 anterior), es más significativo como testimonio de la perpetua virginidad de María que como evidencia de su muerte. Es verdad que se menciona indirectamente su muerte, como si fuera algo axio-

> el Apocalipsis de Juan dice: «Y el dragón se apresuró a combatir a la mujer que había tenido al niño varón y se le dieron a ella alas de águila y fue llevada al desierto para que el dragón no pudiera apoderarse de ella» (Apoc 12,13-14), pudiera ser que esto se hubiera cumplido en ella.
>
> Sin embargo, yo no aseguro esto en absoluto y no digo que ella permaneciera inmortal, pero tampoco me empeño en que murió. El hecho es que la Escritura se ha adelantado a la mente humana, y en este asunto se ha dejado incierta por causa del vaso precioso e incomparable, y para impedir que nadie abrigue pensamientos carnales respecto a ella. ¿Murió? No lo sabemos. De todos modos, si fue enterrada, ciertamente no había conocido unión carnal... [270]

Doce capítulos más tarde vuelve Epifanio a tocar el problema del fin de María:

> ... o la santa Virgen murió y fue enterrada, y entonces su dormición fue honrosa, su muerte casta, su corona la de la virginidad; o murió, como está escrito: «Y una espada atravesará tu propia alma», y entonces su gloria está entre los mártires y su santo cuerpo en medio de bendiciones, ella por quien la luz amaneció sobre el mundo; o bien permaneció viva, puesto que nada es imposible para Dios y El puede hacer lo que desea; porque acerca de su fin nadie sabe... [271]

Por dos razones es de importancia crucial el texto de Epifanio. Es el único que antes del concilio de Efeso tratara expresamente del problema aquí encerrado, y él sabe de la ciudad santa y sus tradiciones mucho más que la mayoría de sus contemporáneos. Por eso es más de lamentar que sea su testimonio tan vago, puesto que puede prestarse a dar varias interpretaciones a su pensamiento. Como una posible exégesis, propongo tres puntos: *a)* ¿Cómo terminó María su vida? Epifanio no lo sabe; hay tres posibilidades: muerte natural, martirio cruento, inmortalidad sin muerte. De éstas no sería legítima excluir ninguna, ni tampoco imponer ninguna. *b)* En cualquier caso, el fin de la vida de María sobre la tierra fue digno de Dios y en armonía con su dignidad y santidad. *c)* La importancia de Epifanio reside aquí: en que planteó el problema y nos permitió vislumbrar las soluciones posibles [272].

[270] Epifanio, *Panarion* 78 n.10-11: GCS 37,461-462.

[271] *Panarion* n.23: GCS 37,474.

[272] La solución intermedia de M. Jugie en *La mort et l'Asomption de la sainte Vierge* (Città del Vaticano 1944) p.77-81, es esencialmente ésta. Una interpretación más benigna ofrece O. Faller, *De priorum saeculorum silentio circa Assumptionem B. Mariae Virginis* (Roma 1946) p.33-13. Como él observa: *a)* Epifanio no ha dudado acerca del texto de que María hubiera hecho milagros durante su vida. Estos milagros explican elementalmente el silencio de las Escrituras sobre su muerte. *b)* En efecto, este milagro es tanto más extraordinario cuanto que es posible admitir un texto acerca de la vida inmortal del alma y el cuerpo. *c)* Epifanio no duda de la glorificación de María, incluso en su cuerpo. Unicamente no resuelve el problema concerniente al cómo. María, ¿murió o no? *d)* La tercera hipótesis [illegible]

No es difícil considerarle como el primer teólogo de la asunción, en el sentido de que intuyó este misterio, que, por otra parte, le fascinaba [273].

Esta interpretación bastante tradicional de Epifanio, que acentúa la ausencia de tradición histórica determinada sobre la suerte final de María, queda ilesa frente a otras tendencias profesinas existentes, concretamente las de Efrén, Gregorio de Nisa, Severiano de Gábala y el llamado Timoteo de Jerusalén. Es verdad que Efrén ve a Nuestra Señora levantada sobre las alas de Cristo y transportada por los aires; ha recibido una vestidura de gloria suficiente para cubrir la desnudez de todos los hombres; Cristo la ha vestido con una túnica nueva; ella se ha revestido de la grandeza y magnificencia del Hijo; el que es celestial la ha introducido en el cielo [274]. Efrén le hace decir: «Entraré ahora mismo en los jardines verdeantes del paraíso y allí agradaré a Dios, donde Eva cayó tan ignominiosamente» [275]. Por desgracia, el lenguaje de Efrén es demasiado general y vago para que pueda interpretarse como una glorificación corporal. Efrén cree que María murió [276], y sostiene que vive en la gloria. Más allá de esto no se aventura [277].

En un pasaje notable, Gregorio de Nisa compara a la Virgen con otras vírgenes para ilustrar la victoria de la virginidad sobre la muerte corporal. Las vírgenes comunes destruyen el poder de la muerte negándose a proporcionarle nuevas víctimas. «En lo que toca a María, Madre de Dios, la muerte, que ejerció su dominio desde Adán hasta ella (porque a ella se acercó también), primero tropezó con el fruto de su virgini-

dora es la obtenida por B. ALTANER en *Zur Frage der Definibilität der Assumptio B. M. V.*: Theologische Revue 44 (1948) 131-134. Debajo de esta colección de textos, Altaner encuentra: *a)* que el texto acerca de la muerte de María está velado para Epifanio por una misteriosa oscuridad. Lo que es asombroso y extraño es simplemente esto: que nosotros debemos creer la posibilidad de que María sufriese el martirio o que ella hubiese desconocido de algún modo de la tierra donde hubiese continuado su vida. *b)* Esta segunda hipótesis no puede ser interpretada como tesis de asunción. Es preciso que María hubiera debido pasar a otra parte de la tierra. *c)* Esta valoración de Epifanio ha sido atestiguada por el silencio de Jerónimo, Orígenes, Atanasio, Ambrosio y Agustín. El problema lo ha tratado especialmente E. R. SMOTHERS, *Saint Epiphanius and the Assumption:* The American Ecclesiastical Review 125 p.355-372.

[273] Véase F. CAYRÉ, *L'Assomption aux quatre premiers siècles: État embryonnaire de la doctrine*, en *Studia Mariana* vol.4, *Vers le dogme de l'Assomption* (Montréal 1938) p.144-145. El descubrimiento de Epifanio, cree Cayré, fue que María *puede* ser la mujer del Apocalipsis 12, milagrosamente salvada de la furia del dragón que asola el reino de Dios en la tierra. Esta intuición le hacía vacilar acerca de la muerte y resurrección de María.

[274] Cf. EFRÉN, *De nativitate Domini* serm.12,11,4, en *Opera omnia syriace et la* vol.2,415.

[275] EFRÉN, *Serm. 1 de diversis*, en *Opera omnia syriace et latine* vol.3,600. Para Jugie, esta frase recuerda una idea patrística que localizaba la morada provisional de las almas de los justos en un paraíso terrenal. Cf. *La mort et l'Assomption* p.60.

[276] Cf. EFRÉN, *Hymni de beata Maria* 15 n.2; LAMY 2,253.

dad como en roca y fue aplastada-en lo que a ella se refiere» [278]. No es que el pasaje sea transparente. Sin embargo, lo que Gregorio apunta es el triunfo del Hijo de María sobre la muerte. La muerte se ha aproximado a María, atacando al fruto de su seno; en el ataque, la muerte ha sido aplastada, porque Cristo resucitó de entre los muertos y escapó a la corrupción del sepulcro. Ni afirma ni niega Gregorio la muerte de Nuestra Señora o su participación en el triunfo de su Hijo mediante una resurrección gloriosa [279]. Severiano de Gábala describe a Eva oyéndose llamar constantemente desgraciada y triste, mientras que María cada día se oye calificar de bienaventurada:

> Pero decidme, ¿qué le aprovecha a ella (María), si ella no lo oye? Ciertamente lo oye, pues que está en el lugar de claridad, en la tierra de los vivos, ella, la Madre de salvación, la fuente de la Luz perceptible a los sentidos—sí, perceptible a los sentidos por razón de (su) carne, accesible a la mente por razón de (su) divinidad—. Así, pues, de todas formas es llamada bienaventurada. En verdad, mientras vivía aún en la carne era llamada bienaventurada, porque oía felicitaciones mientras estaba aún en carne... [280]

No es muy diáfano que digamos el razonamiento de Severiano. Podría argüirse que «la Madre de salvación» debería estar completamente salva; que «la fuente de la luz perceptible» debería habitar en la tierra de los vivos en cuerpo perceptible; que aquella que se oye llamar «de todas formas bienaventurada» debe oír las felicitaciones con sus oídos y no sólo en su mente; que «vida en carne» significa sencillamente la vida terrena; mas Severiano no lo dice. Parece dar por supuesto que María murió, pero no se enfrenta con el problema de su resurrección gloriosa [281].

Hay un pasaje que con frecuencia se aduce para apuntalar el testimonio de Epifanio, y que está tomado de una homilía sobre Simeón atribuida a un cierto Timoteo, a quien se llama en los mejores manuscritos «un sacerdote de Jerusalén» y que, en fuerza de crítica interna, fue localizado por Jugie como perteneciente a finales del siglo IV o principios del V [282]. Del texto reconstruido por Faller deducimos que

> algunos han supuesto que la Madre del Señor fue muerta por una espada y ganó así el martirio. Se apoyan en las palabras de Simeón: «y una espada atravesará tu propia alma». Pero no es ése el caso. Como comprendes, la espada de metal desgarra el cuerpo, pero no divide en dos el alma. Luego la Virgen es inmortal hasta hoy, puesto

[278] Gregorio de Nisa, *De virginitate* c.14 (13): ed. Cavarnos, o.c., p.306.
[279] Cf. Jugie, *La mort et l'Assomption* p.63.
[280] Severiano de Gábala, *In mundi creationem oratio* 6 n.10: MG 56,498.
[281] Cf. Jugie, *La mort et l'Assomption* p.64.

que aquel que había habitado en ella la transportó a las regiones de su asunción, o a los lugares de su ascensión, o a las elevadas regiones [283].

Pese a la desastrada conservación del texto y a lo ambiguo del adjetivo ἀναλήφιμος, sería válido concluir que el autor se inclina por una traslación de María en cuerpo y alma a la región supraterrestre. Sin embargo, los autores no se ponen de acuerdo en si la frase «inmortal hasta hoy», *a)* significa que Nuestra Señora no murió, o *b)* presenta su inmortalidad como cosa provisional y pasajera [284]. Este texto y sus problemas han perdido algo de su pertenencia y atractivo desde que Capelle expuso de manera convincente que «Timoteo de Jerusalén» es un autor desconocido perteneciente al mundo bizantino y que escribió entre los siglos VI y VIII [285].

Resumiendo: la escasa evidencia que poseemos, anterior a Efeso, indica con bastante fuerza: *a)* que prevalecía una ignorancia general en lo que se refiere al destino de Nuestra Señora; y *b)* que, salvo casos aislados, la cristiandad oriental no se había enfrentado aún con el problema.

El apócrifo *Transitus Mariae* [286] da lugar a una curiosa producción literaria sobre la suerte final de María. La génesis de estas narraciones está envuelta en la niebla de la historia. Parece ser que se originaron antes de fines del siglo V, quizá en Egipto, tal vez en Siria, como consecuencia del estímulo que la definición de la maternidad divina, en Efeso, prestó a la devoción mariana. La época más prolífera es la del siglo VI. Se conservan por lo menos una veintena de versiones del *Transitus* en copto, griego, latín, siríaco, árabe, etíope y armenio. No todas responden a un mismo original, porque muchas son variaciones simplemente de modelos más antiguos.

Y ¿qué dicen las historias del *Transitus Mariae?* En realidad son tan marcadas las divergencias, que no se pueden reducir todas esas narraciones a una genuina unidad. Un rasgo común es que todas relatan la muerte de María; es éste tema de todas ellas, su interés primario y el acontecimiento que los reduce a una cierta homogeneidad. Alrededor de este tema central se agrupan algunos detalles característicos y legendarios: la milagrosa llegada de todos o de algunos apóstoles, por ejemplo; las noticias comunicadas a María de su próxima muer-

[283] *In Prophetam Simeonem:* ed. Faller, o.c., p.26; MG 86,215.

[284] Para dos interpretaciones muy lógicas, cf. Jugie, *La mort et l'Assomption* p.74-76, y Faller, o.c., p.30-31.

[285] Cf. B. Capelle, *Les homélies liturgiques du prétendu Timothée de Jerusalem:* Ephemerides Liturgicae 63 (1949) 5-26.

[286] Cf. Jugie, *La mort et l'Assomption* p.101-171; A. C. Rush, *The Assump-*

te; los temores que María experimentó; algunas intervenciones judías, no amistosas, con ocasión de su entierro. Un segundo rasgo común es que todos esos escritos predican una intervención divina en conexión con la muerte de María, del todo extraordinaria; pero en cuanto a la naturaleza, al tiempo y al lugar de esta intervención se producen desavenencias. Algunos relatos hablan de la traslación del cuerpo de María a un paraíso que parece ser terreno, donde será preservado incorrupto a la sombra del árbol de la vida; otros, sin embargo, describen una verdadera asunción, una reunión de alma y cuerpo que acompaña a la entrada de Nuestra Señora en el cielo. Varía el intervalo entre la muerte y el prodigio, según los relatos, de algunos momentos a siete meses. Localizan este prodigio, bien en el monte Olivete, bien en el valle de Josafat, bien en Getsemaní.

Tenemos un ejemplo espléndido de este género literario en los fragmentos de una relación siríaca titulada *Exequias de la Santa Virgen*, que tal vez sea la narración más antigua de la serie. En ella encontramos a los apóstoles haciendo una guardia de tres días junto al sepulcro de Nuestra Señora, cuando Cristo desciende del cielo con San Miguel y se sienta entre ellos.

> ... Nuestro Señor hizo una señal a Miguel, y Miguel empezó a hablar con voz de ángel poderoso. Y descendieron ángeles sobre tres nubes, y el número de ángeles sobre cada nube era de mil ángeles, y pronunciaban alabanzas ante Jesús. Y el Señor dijo a Miguel: «Que metan el cuerpo de María en las nubes», y cuando hubieron metido el cuerpo de María en las nubes, dijo Nuestro Señor a los apóstoles que se acercaran a las nubes, y cuando llegaron ellos a las nubes, cantaban éstas con voces de ángeles. Y Nuestro Señor mandó a las nubes que se llegaran a la puerta del paraíso. Y cuando entraron al paraíso, el cuerpo de María se dirigió al árbol de la vida; y trajeron su alma y la hicieron entrar en su cuerpo. Inmediatamente el Señor mandó a los ángeles a sus respectivos lugares [287].

Así, pues, un apócrifo original sirio, que tal vez provenga de círculos santiaguistas, en la segunda mitad del siglo v enseña explícitamente la resurrección anticipada de María: es sin duda la afirmación más antigua [288].

[287] *Obsequies of the Holy Virgin*; W. WRIGHT, *Contributions to the Aphocryphal Literature of the New Testament* (Londres 1865) p.46. Sobre la fecha probable, cf. JUGIE, *La mort et l'Assomption* p.107-109.

[288] Un documento pertinente, pero muy controvertido, es la *Euthymiaca Historia* 1.3 c.10, que se encuentra en la *Hom. 2 in dormitionem Mariae* 18: MG 96,748-752. El autor anónimo hace que Juvenal, obispo de Jerusalén, le cuente, en la época de Calcedonia, lo que ha oído sobre el fin de la vida de María de una «tradición antigua y totalmente fidedigna». Abarca ésta la muerte, la llegada de los apóstoles, la visión de los ángeles, la entrega del alma de María en las manos de Dios, la sepultura en Getsemaní, el descubrimiento del ataúd vacío después de tres días, sin más que los sudarios; la conclusión de los apóstoles de que Dios quería honrar el cuerpo inmaculado de su Madre

¿Qué valor tienen estos testimonios? En cuanto que son relatos históricos de un texto real—la muerte de María, su traslación, su asunción—por individuos que fueron testigos presenciales o que estuvieron en contacto con el suceso por medio de fuentes incontestables, la literatura de los *Transitus* no tiene valor alguno [289]. Pero teológicamente estas historias no tienen precio. Revelan la reacción de la piedad cristiana primitiva al enfrentarse con el hecho de la muerte de Nuestra Señora; nos proporcionan las primeras soluciones inequívocas al problema del destino de María, soluciones que, aunque desacordes, demuestran una intuición genuinamente cristiana: no era adecuado que el cuerpo de María conociera la corrupción. Más importante aún es el hecho de que la solución que dan y la incorrupción que defienden están en el terreno teológico: los principios fundamentales que se toman son: la maternidad divina, la virginidad intacta de María, su santidad sin rival. Por fin, el apócrifo más antiguo de la serie ejerció visible influencia en el establecimiento en Oriente de la fiesta de la Dormición o de la Migración de la Madre de Dios, o del Tránsito, o de la Translación [290]. Una vez establecida la fies-

La *Historia*, de la cual ésta es un extracto, no se ha recuperado. Hay quien considera el extracto como una interpolación en la homilía del Damasceno. Jugie, p.e., insiste en que no se debe fechar mucho antes del 890 (cf. *La mort et l'Assomption* p.160-164). Llama pura leyenda a la narración de Juvenal (cf. ibid. p.164-167), mientras que Gordillo admite, con Kekelitze, Abel y Baldi, su historicidad, haciendo notar lo ponderado de la narración y su semejanza con el significado que le da Epifanio (cf. *Mariologia orientalis* [Roma 1954] p.22 y nota 45 ibid.). A. Wenger asegura que Jugie ha demostrado de manera convincente el carácter apócrifo de la historia de Juvenal, pero observa rectamente que el *Ms. Sinait.* gr. 491, el testigo más antiguo de la *Historia*, nos impide fechar la leyenda más tarde del 750 (cf. *L'Assomption de la T. S. Vierge dans la tradition byzantine du VI au X siècle: Études et documents* [París 1955] p.137).

[289] En este sentido, Altaner tenía seguramente razón al insistir en que «ninguna tradición apoya al *Transitus* de modo que pueda aceptarse desde un punto de vista histórico» (a.c., col.135).

[290] La influencia de los apócrifos es evidente en una carta pastoral, *La dormición de Nuestra Señora* (c.620), en la cual Juan, arzobispo de Tesalónica, introdujo la fiesta de la Dormición en su diócesis poco después que el emperador Mauricio la prescribió para el Imperio (cf. ed. Jugie, *Patrologia orientalis* vol.19 [1926] p.344-438). El propósito de Juan era desenredar de las numerosas versiones interpoladas la relación de un testigo de vista de las últimas horas de María. Pero, a pesar de su sobriedad, piedad e influencia, el relato de Juan es legendario. Capelle concluye que, excepto el prólogo personal y la peroración, Juan (con excepciones superficiales) ha transcrito simplemente una historia de un apócrifo griego, que es la fuente del *Transitus* latino (ed. Wilmart, Studi e Testi 59 [1933] 223-357). Sobre cómo depende del Pseudo Melito, cf. *Les anciens récits de l'Assomption et Jean de Thessalonique*: Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale 12 (1940) 209-235. La conclusión de Capelle se ha visto confirmada independientemente por L. Carli, *Le fonti del Racconto della Dormizione de Maria di Giovanni Tessalonicense*: Marianum 2 (1940) 307-313. Posteriormente, Capelle volvió sobre el problema, comparando las dos recensiones de Juan con los relatos latinos del Pseudo Melito, el *Transitus* de Wilmart y el anteriormente inédito *Transitus Colbertinus*, y concluyó que la carta pastoral de Juan nos da todo el apócrifo en la lengua original (remontándonos, por lo menos, al siglo VI), del cual los otros testimonios son solamente resúmenes o adaptaciones libres. Cf. *Vestiges grecs et latins d'un antique Transitus de la Vierge*: Analecta Bollandiana 67 p.21-40. Es especialmente desilusionador el epílogo

ta, surgieron nuevas narraciones de la serie del *Transitus*, y produjo la literatura homilética griega que floreció del siglo VII al IX—el más bello florecer del pensamiento patrístico sobre la suerte final de María [291].

El discurso bizantino más antiguo que existe pronunciado en la fiesta del 15 de agosto, primer monumento de verdadera teología griega, defendiendo la asunción categóricamente, ha sido localizado por Jugie hacia finales del VII o principios del siglo VIII. Este *Panegírico de la Dormición de la Madre de Dios*, atribuido durante largo tiempo a Modesto, patriarca de Jerusalén († 634), es notable por su contenido doctrinal, su independencia de los apócrifos (que utiliza), sus conjeturas razonables y sus decididas y repetidas afirmaciones sobre la asunción [292]. María murió, sí: «siempre angustiada por una maternal añoranza de su divino Hijo, abandonó su santo cuerpo fijos en El sus ojos, y en sus manos encomendó ella su santísima y benditísima alma» [293]. ¿Por qué murió? «Siendo su santa Ma-

damente la mención de la asunción corporal porque no era ciertamente genuina. J. M. Bover, sin embargo, cree ha demostrado que el epílogo auténtico contenía el relato de la asunción y que, por consiguiente, probablemente Juan es el primer autor griego que testifica explícitamente la asunción. Cf. *La asunción de María en el 'Transitus W' y en Juan de Tesalónica:* Estudios Eclesiásticos 20 (1946) 415-433. Cf. el epítome de los recuerdos de Juan publicado por F. Halkin, *Une légende byzantine de la Dormition; L'épitome du récit de Jean de Thessalonique*, en *Mélanges Martin Jugie* (París 1953) p.156-164. Confirma dos de las tesis de Jugie: la atribución de la obra original a Juan y el alcance de su influencia. El epílogo, añadido tal vez por el copista, incluye la reunión del cuerpo y el alma de María.

[291] Según Jugie, las primeras huellas de una especial solemnidad en que se haga mención expresa de la muerte de María y de su asunción no se remontan más allá de la primera mitad del siglo VI. En muchas iglesias, sin embargo, esta fiesta de la Dormición era una extensión de la primitiva fiesta mariana, la Conmemoración de Santa María, que celebraba de manera general la entrada de María en la iglesia triunfante. En ausencia de un dato escriturístico o tradicional indiscutible sobre la manera como se efectuaba esta entrada, la fiesta ponía de relieve la idea de la Virgen Madre y de la posición de María como nueva Eva. Después que se hicieron populares las historias del *Transitus*, la Conmemoración tendía a transformarse en la fiesta de la Dormición y Asunción. La institución de la fiesta, sostiene Jugie, no constituye una prueba contundente a favor de la existencia de una doctrina genuinamente asuncionista. En el Oriente y Occidente, la liturgia reflejaba el estado actual de la teología en ese momento: la perceptible exigencia de una solución radical y las huellas incuestionables de una solución incompleta; incorrupción corporal hasta el juicio final. Cf. Jugie, *La mort et l'Assomption* p.172-212. Faller cree ver en la Conmemoración del siglo V una fiesta propia de la muerte de María y de su asunción. Cf., o.c., p.26. Altaner considera la opinión de Faller inaceptable. Cf. Theologische Revue 45 (1949) 136. Cf. el sumario del desenvolvimiento de la fiesta en el Occidente. O'Shea, *The History of the feast of the Assumption:* Thomist 14 (1951) 118-132.

[292] Cf. *Encomium in dormitionem sanctissimae Dominae nostrae semperque virginis Mariae:* MG 86,3277-3312. La paternidad de Modesto († 634), por mucho tiempo aceptada, es muy problemática (cf. Jugie, *La Mort et l'Assomption* p.215-218). L. Carli no ve ninguna razón para dudar de su autenticidad (cf. Marianum 2 [1940] 387). De todos modos es la mejor producción de la homilética patrística griega sobre la asunción. No he podido utilizar adecuadamente el recién publicado discurso de Theoteknos, obispo de Livias (a unos 35 kms. al este de Jerusalén), compuesto para la fiesta mariana del 15 de agosto, que él llama ἀνάληψις. Escrita entre el 550 y el 650, esta homilía es tal vez la primera afirmación verdaderamente católica de la gloriosa asunción. Cf. discusión, texto y traducción francesa en Wegner, o.c., p.96-110 y 271-291.

[293] *Encomium* n.11: MG 86,3308.

dre, ella le siguió...» [294] ¿Qué ocurrió a su cuerpo en la tumba? «La Madre de Dios, siempre virgen después del parto, no sufrió en la tumba la corrupción del cuerpo que había albergado la Vida, preservada por el omnipotente Cristo Salvador, que nació de ella» [295]. Una verdadera asunción, precedida de gloriosa resurrección y fundada en la maternidad divina y postulada por ella, se afirma una y otra vez: «... Como gloriosísima Madre del dador de la vida y de la inmortalidad, Cristo nuestro Salvador, la vida le fue dada por El, fue incorporada con El a la incorrupción para toda la eternidad, con El que la sacó del sepulcro y la recibió del modo que El sólo sabe...» [296]. La misma idea encontramos resumida en una maravillosa y delicadísima frase:

> Cristo, Dios, que tomó... carne de aquella siempre virgen, la llamó y la revistió de la incorrupción de su propio cuerpo (incorrupción corporal) y la glorificó con incomparable gloria, para que fuera su heredera, ella que era su santísima Madre, en armonía con el canto del salmista: «A tu diestra está la Reina vestida con vestidura de oro, adornada con bordados» (Ps 44,10) [297].

Se ha asegurado—y yo me inclino a aceptarlo—que la afirmación de Modesto de la incorrupción, resurrección y asunción de María, tan serena, tan categórica, tan libre de toda vacilación, da la impresión de que el autor no defiende una tesis discutible, sino que expone una verdad admitida [298].

Germán, patriarca de Constantinopla, a principios del siglo VIII, es tan categórico como Modesto al referirse a la asunción [299]. Dentro de un marco histórico más bien novelesco, afirma la realidad de la muerte de María:

> Entrega a la tierra sin tristeza (dice Nuestro Señor a María) lo que es de la tierra... Confíame tu cuerpo, puesto que yo confié a tu seno mi divinidad... La muerte no reinará sobre ti, porque tú concebiste la Vida... Descansa en el sepulcro de Getsemaní sólo en apariencia. No te dejaré huérfana allí dentro por mucho tiempo; vendré a ti tan pronto como hayas sido colocada en la tumba, no para ser de nuevo concebido..., antes bien para tomarte y recibirte en mi morada. Recuesta tu cuerpo con gran confianza en Getsemaní, donde antes de

[294] *Encomium* n.12: MG 86,3308.
[295] *Encomium* n.7: MG 86,3293.
[296] *Encomium* n.14: MG 86,3312. La expresión «concorporate in incorruption» es original de Modesto, que la repite varias veces; significa que, así como los cuerpos de Jesús y María fueron semejantes en la tierra en pasibilidad y en mortalidad, así El quiso que el cuerpo de su Madre se pareciera al suyo en su estado glorioso (cf. JUGIE, *La mort et l'Assomption* p.222).
[297] *Encomium* n.5: MG 86,3289. También Modesto insiste en el papel mediatorial de María en la gloria común en la mariología bizantina de la época—. Ella intercede ante su Hijo y se vuelve propicio hacia nosotros. Cf. *Encomium* n.6: MG 86,3292-3293.
[298] Cf. JUGIE, *La mort et l'Assomption* p.223.
[299] Las tres homilías editadas en MG 98,310-372 no son en realidad más que dos; las dos primeras (col.310-357) son dos partes de una sola homilía.

> mi pasión hinqué mis rodillas para rezar la plegaria de hombre, pues, prefigurando tu dormición, doblé en aquel lugar las rodillas del cuerpo que tú me diste. Así, pues, del lugar que yo, después de doblar allí mis rodillas, me dirigí voluntariamente hacia la vivificante muerte de cruz, así tú, después de depositar tus restos, pasarás sin tardanza a la vida [300].

María murió: *a)* porque su mismo Hijo quiso morir; *b)* porque su naturaleza no es diferente de la nuestra, y *c)* porque su muerte confirmaba la realidad de la encarnación. Se levantó de entre los muertos, fue asumida por su Hijo en integridad de su naturaleza humana, pues era imposible que el vaso que había contenido a Dios se disolviera en polvo. «Porque ya que Aquel que se había vaciado en ti era Dios desde el principio y Vida desde la eternidad, no pudo menos de ser que la Madre de la Vida viviera con Vida, que pasara por la muerte como por un sueño, y, como Madre de la Vida, se sometiera a la translación como si fuera un despertar» [301]. Esto, parece decir Germán, es lo que el sentido cristiano reclama imperiosamente: la asunción corporal es consecuencia de la maternidad divina.

Andrés, contemporáneo de Germán y metropolitano de Gortyna, en la isla de Creta, consagró una trilogía de sermones a la Dormición. Explica a los cretenses que el objeto de la fiesta es la Dormición de la Madre de Dios, misterio «celebrado hasta aquí por pocos, pero ahora honrado por todos amorosamente» [302]. Sus ideas básicas acerca de la suerte final de María incluyen: su muerte, la reunión de su alma y su cuerpo, su gloriosa entrada en el cielo y las premisas que exige tal destino, es decir: santidad, virginidad, maternidad:

> La que introdujo en el cielo aquello que era polvo, se desnuda del polvo y retira el velo que ha llevado desde su nacimiento y devuelve a la tierra lo que a la tierra pertenece. La que dio vida a la Vida se traslada ascendiendo a nueva vida, se establece en un lugar donde la vida se origina y donde es indestructible..., y, fenómeno final, aquello que contemplan nuestros ojos se eleva de manera espiritual, se une con aquello que es espiritual de modo conocido a Aquel que de antiguo unió a los dos, y que, después de disolverlos, los unió nuevamente... Considera y ve si podría descubrirse más asombroso milagro que la maravilla que tan increíblemente se cumplía en ella..., espectáculo verdaderamente nuevo si fuera del alcance de humano pensamiento: la mujer que aventajó a los cielos por su pureza, atravesó el umbral del santuario celeste; la Virgen que aventajó a los serafines por la maravilla de su maternidad divina, se aproximó a la naturaleza primitiva, Dios Creador de todas las cosas; la Madre que había

[300] GERMÁN, *Hom.* 3 *in dormitionem:* MG 98,368.
[301] GERMÁN, *Hom.* 1 *in dormitionem:* MG 98,348.
[302] ANDRÉS DE CRETA, *Hom.* 2 *in dormitionem:* MG 97,1072. El orden de las dos primeras homilías debe alterarse.

dado a luz a la Vida misma, coronó su vida con un final que igualó a su parto..., porque así como el seno de la Madre no conoció corrupción, así tampoco pereció la carne de María [303].

Juan Damasceno pronunció otra trilogía de sermones en la fiesta de la Dormición, muy probablemente en Getsemaní, el 14 y 15 de agosto, hacia el año 740. Utiliza, como Germán, los apócrifos, especialmente Juan de Tesalónica, pero lo hace con mayor discreción. Con la franqueza de Andrés, confiesa que las circunstancias que rodean el fin terreno de María en la narración que hace son conjeturas o retórica.

A los ojos del Damasceno, María muere porque es humana; además, es en el crisol de la muerte donde la mortalidad cede su lugar a la inmortalidad [304]. Con más exactitud aún, «ella se rinde a la ley de su propio Hijo». Aunque ella dio vida a todos, como hija de Adán está sujeta a la ley hereditaria, pues incluso su Hijo, siendo El mismo la Vida, no rehusó morir [305]. La homilía 3 contiene las más luminosas afirmaciones del Damasceno sobre la glorificación en alma y cuerpo de María, pero es en la homilía 2 donde enumera, en uno de los textos patrísticos más conmovedores, los títulos que exigen la asunción de Nuestra Señora:

> Porque era necesario que esta morada reservada a Dios, este insondable pozo de las aguas de redención, este incavado campo de pan celestial, esta no regada viña del vino de la inmortalidad, este olivo de la compasión del Padre, siempre verde y hermoso y fecundo, no fuera aprisionado en las cavidades de la tierra, antes bien, que, semejante al santo Cuerpo incorrupto que había nacido de ella, el Cuerpo que se unió hipostáticamente al Verbo de Dios, se levantó del sepulcro al tercer día, así era necesario que también ella fuera arrancada de la tumba y que fuera devuelta la Madre al Hijo; y así que El descendió, fue ella llevada hacia lo alto, al cielo mismo. Era necesario que la que había albergado al Dios Verbo en la cámara de honor de su seno, fuera llevada a la patria, a la morada de su Hijo; y así como el Señor dijo que El debía estar en el lugar que a su Padre pertenece, así la Madre debía morar en el palacio del Hijo, en la casa del Señor, en

[303] ANDRÉS DE CRETA, *Hom.* 1 *in dormitionem:* MG 97,1080. El pensamiento de Andrés estaría suficientemente claro si no fuera por tres hipótesis que yuxtapone. En la interpretación de Jugie *(La mort et l'Assomption* p.239-240), las hipótesis son: *a)* una asunción gloriosa en cuerpo y alma; *b)* la asunción del alma al cielo y traslado del cuerpo incorrupto a algún lugar desconocido de la tierra; *c)* alguna otra condición excepcional y maravillosa, que no especifica. Andrés favorece la primera hipótesis, pero sigue siendo hipótesis. Faller ha intentado una refutación de Jugie (cf. o.c., p.9-18). Para él no hay cuestión de lugar al que fueran el cuerpo y el alma, sino de su estado o condición o relación mutua. Las tres hipótesis son: *a)* cuerpo y alma sencillamente reunidos para formar el mismo organismo vivo que antes; *b)* el alma envuelta en un éxtasis divino, y el cuerpo participando de sus cualidades espirituales, mas sin dejar de ser verdadero cuerpo; *c)* toda la especulación se abandona a Dios. La interpretación de Faller tiene el mérito de que soluciona un problema que de otro modo sería insoluble: ¿cómo pudo Andrés escribir un pasaje tan paradójico?

[304] Cf. JUAN DAMASCENO, *Hom.* 3 *in dormitionem Mariae* n.2-3: MG 96, 753-755.

[305] Cf. JUAN DAMASCENO, *Hom.* 2 *in dormitionem Mariae* n.2: MG 96,725.

los jardines de la casa de nuestro Dios. Era necesario que el cuerpo de la que en el parto había preservado su virginidad incólume se conservara incorrupta aun después de la muerte; era necesario que la que había llevado a sus pechos al Creador, infante, se adentrara gozosamente en la morada de Dios. Era necesario que la Esposa que el Padre había desposado consigo mismo habitara en la cámara nupcial del cielo. Era necesario que la que había contemplado tan de cerca a su propio Hijo en la cruz y había sentido la espada en su corazón y las angustias dolorosas que no la acompañaran en el parto, era necesario que lo contemplara sentado a la diestra del Padre. Era necesario que la Madre de Dios entrara en las posesiones de su Hijo y que, como Madre de Dios y sierva, fuera reverenciada por toda la creación..., porque el Hijo ha sometido toda la creación a su Madre [306].

Haremos dos observaciones. Primera: el «era necesario» (ἔδει) del Damasceno parece entrañar más una mera adecuación; hay en ello cierta exigencia. Segunda: los argumentos que adelanta el Damasceno en pro de la asunción no se derivan primariamente de la Escritura, que más bien le sirve para ilustrar su razonamiento [307], y sí sólo en la tradición general [308]; están tomados principalmente de la analogía de la fe; actúa aquí como teólogo, no como exegeta o historiador; para él la asunción es un postulado de las demás prerrogativas de María, hasta cierto punto de su virginidad y santidad, pero más que nada de su maternidad divina [309].

Al final de la época patrística, en el Oriente, la doctrina de la asunción había alcanzado el plano de la elaboración teológica. No es sencillamente que la verdad fundamental, la glorificación de Nuestra Señora en cuerpo y alma, se aceptara como indiscutible por los oradores más distinguidos de la fiesta de la Dormición, y, al parecer, también por la inmensa mayoría de los fieles. Lo que es más revelador es el hecho de que la asunción se postula sobre la base de premisas teológicas [310].

[306] Juan Damasceno, *Hom.* 2 *in dormitionem Mariae* n.14: MG 96,740-41.
[307] Cf. Juan Damasceno, *Hom.* 1 *in dormitionem Mariae* n.8 y 12: MG 96,712.720; *Hom.* 2 n.2: MG 96,724.
[308] Cf. Juan Damasceno, *Hom.* 2 *in dormitionem Mariae* n.4: MG 96,729.
[309] Debe mencionarse a Cosmas Vestitor, orador de mediana habilidad, que parece ser vivió en Constantinopla hacia la mitad del siglo VIII. Sus cuatro discursos sobre la dormición contienen no solamente una serie de leyendas improbables, sino una teología de la asunción notablemente sólida en sus principios y aplicaciones. Ve el misterio del fin terreno de María y de su glorificación corporal como análogo al misterio de la muerte y resurrección de Jesús. Porque la carne del Hijo y la carne de la Madre son una misma carne; María murió, y su cuerpo permaneció incorrupto en el sepulcro durante tres días. La mañana del tercer día, Cristo vino a levantarla; desde aquel momento está en el cielo en cuerpo y alma junto a su Hijo. Para un análisis de estas significativas homilías y un persuasivo esfuerzo para localizar a Cosmas en su época y medio ambiente, cf. A. Wenger, *Les homélies inédites de Cosmas Vestitor sur la Dormition*, en *Mélanges Martin-Jugie* p.284-300. Wenger opina que Cosmas se ha aprovechado de los apócrifos Pseudo Dionisio, etc., Juan de Tesalónica y probablemente Germán de Constantinopla. Pseudo Dionisio, *Euthymiaca historia*.
[310] En sus interpretaciones de la historia de los primeros cristianos (Bampton Lectures 1952, New York 1954), R. L. Milburn ha dedicado un apéndice (p.161-192) y parte de un capítulo (p.131-141) a las circunstancias históricas de la doc-

No queremos con esto decir que toda la estructura de la teología de la asunción, tal como se expone en la literatura homilética bizantina primitiva, hubiera de reconocerse por su solidez en siglos posteriores; las dudas modernas sobre la muerte de María nos dan un ejemplo al paso. Pero sí se ha llegado al nudo de la cuestión: la tarea futura será seleccionar la doctrina cristiana incontestable de entre las opiniones probables y las especulaciones ilegítimas [311].

trina de la asunción. Su reconstrucción de las pruebas existentes (patrísticas, litúrgicas y apócrifas) del pensamiento cristiano primitivo acerca de la suerte de María al fin de su vida terrena, en general, está guiada por un sobrio sentido histórico. Milburn confiesa honradamente que no hay posibilidad de negar la doctrina de la asunción, ya que, en ausencia de datos históricos, no hay poder humano que pueda limitar el poder de un Dios «cuyos juicios son inescrutables, cuyos caminos están vedados a nuestro entendimiento» (p.139). Mas Milburn se da tono de teólogo más que de historiador cuando afirma, con más atrevimiento que razón, que «elevar la doctrina de la asunción al mismo plano que las verdades fundamentales de la doctrina cristiana es abandonar el derecho que la Iglesia se ha arrogado secularmente de declarar verdades suyas las poderosas obras de Dios manifestadas en la historia» (p.141). Además, Milburn revela poco conocimiento del concepto del desarrollo doctrinal de las verdades cristianas —un conocimiento esencial—, no en verdad para reconstruir las creencias explícitas de una época histórica, pero sí para valorar el lazo de unión que existe (o falta) entre una doctrina determinada y la revelación de Cristo. No es historiador imparcial hacia Modesto, Germán, Andrés y Damasceno al no declarar que las razones que aquéllos aducen para afirmar la asunción de María no son primariamente seudohistóricas, sino teológicas, y nos lleva así a creer que la única influencia que operaba en favor de la doctrina de la asunción eran: *a)* la tendencia medieval a lo milagroso; *b)* despecho por el silencio de la Escritura y de los Padres antiguos; *c)* el deseo de descubrir paralelismos entre Jesús y María; *d)* rivalidad entre Jerusalén y Efeso, que se disputaban un sepulcro vacío; *e)* error en la interpretación de autores y artistas; *f)* afán de convertir las metáforas y los sueños poéticos en realidades concretas; *g)* influencia de las tradiciones milagreras greco-romanas y judías transmitidas en aquellas traducciones. En el fondo de todos estos razonamientos me parece ver un principio sistemático inconfesado: si la Historia no expresa un hecho, tampoco debe hacerlo la Iglesia. Si la Historia investiga las manifestaciones de una doctrina y traza su desarrollo hasta una leyenda sin fundamento, la Iglesia debe abstenerse de aceptarla por buena. Pero la seria dificultad es que se haya declarado solemnemente que un hecho es históricamente cierto cuando no tiene más base histórica que una leyenda copta» (p.140).

[311] Cf. la obra espléndida de Jouassard sobre el periodo patrístico *L'Assomption corporelle de la sainte Vierge et la patristique:* Assomption de Marie, Bulletin de la Société Française d'Études Mariales (Paris 1949) p.99-117.

LA PREDESTINACION DE NUESTRA SEÑORA

POR JOHN F. BONNEFOY, O. F. M., S. T. D.

El término «predestinación» ha sido definido de diversas maneras en el curso de los siglos. En este artículo, siguiendo a los grandes escolásticos, entenderemos que significa el acto por el cual Dios, desde toda la eternidad, destina a un elegido a la gloria y le proporciona los medios que infaliblemente le conducirán a ella [1].

Al hablar de la predestinación de la Santísima Virgen, se plantean problemas comunes a todas las predestinaciones; por ejemplo, cómo es que la predestinación de María sea infalible sin lesionar su libertad humana, etc. No es nuestra intención reflexionar aquí sobre estos problemas; llevamos un propósito menos ambicioso; nos proponemos sencillamente determinar *el lugar de María en el orden de las predestinaciones divinas*, o dicho de otra manera, su lugar en el plan divino de la creación. Más aún, este aspecto limitado de la cuestión no deja de tener graves complejidades.

Antes que nada, dejemos bien sentado que el lugar y el oficio de una parte en un todo no pueden entenderse bien sin un concepto exacto del mismo todo y del orden del plan que lo gobierna. Y ya que los teólogos no han llegado a un completo acuerdo en lo que concierne al plan divino sobre el universo, bueno es que expongamos brevemente las teorías principales que existen sobre el asunto y que llamemos la atención del lector sobre los fallos inherentes a cada sistema y que definamos las actuales tendencias teológicas.

Como conclusión a esta parte histórica de nuestro artículo, añadiremos una sección especulativa, en la que intentaremos dar una respuesta objetiva a la cuestión que discutimos. Expondremos y defenderemos un orden de predestinación que tiene su punto de partida en la primacía de Cristo y de la San-

[1] SAN BUENAVENTURA, *In I Sent.* d.46 q.1 arg.3, en *Opera omnia* vol.1 (Ad Claras Aquas 1882) p.819b: «Dum enim (Deus) proponit dare gratiam et gloriam praeparare, praedestinare dicitur». SANTO TOMÁS, *Summa Theol.* 1 q.23 a.2 ad 4: Praedestinatio dicitur esse praeparatio gratiae in praesenti, et gloriae in futuro. J. DUNS ESCOTO, [illegible] I d.40 q.1, en *Opera omnia* vol.10 (ed. Vivès, Parisiis 1895) p.180: «Praedestinatio proprie sumpta dicit actum voluntatis divinae, videlicet ordinem electionis per voluntatem divinam alicuius creaturae intellectualis vel rationalis ad gratiam et gloriam».

tísima Virgen en el orden ontológico, que es también el orden de la causalidad final. De esta primacía se deriva, lógicamente y según nuestro modo humano de pensar y entender, la prioridad en el orden de predestinación.

Y baste ya de observaciones preliminares; intentemos ahora resolver las numerosas dificultades que nos separan de una solución adecuada del problema.

I. *PRINCIPALES SISTEMAS TEOLOGICOS ACERCA DEL PLAN DIVINO DE LA CREACION*

No es fácil encontrar pensadores cuya principal preocupación sea sintetizar las cuestiones; menor es aún el número de los que hayan sido capaces de presentar un plan de la creación que satisfaga todas las exigencias de la revelación y de la razón. Es innegable que el comentario de los ensayos teológicos sobre el plan divino del universo es muy extenso; y de aquellos sistemas que aún están en boga, ninguno ha conseguido arrebatar el consentimiento unánime de los teólogos. La razón es sencillamente que todos ellos esconden fallos y limitaciones que solamente los prejuicios de las diferentes escuelas de pensamiento han podido ocultar a los ojos de sus seguidores.

Podemos dejar de lado el sistema de la *apocatástasis*, defendido por Orígenes y Papini; tampoco nos detendremos en la teoría de los numerosos Padres griegos que enseñaron que Dios no hubiera creado a la mujer si no hubiera permitido y previsto el pecado original. Un poco más se difundió la doctrina de que Dios había creado a la humanidad para reemplazar a los ángeles caídos. Mas, a pesar de los nombres ilustres que la sostuvieron (San Agustín, tal vez San Anselmo, San Gregorio ciertamente, San Isidoro, Pedro Lombardo, San Buenaventura, Santo Tomás, etc.), la teoría está hoy universalmente abandonada. Ni se puede probar por la revelación ni deducirse de ella [2].

Sin embargo, debemos hacer mención, siquiera sea brevemente, de los representantes del sistema tomista, del sistema escotista y de varias teorías que designaremos con el nombre de «opiniones intermedias».

[2] Como nos es imposible indicar aquí todo el material al caso para esta parte nuestro capítulo, referimos al lector de una vez para siempre a nuestro artículo *La place du Christ dans le plan divin de la création:* Mélanges de Science [illegible] 4 (1917) 237-284; 5 (1918) 39-62.

1. Sistemas tomistas

He aquí el punto de partida común de varios sistemas tomistas: si Adán no hubiera pecado, el Verbo no se hubiera encarnado. Por medio de una expresión condicional, estos autores de dichas opiniones afirman un hecho positivo: la encarnación dependía del pecado de Adán. Puesto que la naturaleza de esta dependencia no se definió claramente, consideraron los tomistas que el pecado original era, o la ocasión, o la condición, o la causa final de la encarnación. Algunos autores usan varias de estas fórmulas indistintamente, como si fueran sinónimas, demostrando así la situación caótica de su teoría. Ciertamente ninguna de las tres interpretaciones es aceptable. No hay más que recordar que lo que se pinta como dependiente del pecado de Adán no es un acontecimiento humano, sino un decreto divino, el decreto de la encarnación, querido en primer lugar, según nuestra legítima manera de hablar, y, por tanto, independiente de todo lo demás.

Examinemos ahora las teorías tomistas una por una.

Afirmar que el pecado original fue para Dios un motivo, equivale a decir que Dios fue movido por alguna cosa, lo cual sería metafísicamente imposible [3].

La primacía absoluta y universal de Cristo, basada en el testimonio formal de la Sagrada Escritura y en el raciocinio teológico, se admite hoy por todas las escuelas de teología. Como consecuencia se debe aceptar la triple causalidad secundaria y extrínseca de Cristo: la causalidad eficiente *per modum meriti*, y también la causalidad ejemplar y final, con respecto a todo lo que es inferior a Cristo. En estas condiciones es erróneo afirmar que Adán fuera la *causa final* de Cristo, porque las causas no pueden serlo *ad invicem* en el mismo orden [4]. Aún mayor error sería atribuir a la rebelión de nuestro primer padre el papel de causa final.

Con relación a las teorías que afirman ser el pecado original *ocasión* y *condición* de la encarnación, bástenos observar con Santo Tomás que el orden del universo no resulta de condiciones u ocasiones, sino de relaciones de causa y efecto [5].

[3] Cf. J. F. Bonnefoy, *La primauté absolue et universelle de N. S. Jésus-Christ et de la Très-Sainte Vierge:* Bulletin de la Société Française d'Études Mariales (1938) 41-100, esp. p.43; Id., *La place du Christ...* p.247, citando Régnon, S. I., *La métaphysique des causes* 2.ª ed. (Paris 1906) p.559-563, que prueba filosóficamente que «la divina Voluntad es la primera causa eficiente; no puede, por lo tanto, ser impulsada, movida o incitada; no puede tener motivos en el sentido propio de la palabra».

[4] Aristóteles, *Metaph.* 1,5 c.2: «Causae ad invicem sunt causae in diverso genere».

[5] Santo Tomás, *Summa Theol.* 1 q.48 a.1 ad 5.

2. Sistemas escotistas

Todos los escotistas admiten la primacía absoluta y universal de Cristo, así como también el corolario inmediato de esta tesis, o sea, la triple causalidad secundaria y extrínseca de Cristo con respecto a todo lo que es inferior a El.

Basándose en el axioma de la *philosophia perennis: quanto aliquid est melius in effectibus, tanto est prius in intentione agentis* [6], conceden a Cristo una prioridad absoluta en el orden de las predestinaciones divinas, expresando así, en términos de razonamiento teológico, la doctrina formal de los libros sapienciales y de las epístolas de San Pablo.

En virtud del mismo principio, colocan la predestinación de María inmediatamente después de la de Cristo, y es verdad que la predestinación de Nuestra Señora está tan próxima a la de Cristo, que algunos autores han afirmado que Nuestro Señor y su Madre fueron decretados *uno eodemque decreto*. Sabido es que esta doctrina y esta fórmula se adoptaron en la bula *Ineffabilis Deus* [7].

No atreviéndose a afirmar que Cristo estaba predestinado a la muerte y a la cruz antes que Dios previese a Adán y su pecado, la mayoría afirma que Dios había decretado al principio la encarnación en carne impasible, y que, después de la previsión del pecado de Adán, decidió que Cristo asumiera la carne pasible.

Los tomistas acusan a los escotistas, con todo derecho, de atribuir a Dios mutabilidad, a lo cual responden éstos que los sistemas tomistas pecan aún más gravemente contra los atributos de Dios—y también tienen razón—. Resumiendo ambas posiciones, podemos decir que tanto la distinción tomista de *gratia Dei* y *gratia Christi* como la distinción escotista entre *caro passibilis* y *caro impassibilis* juegan el papel de un *deus ex machina* en los sistemas respectivos. Estas distinciones pueden tal vez ocultar el elemento de mutación que indirectamente atribuyen a Dios, pero no lo suprimen.

3. Opiniones intermedias

Como era de esperar, algunos teólogos han intentado salvar los escollos de las teorías recientemente expuestas, abriendo un nuevo camino. La mayoría desearían conservar la primacía absoluta de Cristo, siguiendo a los escotistas, y al mis-

[6] Santo Tomás, *Contra Gent.* 2 c.41,1.

[7] Pío IX, *Ineffabilis Deus*, en A. Tondini, *Le Encicliche Mariane* ed.2.ª (Roma 1954) p.32.

mo tiempo compartir la teoría de los tomistas, sosteniendo que la pasión de Cristo y su muerte dependen del pecado de Adán. Muchos han sido los intentos de conseguir este doble objetivo.

Para muchos de éstos, los decretos condicionales cumplen el fácil papel de un *deus ex machina*, ya que esta línea de pensamiento tiene posibilidades innumerables.

Hay otros que tratan de conciliarse a los tomistas y escotistas a la vez, declarando que en ambas teorías tienen igual valor los motivos de la encarnación. «El verdadero motivo de la encarnación—escribe el P. Galtier—es la excelencia de Cristo y la salvación de los hombres a un tiempo [8]. Una solución absurda. Primero, porque ni hay ni puede haber un motivo para la salvación, y segundo, porque es absurdo pensar que se puede al mismo tiempo seguir un camino en dos direcciones opuestas: la causalidad final y el orden de la intención que entraña pertenecen por su misma naturaleza al mismo plano.

Por fin, hay quien, tratando de iluminar todas las dificultades, creyó conseguirlo suprimiendo simplemente los reconocidos decretos divinos que defienden las escuelas tomista y escotista. Los que así discurren intentan curar la enfermedad deshaciéndose del paciente. Más concretamente, estos teólogos se privan de la posibilidad de pensar y describir el orden de las divinas intenciones, como se ha dicho en otro lugar [9].

Sin embargo, tomando la primacía de Cristo como punto de partida, existe una posibilidad de trazar el plan divino de la creación sin las lagunas, las componendas y las enmiendas de que se acusan mutuamente tomistas y escotistas.

II. EL ORDEN DE LAS PREDESTINACIONES

Todas las predestinaciones, en cuanto actos divinos, son idénticos a la naturaleza divina y tan eternos como Dios mismo [10]. En ese sentido no hay ni puede haber más que un solo decreto divino relativo al mundo.

Pero el orden del mundo no existiría si Dios no lo

[8] P. GALTIER, S. I., *Le vrai motif de l'Incarnation:* Nouvelle Revue Théologique 43 (1911) 44-57.104-124; cf. p.46.

[9] Cf. BONNEFOY, *La place du Christ...* p.58; ID., *L'Assomption de la T. S. Vierge et sa prédestination*, en *Vers le dogme de l'Assomption* (Montréal 1948) p.293-335; cf. p.296; ID., *Le mérite social de Marie et sa prédestination*, en *Alma Socia Christi* vol.2, *De cooperatione B. V. Mariae in acquisitione et distributione gratiarum* (Romae 1952) p.21-48; cf. p.23-25.

[10] Cf. SAN BUENAVENTURA, *In I Sent.* d.40 a.1 q.1, en *Opera omnia* vol.1 p.703a: «In praedestinatione non sunt nisi duo: scilicet principale significatum et connotatum. Principale significatum est divina essentia; connotatum vero est creatura, ut gratia et gloria et persona salvanda».

hubiera concebido y querido: *Necesse est quod ratio ordinis rerum in finem in mente divina praeexistat*, escribe Santo Tomás [11]. Por lo tanto, es lícito investigar el orden de las divinas intenciones y expresarlo (como lo hacen, dicho sea de paso, los mismos autores inspirados) en términos de analogías cronológicas y espaciales, indispensables a nuestra posibilidad de comprensión.

Para no extraviarnos, recordemos primero unos cuantos principios de metodología:

1. El orden del universo no resulta de condiciones o de ocasiones, sino de subordinación causal, como acabamos de ver siguiendo a Santo Tomás. Nos abstendremos, por lo tanto, de atribuir a Dios decretos condicionales incompatibles con la sabiduría y la omnipotencia divinas. El recurrir a este expediente ha invalidado un buen número de los ensayos escritos sobre el plan divino.

2. Ya que, en realidad, Dios hizo todo al mismo tiempo y puesto que El es inmutable, debemos evitar a toda costa el atribuirle ninguna enmienda ni la aniquilación de ningún decreto anterior. De otro modo nos dejaremos prender en el engaño de las analogías cronológicas y nos veremos obligados a admitir que Dios dijo «sí» y «no» al mismo tiempo y que no era esencialmente inmutable: *Rerum, Deus, tenax vigor, Immotus in te permanens...*

3. Es legítimo acudir a las analogías cronológicas *sólo en la medida en que podamos establecer por medio de la revelación o de la analogía de fe una relación de causa y efecto o una relación de sustancia y modo.* Tales analogías son instrumentos convenientes o incluso indispensables, pero debemos guardarnos de tomarlos por realidades, como muchos autores han hecho inconscientemente. Sólo son válidas en cuanto imágenes o auxiliares de la mente al analizar el decreto divino único. En cuanto al contenido de este decreto sólo podemos conocer lo que la revelación dice explícitamente acerca del mismo o lo que se pueda deducir razonablemente de la misma revelación.

4. Siendo el orden de la intención y el de la causalidad final el mismo, los diversos seres que componen el universo aparecerán en el pensamiento de Dios en un orden jerárquico decreciente, según el axioma de Santo Tomás: *Quanto aliquid est melius in effectibus, tanto est prius in intentione agentis* [12].

5. La base concreta para un ensayo como este que nos ocupa debe, pues, buscarse, en último término, en el orden

[11] *Summa Theol.* 1 q.22 a.1.
[12] Santo Tomás, *Contra Gent.* 2 c.44,1.

ontológico. Afortunadamente, las líneas generales de tal orden no nos son desconocidas.

En la cima encontramos al Verbo encarnado. Cristo es Dios y, como tal, «está sentado a la diestra de Dios»..., «para que en todas las cosas El tenga la primacía» [13].

De la eminencia de la gracia de María, descrita por los Padres y doctores de la Iglesia, da testimonio la bula *Ineffabilis Deus:* María «posee tal plenitud de inocencia y santidad que, fuera de Dios, no se puede concebir otra mayor, que nadie sino Dios puede entenderla» [14]. Así, por su plenitud de gracia, María viene inmediatamente después de Cristo.

En cuanto a los ángeles y los hombres, no tenemos ninguna noticia en absoluto. De aquí que, de acuerdo con el consejo dado por *La imitación de Cristo*, nos abstendremos de discutir los méritos de los santos, y también dejaremos de lado las teorías de sustitución para las cuales no existe base sólida. Nos basta con saber que, en el orden de la gracia, los hombres y los ángeles van detrás, vienen *después* de Cristo y María.

1. La predestinación de Cristo y de María como Rey y Reina

Dios se exteriorizó, en cierto modo, con la creación; esto es un hecho innegable. Sin que intentemos averiguar el «motivo» del acto creador o del decreto de la encarnación, intentaremos, sin embargo, encontrar en la Tradición la razón para las obras divinas *ad extra*, puesto que Dios nunca obra sin razón.

El concilio Vaticano I (1870), refiriéndose a la constitución del concilio de Letrán (1215) y completándola, declaró que Dios creó por su propia bondad, *bonitate sua*, no a fin de acrecentar su felicidad ni para adquirir mayor bienaventuranza, sino para manifestar su perfección a través de las cualidades que impartió a las criaturas [15]. Podríamos citar numerosos textos que prueban que la bondad de Dios es la explicación y la razón última, no sólo de la creación en general, sino también de la encarnación. En virtud del axioma *principium essendi est principium intelligendi* [16], una síntesis *a priori* de las obras divinas *ad extra* debería tener como punto de partida este prin-

[13] Col 1,18.

[14] Tondini, o.c., p.30.

[15] Conc. Vat., ses.3, *de fide* c.1: DB 1783. Otros textos al caso se pueden encontrar en Bonnefoy, *Le mérite social de Marie*... p.29 y notas.

[16] San Buenaventura, *In Hexaemeron* col.1 n.13, en *Opera omnia* vol.5 p.221b. Cf. Santo Tomás, *In Post. Anal.* l.lect.4 n.5: «Eadem enim sunt principia esse rei et veritatis ipsius». Cf. Bonnefoy, *De synthesi operum Dei ad extra ad mentem Sancti Bonaventurae:* Antonianum 18 (1943) 17-28.

cipio: Dios es bueno. Que Dios es bueno es una verdad a la vez racional y revelada: *Deus charitas est* [17]. Ahora bien, la bondad, por su misma naturaleza, tiende a comunicarse: *Bonum est diffusivum sui;* era, por tanto, conveniente que Dios llamara a la existencia a criaturas que, en cierto modo, le recibieran compartiendo su vida.

La predestinación de Cristo, querida en sí misma

Siendo Dios el Bien soberano, era conveniente que se comunicara plenamente y en grado soberano. Decidió hacerlo mediante la encarnación [18]. Traería a la existencia a una criatura que estuviera injertada en la divinidad, por decirlo así, por la unión hipostática con la persona del Verbo [19]. Afirmamos que, humanamente hablando, Cristo fue decretado primero; y basamos nuestra declaración en los textos paulinos y sapienciales que lo proclaman «el primogénito de toda criatura» [20] y «el principio de los caminos de Dios» [21]; y también en el axioma de la recta razón: «El mejor efecto se decreta primero». Es más, siendo Cristo el fin secundario de toda la creación, exceptuándose a El mismo, podemos con todo derecho suponer que el Creador se atendría a la máxima *Omnis ordinate volens prius vult finem quam media.*

La predestinación de María a la plenitud de gracia

En virtud de la unión hipostática con el Verbo, la humanidad de Cristo debía participar en la felicidad de Dios. Esta felicidad bastaría ciertamente a su bienaventuranza eterna. Mas, desde otro punto de vista, la naturaleza humana de Cristo carecería del gozo propiamente divino de darse a sí mismo y hacer felices a otros. El mismo Jesús dijo que «mejor es dar que recibir» [22]. Sin embargo, la criatura no puede, estrictamente hablando, dar nada a su Criador, puesto que todo cuanto es, cada acción buena que ejecuta, es don de Dios. «Al coronar nuestros méritos, corona El sus propios dones» (San Agustín). «Si obras rectamente, ¿qué le darás o qué recibirá El de tu mano?»—dijo a Job uno de sus amigos [23]—, y tan en verdad habló, que el Señor confirmó sus palabras: «¿Quién me ha dado algo primero para que yo deba restituírselo?» [24] San Pa-

[17] 1 Io. 4,8.
[18] Santo Tomás, *Summa Theol.* 3 q.1 a.1.
[19] San Francisco de Sales, *Traité de l'amour de Dieu* l.2 c.2 y 3 (Annecy 1892) p.90-96.
[20] Col 1,5.
[21] Prov 8,22, en Heb.
[22] Act 20,35.
[23] Iob 35,7.
[24] Iob 41,2.

blo cita la sustancia de este texto al escribir: «¿Quién le ha dado primero que deba ser recompensado por El?» [25]. Es obvia la conclusión: Dios no está en modo alguno obligado a conceder a su Cristo futuro el soberano gozo de manifestar su liberalidad y de hacer felices a otros; mas, si quiso El acordarle este privilegio, necesariamente debió conceder la existencia al menos a una criatura más.

Sabemos por la revelación que de hecho adoptó este partido. Las palabras del Criador a Adán en el paraíso: «No es bueno que el hombre esté solo; démosle una compañía semejante a él», se referían, en los eternos designios de Dios, al Hombre-Dios y a Adán. La «compañía» semejante a Cristo. A fin de que fuera semejante a su Hijo, decretó Dios que recibiera de Cristo la comunicación de la gracia divina, que residiría en toda su plenitud en el Verbo encarnado: *plenum gratiae et veritatis*. La gracia de adopción que María recibiera sería tal *qua maior sub Deo nullatenus intelligitur, et quam praeter Deum nemo assequi cogitando potest* [26]. Además, decidió Dios que esta privilegiada criatura poseyera la misma naturaleza humana que el futuro Cristo.

La predestinación de María para Madre de Dios

Al decretar la encarnación de Cristo, Dios no satisfizo plenamente su ansia divina de manifestar su liberalidad. Puesto que Cristo sería Dios, era conveniente que El diera de modo divino y que El mismo concediera a María el gozo excelente de dar a otros. Para realizar este plan, ¿tendría Dios por necesidad que crear otras criaturas? Ciertamente no tuvo esta necesidad. Como hombre, Cristo no podía dar nada a Dios, pero no había obstáculo para que El recibiera los favores divinos. Por un admirable—*O admirabile commercium!*—y por un gesto divino de infinita consideración, Dios decretó entonces que María diera la vida temporal a Aquel de quien recibiría todo lo que ella es y tiene. Dios se reservó el derecho de crear el alma humana de Cristo, pero aun esta creación quedó subordinada al consentimiento de la virgen que sería su Madre según la carne. María daría a Cristo todo lo que una madre da a su hijo: algo de su propia sustancia, el beneficio de sus cuidados maternales, la dulzura de sus afectos: *Cum lacte praebens oscula*.

[25] Rom 11,35.
[26] *Ineffabilis Deus:* TONDINI, o.c., p.30.

La predestinación de los hombres y los ángeles

Podría parecer que, una vez que Dios había predestinado a la Madre de Cristo, podía ya cerrarse el ciclo de la predestinación: Cristo y María se bastarían para su mutua felicidad y aun para el gozo del nuevo don. Es verdad que Dios no tenía obligación de ir más allá, como no tenía obligación de causar las predestinaciones que acabamos de analizar. Sin embargo, sabemos por la revelación y por la experiencia que, de hecho, creó otros seres. De nuevo debemos buscar la razón de estos decretos en la bondad de Dios, o más exactamente, en el amor que El tenía al futuro Cristo, objeto de sus divinas complacencias [27].

Teniendo en cuenta que la mutua entrega del futuro Cristo y María no podía agotar ni «las insondables riquezas de Cristo» [28] ni la bondad innata de su futura Madre, Dios decidió crear otras criaturas inteligentes en quienes Cristo y María pudieran, cada uno al modo que le es adecuado, derramar la plenitud de su amor.

Así, Cristo concedería a los hombres y a los ángeles una participación en su vida divina por medio de la gracia santificante. La humanidad constituiría la familia espiritual de Cristo, y su Madre y los ángeles serían sus servidores. Finalmente, decretó Dios la creación del universo material, destinado a ser el trono y el escabel de su Hijo [29]. Entregaría la tierra a los hijos de los hombres: *Terram autem dedit filiis hominum* [30]. Pero las naciones y sus territorios serían la herencia de Cristo: *Postula a me et dabo tibi gentes in haereditatem, et in possessionem tuam terminos terrae* [31].

Mirada retrospectiva

Esta nueva explicación del plan divino satisface todas las exigencias de la fe y de la razón. La jerarquía y la subordinación de los seres, según San Pablo la enunció, quedan perfectamente salvaguardadas: *Omnia vestra sunt, vos autem Christi, Christus autem Dei* [32]. Esta subordinación no es cosa advenediza, sino que es de algún modo consubstancial a los mismos seres. Las criaturas inferiores son traídas a la existencia para beneficio de las más perfectas: *Semper enim imperfectum est propter perfectius* [33]. En esta síntesis, la jerarquía de los seres,

[27] Mt 3,17; Mc 1,11.
[28] Eph 3,8.
[29] Is 66,1; Act 7,49.
[30] Ps 113,16. Cf. Gen 1,29-30.
[31] Ps 2,8.
[32] I Cor 3,22-23.
[33] Santo Tomás, *Summa Theol.* 1 q.105 a.5.

jerarquía de causalidad final, ejerce una función natural y legítima, porque «lo que es primero en el orden de la existencia es también primero en el orden de la inteligencia» [34].

Por consiguiente, los decretos que atribuimos a Dios no sólo están garantizados por los datos de la revelación, sino que también están eslabonados por el lazo de la causalidad. Esto último necesita mucha consideración, porque se encuentran muy pocos ensayos que traten del plan divino, que intenten satisfacer las exigencias de la teología como ciencia deductiva, y aún menos son los escritores que hayan criticado tales ensayos por su falta de coherencia. Volveremos más tarde sobre esta reflexión; mientras tanto, continuemos estudiando el plan divino.

Todo lo que hemos tratado hasta ahora—la encarnación, la predestinación de María, de los ángeles y los hombres—está incluido en el plan divino; sin embargo, este plan contiene aún más elementos: la redención y «el misterio de iniquidad»; la prueba de los ángeles, la caída de nuestros primeros padres y los pecados de los hombres. Todo esto, o fue positivamente querido por Dios, o fue permitido y previsto por El. La tarea del teólogo consiste en procurar entender el designio de Dios y descubrir la razón de tal designio.

Precisamente en este punto es donde falla la opinión tradicional de los escotistas, porque no hace expresa mención ni del pecado ni de la redención. Con frecuencia se ha levantado esta objeción, y algunos escotistas han venido a confirmar las críticas de sus adversarios, reduciendo en apariencia el drama del Calvario a «un sencillo episodio trágico en el inmenso poema de la encarnación» [35]. Dios nos libre de hablar así, o de explicar el problema planteado por estos hechos históricos simplemente con las palabras del poeta: «Dieu fit bien ce qu'il fit, et je n'en sais pas plus».

Ni tampoco recurriremos a esos *Deus ex machina* que se llaman decretos condicionales, ni tampoco intentaremos remodelar el primitivo plan impuesto por Dios mediante factores extrínsecos. Tales explicaciones pecarían tanto contra la inmutabilidad como contra la omnipotencia de Dios.

Para justificar los demás decretos positivos o permisivos de Dios no necesitamos más que invocar los principios que ya hemos mencionado. Así, estableceremos definitivamente que

[34] SAN BUENAVENTURA, *In Hexaëmeron* col.1 n.13, en *Opera omnia* vol.5 [illegible] cf. Antonianum 18 (1943) 17-28.

[35] VILLANUEVA, O. F. M. Cap., *La royauté universelle du immaculée Conception d'après la doctrine du Bx. Jeans Duns* [illegible] p.25. Cf. H. M. FÉRET, O. P., *A propos de la primauté du* Sciences Philosophiques et Théologiques 27 (1938) 69-72.

el plan divino, tal como lo entendemos, no admite ni interrupciones ni reordenaciones. Por tanto, nuestra mirada retrospectiva no es más que un breve alto en el camino de nuestro razonamiento; después de todo, no se puede decir ni entender todo de una vez. Además, este alto coincide con la transición del misterio de la encarnación al de la redención, o como los teólogos antiguos lo expresaban, de la sustancia de la encarnación a su economía o modo. De aquí que nos sea legítimo.

2. La predestinación de Cristo y María como Redentor y Corredentora

Dentro del análisis del concepto de «don», se nos ha demostrado que no puede haber «don» sin que haya beneficiario. Continuando nuestro análisis, hallamos que el «don» entraña otras dos condiciones:

1. El donante debe ser el verdadero propietario de lo que se propone dar. No se puede hacer un don de lo que pertenece a otro, ni siquiera cuando uno ha sido delegado para transmitir o distribuir el don.

2. El destinatario del don no debe tener ningún derecho a recibirlo. El salario que un patrono da a su empleado pertenece al primero en tanto en cuanto aún no lo ha pagado; mas, al pagarlo, no puede considerar que hace un don a su empleado. Tampoco se llama don al dinero devuelto al legítimo propietario por aquel que lo robó o al que había perdido la suma de que se trate; este acto se llamaría restitución, no don.

A la luz de estos principios consideremos ahora el caso de Cristo en la situación indefinida en que la obscuridad de nuestra inteligencia nos ha obligado a dejarlo.

La predestinación de Cristo como Salvador de María y de los ángeles

Si Cristo no hubiera sufrido, se presentaría como «distribuidor», más bien que como «dador» de gracias. Las divinas bondades pasarían por sus manos, pero Él no las habría adquirido aun cuando tuviera poder para ello. Es un honor y un gozo vivir por el trabajo de nuestras manos: *Labore manuum tuarum manducabis; beatus eris et bene tibi erit* [36]. ¡Cuánto más si se hace donación de lo que dicho trabajo ha producido!

Era, por tanto, muy conveniente que Cristo ganara el pan con el sudor de su frente:

1. Todo lo que pudiera merecer para sí mismo, es decir, su gloria externa y la exaltación de su nombre, conforme al

[36] Ps 128,2. Cf. Is 3,10.

siguiente pasaje de la Sagrada Escritura: «Se humilló a sí mismo, haciéndose obediente hasta la muerte, y muerte de cruz» [37].

2. Todas las gracias que distribuiría a su Madre, a los ángeles y a los hombres.

3. La fuente de sus méritos serían sus acciones, pero especialmente sus sufrimientos y su muerte, puesto que, si la acción es, en cierto modo, común al Creador y a la criatura, el sufrimiento y la muerte sólo son posibles a ésta.

Puesto que Dios quiso que su futuro Cristo alcanzara el más alto grado de amor, y puesto que «no hay amor más grande que éste, que el de dar su vida por sus amigos» [38], el Omnipotente decretó que Cristo mereciera por toda su vida, pero especialmente por sus sufrimientos y su muerte, todas las gracias que habría de distribuir.

Entre estas gracias, las primeras fueron las que habría de otorgar a su Madre, tanto en el orden natural como en el orden sobrenatural, desde el primer momento de su existencia, en su inmaculada concepción, hasta el momento de su maternidad divina y de su gloriosa asunción. Aunque libre de pecado, María había de ser la primera beneficiaria de las gracias de Cristo.

También los ángeles buenos deben a la «sangre de la cruz» su perseverancia final y su confirmación en gracia, porque «agradó a Dios Padre que en El recibiera toda su plenitud y que por El reconciliara todas las cosas consigo, ya de la tierra, ya de los cielos, haciendo las paces por la sangre de su Cristo» [39].

De este modo podemos entender por qué los ángeles buenos asocian el nombre de Cristo con el de Dios cuando dan gracias por su victoria: «Ahora ha venido la salvación, y el poder y el reino de nuestro Dios y la autoridad de su Cristo...» Después añaden, hablando de los mártires: «Y ellos también, así como nosotros, vencieron a Satanás por la sangre del Cordero» [40].

La predestinación de Cristo para Salvador de los hombres

El futuro Cristo experimentaría el gozo altísimo de dar su vida por los que amaba. Pero aún hay otra vía de donación superior, que Dios reservaba para El. La segunda condición del verdadero don es, como hemos dicho, que aquel que lo recibe no tenga derecho al don. Son concebibles varios grados de derecho a un objeto: desde la justicia conmutativa hasta las

[37] Phil 2,8-9.
[38] Jo 15,13.
[39] Col 1,19-20.
[40] Apoc 12,10-11. Un comentario sobre este texto se puede encontrar en Bonnefoy, *Le mystère de Marie selon le Protoévangile et l'Apocalypse* (París 1949).

diferentes formas de la gratitud; sin embargo, hay una cosa cierta: cuanto menos derecho se tiene al objeto, más se considera como un don. Teniendo esto en cuenta, podemos asegurar que el don será muchísimo más generoso si el beneficiario, lejos de poseer ningún derecho a él, ha sido culpable de demérito hacia el donante.

Al decir esto, no presintamos un juego de paradojas. Porque ¿no dijo el Maestro a sus discípulos un día: «Porque, si amáis a los que os aman, ¿qué recompensa tendréis? ¿No hacen esto también los publicanos? Y si saludáis sólo a vuestros hermanos, ¿qué hacéis de más que los otros? ¿No hacen esto también los gentiles? [41]. El perdón de las injurias es el pleno florecimiento de la caridad. Ya el mismo término «perdón», que se deriva de las lenguas latinas (francés: *pardon*; italiano: *perdono*; español: *perdón*), expresa esta verdad. Se compone de derivativos de la palabra latina *donum* y de la partícula *par* o *per*, que tiene aquí, como en otros compuestos semejantes, la connotación de plenitud o perfección. (Compárese el latín *perficere*, *peragere*, con las palabras equivalentes en francés *parfaire*, *parachever* [42].) Perdón, por tanto, significaba «un don perfecto» para aquellos cristianos anónimos que tan hermosamente completaron el vocabulario latino. En verdad, ¿cómo podrían los paganos, primeros padres del latín, concebir una idea tan elevada, cuando sus poetas y moralistas exaltaban la venganza?

El que «hace salir el sol sobre los buenos y los malos y envía la lluvia a los justos y a los pecadores» [43], no quiso negar a su futuro Cristo esta forma excelente de dar, este gozo del don perfecto, este «perdón» de dar su propia vida por sus enemigos. De aquí que, aunque hubiera podido con su gracia impedir todo fallo en sus criaturas sin mengua de la libertad de éstas, decidió, sin empujarlas al mal ni concurrir en lo más mínimo a su pecado como tal, permitir la caída de nuestros primeros padres y nuestros pecados personales e incluir a toda la descendencia de Adán, a excepción de María, en la degradación original.

Esta «razón» o explicación de la permisión del pecado ha sido juzgada por algunos observadores superficiales como indigna de Dios. Ya he demostrado que todas las tesis que entran en esta opinión son doctrina común [44]. El permitir el mal

[41] Mt 5,46-47.

[42] Cf. A. Tonquédec, *Marie et le péché*: Vie et Pensée 31 (1948) 227-231.

[43] Mt 5,45.

[44] Jacquenod, *A propos de la prédestination du Christ*: Verdad y Vida 8 (1950) 225-234.

es un acto positivo de Dios, y sería impío ejecutar este acto sin razón ninguna y sin causa proporcionada. Es más, la razón que acabo de mencionar es la aceptada por teólogos de todas las procedencias: Ireneo, Ambrosio, Agustín, Gregorio de Nisa, Cirilo de Alejandría, Teodoto de Ancira, Atanasio, Isidoro de Sevilla, Pedro Lombardo, San Buenaventura, Suárez, los Salmanticenses, Molina, Bonet y Lorenzo de Brindisi. Y entre nuestros contemporáneos podríamos mencionar a Garrigou-Lagrange, Deman, Ciappi, Carmelus ab Itergoyen y P. Galtier [45].

Estos autores no intentaron nada, sino que se basaron en San Pablo: «Porque Dios permitió que todas las gentes quedasen envueltas en la incredulidad para ejercitar su misericordia con todos» [46]. Esta cita, que yo llamaría atrevida si no procediera de la pluma de un autor inspirado, concluye la parte doctrinal de la epístola a los Romanos. Motiva las reflexiones del Apóstol sobre «la profundidad de las riquezas, de la sabiduría y del conocimiento de Dios. ¡Qué incomprensibles son sus juicios y qué ininvestigables sus caminos!, porque ¿quién ha conocido la mente del Señor?...» [47]. Es evidente que el Apóstol se apercibe de que se ha enfrentado con un misterio.

En una palabra, podemos repetir con los Padres, doctores y los autores que hemos citado: A fin de que Cristo experimentara el gozo superior contenido en el don perfecto de perdonar, decretó Dios permitir el pecado, y, previendo la caída de Adán, decidió incluir a todos los hombres en su desobediencia, con excepción de María, cuyo destino ya estaba determinado, para que pudiera tener misericordia de todos [48].

La predestinación de María como Corredentora

Los designios de Dios respecto a Cristo estaban inspirados por una bondad que constituye, en cierta manera, las profundidades mismas de la divina naturaleza: *Deus cuius natura bonitas*. Ya que el futuro Cristo sería Dios, era conveniente que Dios, guardando la debida proporción, incluyera en el mismo

[45] P. GALTIER, S. I., *Les deux Adam* (Paris 1947) p.69-94. El autor cita un gran número de testimonios en el mismo sentido. Se pueden encontrar más textos en BONNEFOY, *Le mérite social de Marie...* p.36 nota 2.

[46] Rom 11,32.

[47] Rom 11,33-34.

[48] Aplicamos aquí a la transmisión del pecado original lo que San Pablo dijo de la permisión y previsión de los pecados actuales de los judíos y gentiles. La ley que se refiere a la transmisión del pecado original no es una ley de la naturaleza, afortunadamente para nosotros, ya que nos hubiera gravado desde el nacimiento no sólo con la responsabilidad de los pecados de Adán, sino también con la de todos los de nuestros antepasados. Tampoco era la transmisión del pecado original requerida imperativamente por un atributo divino. Es, por lo tanto, dependiente de una decisión libre de Dios. No veo otra manera de explicarlo que recurriendo a la razón dada por San Pablo en Rom 11,32.

decreto, primero a la Santísima Virgen, después a todos aquellos a quienes Cristo y su Madre habrían de hacer el bien. Por tanto, Dios decretó que la Santísima Virgen fuera su socia en la obra de la salvación y mereciera con Cristo, subordinada a El, *etsi aliter et aliter*, las gracias que habían de distribuirse a los ángeles y a los hombres.

Esta ordenación de la divina Providencia no se limitó a María; cada miembro del Cuerpo místico de Cristo es llamado a cooperar a la salvación de sus amigos, y aun de sus enemigos, mediante sus oraciones, buenas obras y sufrimientos, completando en su carne lo que falta a los sufrimientos de Cristo para su Cuerpo, que es la Iglesia [49].

No desvalorizamos la gracia de María cuando decimos que es de la misma naturaleza que la nuestra; ni tampoco cuando la incluimos en el Cuerpo místico de Cristo, como hizo el Santo Padre Pío XII [50].

III. CONCLUSIONES

De los principios establecidos hasta ahora podríamos deducir muchas otras conclusiones, especialmente en lo que se refiere a la vuelta de la criatura a Dios. Mas, por una parte, el espacio que se nos asigna es limitado, y, por otra, hemos tratado ya los puntos esenciales del tema que se nos había adjudicado. Nos queda ahora, por vía de conclusión, revisar las síntesis teológicas a que hemos llegado y agrupar los datos relativos a la predestinación de la Santísima Virgen.

1. Técnica de la síntesis propuesta

Los grandes autores de la Edad Media estaban de acuerdo, a pesar de la diversidad de sus concepciones y de sus fórmulas, en considerar la teología como ciencia deductiva, semejante a las ciencias que así se llaman propiamente. Esto puede comprobarse en los escritos de Orígenes [51]. San Buenaventura y algunos otros autores aislados intentaron presentar los datos esenciales de la teología en forma de síntesis deductivas.

Con lamentable espíritu de exageración, algunos de los discípulos de Santo Tomás, menos de cien años después de su muerte, habían llegado a un punto tal, que falsificaban esta tradición. Ya he declarado que, al proclamar la teología como «ciencia, así llamada con toda propiedad en el sentido aristo-

[49] Col 1,24.

[50] En la encíclica *Mystici Corporis*, el mismo Pío XII aplica a la Santísima Virgen el texto de San Pablo en Col 1,24. Cf. AAS 35 (1943) 247-248.

[51] Bonnefoy, *Origène, théoricien de la méthode théologique*, en *Mélanges offerts au R. P. Cavallera* (Toulouse 1948) p.87-145.

télico de la palabra», afirmaron, sin quererlo, que los teólogos pueden y deben *demostrar*, en el sentido estricto de la palabra, misterios auténticos *exactamente como el geómetra demuestra sus teoremas*, es decir, empezando por los principios racionales autoevidentes y llegando a las conclusiones necesarias [52]. Por consiguiente, no habría ya misterios en la religión cristiana.

Al ver que mis observaciones no parecían convencer a mis interlocutores, probé, con textos que substanciaran mis afirmaciones, que durante los cincuenta años que siguieron a la muerte de Santo Tomás sólo uno de sus discípulos había interpretado el pensamiento del maestro en el sentido que lo hicieron los comentaristas posteriores, y que aun él, probablemente gracias a la presión que sobre él ejercieron sus colegas, se retractó [53].

En épocas más recientes, los teólogos se han contentado con afirmar que la teología es, en cuanto a sus métodos, una ciencia análoga a las ciencias propiamente dichas, coincidiendo así con el pensamiento común de los grandes escolásticos. Aprobamos y aceptamos como nuestro el programa que el P. Gagnebet asigna al teólogo: «La tarea es conocer a Dios. Consiste en encontrar en algún aspecto de su esencia la razón de ser de otros aspectos que son inteligibles gracias a ella; también la razón de ser de todo lo que Dios hace» [54].

¿Se ha realizado este programa en el pasado? He ojeado gran número de ensayos sobre el plan divino de la creación, y ni uno solo da muestras de haber intentado justificar los decretos que presentan con mayor o menor orden lógico, mediante la referencia a uno o varios decretos previos. En todos los casos faltaba el tenue, pero esencial eslabón de la causalidad final.

Otros autores, sin propósito manifiesto de descubrir el plan divino, se empeñaban en agrupar los datos esenciales de la teología dentro de un marco propio y hacerlo con el método de una ciencia deductiva; pero éstos son pocos, unos veinte a lo sumo. El ensayo más notable de esta naturaleza es, sin duda, el *Breviloquium* de San Buenaventura; sin embargo, tiene la desventaja de multiplicar indefinidamente los principios de sus deducciones, separándose con esto de las ciencias propiamente dichas, que empiezan con un número pequeño de axiomas o postulados y siguen así un desarrollo análogo al del reino vege-

[52] Bonnefoy, *La nature de la théologie selon Saint Thomas d'Aquin* (París 1939); o en Ephemerides Theologicae Lovanienses 14 (1937) 421-446.600-631; 15 (1938) 491-516.

[53] Bonnefoy, *La méthodologie théologique de Saint Thomas:* Revista Española de Teología 10 (1950) 10-11.

[54] R. Gagnebet, O. P., *La théologie de Saint Thomas, type de théologie spéculative:* Revue Thomiste 44 (1938) 219.

tal. En cada capítulo sobre un determinado atributo divino presenta San Buenaventura una síntesis cuyas conclusiones recuerdan a los innumerables rayos que emanan de un solo punto de irradiación en todas direcciones. El resultado es que la tarea de reconstruir el plan divino de la creación resultaría imposible.

En el extremo opuesto, A. Réginald, O. P., se esforzaba por deducir toda la teología de un solo principio, consiguiendo así construir «un sorites monstruoso de mil setecientos trece silogismos» [55]. Los dos esfuerzos de reconstruir el plan divino y de formular una síntesis deductiva de la teología han sido intentados independientemente uno de otro, cuando en realidad la única probabilidad de alcanzar la perfección reside en combinar los dos, de acuerdo con las exigencias del axioma favorito de Santo Tomás y San Buenaventura: *Eadem enim sint principia esse rei et veritatis ipsius;* en otras palabras: todo intento de reconstruir el plan divino debe seguir el método deductivo; y cualquier intento de formular una síntesis deductiva debería seguir y respetar el progreso del plan divino tal como se ha concebido por la mente discursiva.

Nuestra síntesis es una realización de este programa. Hemos adoptado como punto de partida la razón tradicional de las obras de Dios *ad extra*, es decir, su bondad; pero no nos hemos abstenido de invocar otros principios, ya revelados, ya evidentes, y, como tales, pertenecientes al patrimonio común de la *filosofía perenne*. El marco y el método de nuestra investigación son análogos, aunque no idénticos, a los de las ciencias propiamente dichas. Por razones de adaptación a la realidad que se discute o respeto a la libertad de las decisiones del Creador, a veces las demostraciones necesarias se han sustituido por argumentos convenientes. Cualquier otra síntesis teológica sería errónea. Ni la creación, ni la encarnación, ni nuestra elevación a la vida sobrenatural, etc., son necesarias, y sería un error soñar siquiera en integrar esos datos o tesis de revelación en el marco rígido de una «ciencia propiamente dicha, en el sentido aristotélico de la palabra».

La síntesis que hemos tratado de trazar, ciertamente no es perfecta. Mas, si contiene puntos débiles, merece, con todo, la benevolencia del lector, puesto que es el primer intento de la historia de demostrar el ideal de la teología como ciencia deductiva sin desvalorizar las partes esenciales de la revelación, tales como el misterio de la redención, y sin recurrir a recursos del estilo de los decretos condicionales; sin sacrificar

[55] M.-M. Gorce, *Réginald, Antonin:* DTC 13,2112.

ninguno de los atributos divinos, ni la omnipotencia, ni la libertad, ni la inmutabilidad de Dios, y sin abandonar la constante preocupación de seguir el curso sutil, pero esencial, de la causalidad final, según el axioma *Principium essendi est principium intelligendi.*

2. La predestinación de la Santísima Virgen

Las conclusiones doctrinales relativas a la predestinación que fluyen de las síntesis deductivas que sugerimos, son aquellas que enseña el magisterio ordinario de la Iglesia. Los esfuerzos de la escuela escotista para justificar la creencia en la Concepción Inmaculada de María han puesto de relieve sus excepcionales tesoros de gracia. Desde entonces ha aparecido su predestinación como posterior a la de Cristo, pero anterior a todas las otras predestinaciones. La inseparabilidad de los decretos de Cristo y de su Madre era tal, que los teólogos escotistas acabaron diciendo que Cristo y María fueron incluidos por Dios «en un solo y único decreto».

La bula *Ineffabilis Deus* confirmó esta doctrina, considerándola comúnmente aceptada: «ubique prope recepta», y de aquí que las mismas palabras con que la Sagrada Escritura habla de la sabiduría increada y expone su eterno origen, la Iglesia ha solido aplicar tanto en sus oficios eclesiásticos como en su liturgia, por semejante manera, al origen de la Santísima Virgen, en cuanto que Dios, por un solo y mismo decreto, había establecido el origen de María y la encarnación de la divina sabiduría [56]. Sería inútil que intentáramos ocultar el origen escotista de esta enseñanza, puesto que disminuiría así su contenido doctrinal. Su Santidad el papa Pío XII recordaba este hecho: «Si los papas emiten un juicio expreso sobre un asunto que hasta el presente era opinable, todo el mundo entiende que el tal asunto ya no es considerado en la mente y voluntad del Pontífice como materia de libre discusión entre los teólogos» [57].

De acuerdo con estos principios, el papa Pío XII, antes que fuera elevado al solio pontificio, había tomado una clara posición en favor de la doctrina de la primacía de Cristo y de la Santísima Virgen, así como también de la prioridad de su predestinación:

> El primer pensamiento que viene a nuestra mente respecto a María, la santa entre los santos, es éste: eternamente, *antes que a ninguna otra criatura*, Dios la miró a ella; la amó y la escogió para enriquecerla con sus dones tanto como es posible a una criatura. *Esta es la mente*

[56] Pío IX, *Ineffabilis Deus*, en Tondini, o.c., p.32.
[57] Pío XII, *Humani generis:* ed. Paulist Press (New York 1950) n.29 p.11.

de la Iglesia cuando aplica a María, con las reservas que la fe exige, lo que el autor de los Proverbios dice del Hijo de Dios: «El Señor me poseyó desde el principio de sus caminos...» [58].

Habiendo deseado al principio del tiempo crear el mundo para derramar su amor y conceder la existencia y felicidad a otros seres distintos de sí mismo, Dios *antes que nada* (si se puede hablar así y de acuerdo con nuestra manera de entender y actuar progresivamente), Dios *primeramente* fijó sus ojos en aquel que sería su Cabeza y Rey...: he he ahí la obra maestra de Dios, la más excelente de sus obras; sea cual fuere la fecha y las circunstancias de su manifestación en el tiempo, era ésta, sin duda, la que El quiso *primero* subrayar y *en orden a la cual* hizo todas las demás [59].

Mas, deseando que este excepcional objeto de su complacencia naciera de una mujer, dirigió a ti, ¡oh María!, una dulce mirada que te predestinó para ser su Madre... [60].

En este texto, tan excepcionalmente denso, nos hemos tomado la libertad de subrayar los adverbios de tiempo «primeramente» o parecidas expresiones que Su Santidad justificó sumariamente siguiendo la mejor tradición escolástica: «si podemos hablar así y de acuerdo con nuestra manera progresiva de entender y de obrar».

También es notable la interpretación tradicional que el eminente cardenal da a la aplicación de los libros Sapienciales a los oficios y misas *De Beata:* «ésta es la mente de la Iglesia».

La razón de la encarnación que propone el cardenal está tomada de la Tradición, y es la que hemos colocado en la base de nuestra síntesis: «para derramar su amor y otorgar la existencia y felicidad a otros seres distintos de sí mismo».

Finalmente hace notar de pasada el corolario más importante y primero que se desprende de la primacía de Cristo: su finalidad secundaria universal.

Lo demás sigue lógicamente. La Santísima Virgen es también, *sub et cum Christo*, la causa final secundaria de todo lo que es inferior a ella; la causa eficiente *per modum meriti*, secundaria pero universal, *sub et cum Christo*, de todas las gracias distribuidas a los hombres y a los ángeles. Aquí es donde deben insertarse sus títulos de Mediadora y Corredentora.

No se puede decir todo al mismo tiempo, pero sería fácil demostrar, con el auxilio de los principios comunes de la *philosophia perennis*, que María juega un papel análogo en el orden de la causalidad ejemplar insinuado en muchos pasajes de los libros Sapienciales: *Semper enim id quod est perfectissimum, est exemplar eius quod est minus perfectum* [61].

[58] Prov 8,23.
Col 1,15-17.
[59] Eugenio, Card. Pacelli, *Discorsi e panegirici* ed.2.ª (Milano 1939) p.633-634.
[60] Santo Tomás, *Summa Theol.* 3 q.56 a.1 ad 3. Hemos expuesto la primacía

Ya han aparecido en esta síntesis deductiva los principales privilegios marianos: primero, la plenitud de gracia, que hizo a María Hija de Dios y la preparó para su gloria eterna: éste es un don de Cristo a su futura Madre. Después, la maternidad divina, favor que intrínsecamente es de orden natural, pero que ha sido adornado proporcionadamente a la dignidad del Hijo que María engendra: esto también es un don de Cristo que da a María la posibilidad de agradecérselo.

No hemos mencionado aún la Concepción Inmaculada, puesto que habíamos de empezar por los principios; pero esta prerrogativa se sigue, lógicamente, de las premisas expuestas. Como los demás privilegios marianos, es gracia que emana del Calvario. Para explicar este origen no es necesario plantear ninguna especie de deuda por parte de María a la ley del pecado, que desconocían los cristianos primitivos y que ha sido formalmente rechazada por la Iglesia en la bula *Ineffabilis Deus: Numquam maledicto obnoxia, et una cum Filio perpetuae benedictionis particeps* [62].

Los que defienden el *debitum peccati* han reconocido que la negación de tal deuda es consecuencia lógica de la predestinación de María según la entiende la escuela escotista, y no se han percatado lo suficiente de que esta doctrina había sido adoptada por el magisterio ordinario [63].

En cuanto a la afirmación que hacen estos teólogos de que la teoría escotista de la primacía de Cristo lleva a la negación de la redención de María por Cristo, evidentemente carece de fundamento, como puede fácilmente demostrarse por lo que llevamos dicho. No sólo la Santísima Virgen, sino aun los ángeles (a quienes nunca he oído se atribuyera *debitum peccati)* deben su predestinación a la gracia, a su perseverancia en la «sangre de la cruz», para emplear la expresión de San Pablo.

Esta síntesis deductiva, además, demuestra y prueba con hechos que el plan de Dios con relación al mundo es concebible sin recurrir a la famosa tesis: «Si Adán no hubiera pecado,

de la Santísima Virgen dentro del cuadro de la triple causalidad extrínseca, con textos patrísticos para apoyar nuestra posición, en *Marie dans l'Église, ou la primauté de la Sainte Vierge:* Bulletin de la Société Française d'Études Mariales (Paris 1954) 51-73.

[62] *Ineffabilis Deus*, en TONDINI, o.c., p.49.

[63] Para prueba histórica de estas aserciones, cf. BONNEFOY, *La negación del «debitum peccati», en María. Síntesis histórica* (Roma, Pont. Ateneo Antoniano, 1954), publicado de nuevo en Verdad y Vida 12 (1954) 103-171. Para la prueba especulativa, cf. BONNEFOY, *Quelques théories modernes du «debitum peccati»* (Roma, Pont. Ateneo Antoniano, 1954), publicado después en Ephemerides Mariologicae 4 (1954) 269-331. Cf. asimismo BONNEFOY, *Marie préservée de toute tache du péché originel*, en *L'Immaculée Conception. VII Congrès Marial National* (Lyón 1954) p.187-220; A. B. WOLTER, O. F. M., *The Theology of the Immaculate Conception in the Light of «Ineffabilis Deus»:* Marian Studies 5 (1954) 19-70, esp. 62-70; y J. B. CAROL, O. F. M., *Our Lady's Immunity from the Debt of Sin:* Marian Studies 6 (1955) 161-168.

el Verbo no se hubiera encarnado» [64]. Dicho de otro modo: No necesitamos hacer depender la predestinación de Cristo del pecado de Adán. Más bien sería preferible lo contrario si consideramos el privilegio de la Concepción Inmaculada y de la Asunción (que se relaciona con el primero) [65]. Vistas en esta perspectiva, las dos predestinaciones encuentran una explicación natural sin recurrir a leyes imaginarias que Dios hubiera hecho y no hubiera aplicado: *Ego Dominus et non mutor* [66].

Si nuestro ensayo ha contribuido a desviar de la falsa perspectiva antropocéntrica a tantos autores excelentes que han caído en el error de crear una forma estrecha de teología, habrá realizado su objetivo. La verdadera teología es teocéntrica, *ut sic sacra doctrina sit velut quaedam impressio divinae scientiae quae est una et simplex omnium* [67].

[64] Cf. BONNEFOY, *La question hypothétique: Utrum si Adam non peccasset... au XIII siècle:* Revista Española de Teología 14 (1954) 327-368.

[65] Hemos expuesto largamente el privilegio de la asunción a la luz de la predestinación de María en una conferencia dada en Montréal en 1948: *La Assomption de la T. S. Vierge et sa prédestination*, en *Vers le dogme de l'Assomption* (Montréal 1948) p.293-335.

[66] Mal 3,6.

[67] SANTO TOMÁS, *Summa Theol.* 1 q.1 a.3 ad 2; cf. ibid. a.6: «sacra autem doctrina propriissime determinat de Deo *secundum quod est altissima causa*». «In causando, bonum est prius quam ens, sicut finis quam forma, et ac ratione inter nomina significantia causalitatem divinam, prius ponitur quam ens» (*Summa Theol.* 1 q.5 a.5 ad 1). Estos tres textos serían suficientes para justificar el método que hemos seguido en este trabajo.

LA DIVINA MATERNIDAD DE MARIA

POR GERALD VAN ACKEREN, S. I., S. T. D.

«Mi alma glorifica al Señor y mi espíritu se regocija en Dios mi salvador» (Lc 1,46). Con esta antífona empezó nuestra Santísima Madre un himno eterno de alabanza a la majestad de Dios por el maravilloso misterio de la divina maternidad que Dios había obrado en ella. Cada generación sucesiva ha añadido su voz al coro, cumpliendo la profecía de María de glorificar a la divina bondad, «cuya misericordia es de generación en generación» (Lc 1,50). Al hacer a María su Madre, Dios ha derramado en ella todos los tesoros que su omnipotencia amorosa podía conferir a una persona que no fuera Dios mismo. Porque María es la Madre de Dios, está colocada detrás de su divino Hijo en la cima de la creación, por encima de los ángeles y santos, encerrando en sí una plenitud real de gracia divina, de pureza y santidad. Como escribió Pío XII en su *Fulgens corona*, «un oficio más alto que éste (la maternidad divina) no parece posible, puesto que requiere la más alta dignidad y santidad después de Cristo, exige la mayor perfección de gracia divina y un alma libre de todo pecado. En verdad que todos los privilegios y gracias con que su alma y su vida fueron enriquecidos de tan extraordinaria manera y en tan extraordinaria medida parecen fluir de su sublime vocación de Madre de Dios como de una fuente pura y oculta» [1].

La maternidad divina no es ya sólo el mayor privilegio de María, sino que es la clave para entender todos sus demás privilegios, como se ha demostrado en el capítulo anterior. No sólo ocupa esta verdad el primer lugar en la mariología, sino que está tan íntimamente conectada con toda la economía de la salvación en Cristo, que durante mil quinientos años ha sido la piedra de toque de la ortodoxia cristiana. Porque si María no es verdaderamente Madre de Dios, entonces su Hijo, Cristo, nuestro Redentor, no es verdadero Dios y verdadero hombre; además, la obra salvífica de la redención de la humanidad no sería más que una imaginación sin consistencia de una restauración que nunca hubiera tenido lugar.

Sin duda que no es posible tratar adecuadamente en un breve capítulo este gran privilegio de María, que parece agotar

[1] AAS 45 (1953) 580.

la misma omnipotencia de Dios [2]. Nos limitaremos, pues, aquí a los siguientes puntos: 1) el hecho revelado de la maternidad divina en la Escritura, Tradición e historia; 2) un intento de captar la esencia de la maternidad divina; 3) algunas reflexiones sobre la relación de la maternidad divina de María con sus demás privilegios.

I. EL HECHO DE LA MATERNIDAD DIVINA

Dos cosas son necesarias para que María sea Madre de Dios: primero, que sea realmente Madre de Jesús, y segundo, que este Jesús que ella concibió sea realmente Dios. Si estas dos condiciones se cumplen, María es verdaderamente Madre de Dios.

De aquí que debamos esforzarnos por entender exactamente lo que decimos cuando afirmamos que María es verdadera Madre y por qué debe seguirse que, si el Hijo de María es Dios, María sea verdadera Madre de Dios.

Todo hombre que viene a este mundo tiene una madre que le ha concebido, le ha llevado en su seno y le ha dado a luz. Desde el principio de su vida, la estructura femenina de su cuerpo prepara a la mujer para la maternidad; al llegar a la pubertad se desarrollan en su interior los óvulos maternos destinados a producir los hijos de su seno cuando sean fecundados por el elemento masculino. Dicha fecundación dispone al óvulo de tal manera que exige la creación e infusión, por parte de Dios, de un alma racional. En el mismo instante en que el alma es infundida y un nuevo ser se forma en su seno, esencialmente semejante a ella, se dice que la mujer ha concebido

[2] **Es muy extensa la bibliografía sobre la divina maternidad. Citamos algunos de los libros y artículos modernos:** J. M. ALONSO, S. M. F., *Hacia una mariología trinitaria: dos escuelas:* Estudios Marianos 10 (1950) 141-191; 12 (1952) 237-267; ID., *Trinidad, encarnación, maternidad divina:* Ephemerides Mariologicae 3 (1953) 86-102; J. M. DELGADO VARELA, O. de M., *Fr. Silvestre de Saamedra y su concepto de maternidad divina:* Estudios Marianos 4 (1945) 521-558; ID., *Teoría de Saavedra sobre la divina maternidad en su aspecto dinámico:* Alma Socia Christi 7 (1952) 233-277; ID., *En torno a la maternidad de la Santísima Virgen:* Estudios 10 (1954) 297-318; L. DONNELLY, *Causalidad instrumental de la maternidad divina según Saavedra:* Estudios 9 (1953) 7-19; C. KOSER, O. F. M., *De constitutivo formali maternitatis B. Mariae Virginis:* Alma Socia Christi 2 (1953) 79-114; H. M. MANTEAU-BONAMY, O. P., *Maternité divine et Incarnation. Étude historique et doctrinale de Saint Thomas à nos jours* (Paris 1949); M. J. NICOLAS, O. P., *Le concept intégral de maternité divine:* Revue Thomiste 42 (1937) 58-93.230-272; S. RAGAZZINI, O. F. M. Conv., *La divina maternità di Maria nel suo concetto teologico integrale...* (Roma 1948); G. REZO, C. M. F., *Sancta Maria Mater Dei, seu de sanctificatione B. Mariae Virginis vi divinae maternitatis* (Milán 1943); F. VACAS, O. P., *Maternidad divina de María* (Manila 1952); G. DE YURRE, *La teoría de la maternidad divina formalmente santificante en Ripalda y Scheeben:* Estudios Marianos 8 (1949) y Marian Studies 6 (1955). Véase también Estudios Marianos 8 (1949) y Marian Studies 6 (1955), que están dedicados exclusivamente al estudio de la maternidad divina.

o engendrado un hijo. Este, diminuto embrión en su origen, es alimentado en el seno por la corriente sanguínea, y en el curso de nueve meses se desarrolla hasta llegar a ser reconocible como ser humano: entonces es cuando la madre le da a luz.

De ninguna mujer puede decirse que sea madre en el pleno sentido de la palabra a menos que haya engendrado un hijo. La generación requiere, antes que nada, que el vástago sea un ser vivo y subsistente [3], porque lo que es engendrado es un ser existente completo en sí mismo, no en otro, como, por ejemplo, la parte existe en el todo. Por lo tanto, sería erróneo decir que una mujer que concibe al hijo engendra su cuerpo, o su alma, o su naturaleza—éstas son sólo partes de su hijo—; ella engendra al hijo entero, que es un ser existente por completo en sí mismo. Por eso tu madre es madre tuya, no es madre de tu naturaleza, o de tu cuerpo, o de tu alma [4].

Segundo, la generación requiere que el hijo sea de la misma naturaleza que los padres. La afirmación es demasiado obvia para discutirla mucho: Dios Padre engendra a Dios Hijo; los padres humanos engendran hijos humanos; las palomas engendran palomas; las jirafas engendran jirafas.

Tercero, parte de la sustancia misma de los padres debe pasar a la sustancia del hijo, de manera que el hijo es realmente de la sustancia de los padres; de otro modo no habría verdadera generación, ni verdadera paternidad, ni maternidad. De aquí que adoptar a un hijo no puede ser nunca verdadera paternidad, pues no la lleva consigo. Suponiendo que Dios hubiera creado de la nada el cuerpo de un niño, así como su alma, y lo introdujera en el seno de una mujer, de tal manera que el niño se desarrollara y naciera con nacimiento natural, aun entonces la mujer no habría engendrado al niño verdaderamente y, por tanto, no sería verdadera madre; aquel cuerpo no se habría originado de su propia carne. Parece inútil insistir en una cuestión tan clara, pero se ha entendido mal en alguna ocasión anteriormente.

El hijo debe originarse de la parte de los padres específicamente destinada a esta función de comunicar la propia naturaleza al hijo. Si Dios formara un infante del corazón de una mujer o de alguna parte de su cuerpo distinta de sus óvulos maternos, no podría decirse que ella verdaderamente había engendrado al hijo ni que era su madre. Un hijo tiene que formarse del semen y de los óvulos de sus padres; de otro modo

[3] Sobre el concepto de generación, cf. Santo Tomás de Aquino, *Summa Theol.* 1 q.27 a.2c; q.33 a.2; *Summa contra gentiles* 4 c.2.

[4] Santo Tomás, *Summa Theol.* 3 q.35 a.1.

no habría verdadera generación [5]. No decimos que Adán engendrara a Eva, que era padre de Eva, pues aunque Eva se originó de la carne de Adán, no se formó de su semen.

A menos que concurran todos estos elementos de la generación en el origen del hijo, ninguna mujer puede con propiedad llamarse madre.

María, Madre de Jesús

Es asombroso ver la claridad con que las Sagradas Escrituras hablan de María como de verdadera Madre. Desde el principio de la revelación divina, prometiendo al Redentor, quedó claro que tendría una madre verdadera. Sería de la «semilla de la mujer» (Gen 3,15), descendiente de Abrahán, Isaac y Jacob, de la semilla de David según la carne (Rom 1,3; Act 2,30), un vástago brotaría de la raíz de Jesé (Is 11,1), fruto de un vientre virginal (Is 7,14), por el poder del Altísimo y la sombra del Espíritu Santo (Mt 1,18-25; Lc 1,35), María concebiría a Jesús, su propio Hijo (Lc 1,31) y le daría a luz (Lc 2, 7; Mt 1,16). De ella fue hecho El (Gal 4,4), el fruto de su seno (Lc 1,42). Ella le dio su nombre y lo crió como Hijo (Lc 2), hombre semejante en todas las cosas a los demás hombres, excepto en el pecado (Heb 4,15).

La dificultad se origina solamente cuando tratamos de entender cómo la Madre de Jesús es verdadera Madre de Dios. Sabemos por la Sagrada Escritura y por la Tradición que Jesús, el Hijo de María, es el unigénito Hijo de Dios. Tiene naturaleza humana, que recibió de su Madre, y es, por consiguiente, hombre como nosotros. Pero no es persona humana; es persona divina y hombre a la vez, que subsiste no sólo en la naturaleza divina, que recibe por toda la eternidad de su Padre Eterno, sino también en la naturaleza humana, que ha recibido, en el tiempo, de su Madre humana. María, al engendrar a su Hijo, no engendró una persona humana. Mas el hecho de dar una naturaleza humana a la segunda persona de la Santísima Trinidad nos dará derecho a decir que María engendró a la persona divina y que es Madre de Dios.

Ya hemos visto que el objeto de la generación, el ser que es engendrado, no es una parte del hijo, sino todo el ser que existe, completo en sí al completarse la generación. Si el producto tiene naturaleza intelectual, como es el caso en toda generación humana, entonces es una persona. De aquí que la mater-

[5] Cf. Suárez, S. I., *In III partem Divi Thomae* q.32 a.4 disp.10 sect.1; ed. Vivès vol.19 p.167.

nidad de una mujer se refiere siempre a la persona de su hijo; el objeto de su maternidad, lo que ella engendra o concibe, es una persona [6].

La misma manera de hablar que empleamos aclara esta verdad: por ejemplo, decimos que Santa Mónica fue madre de San Agustín. San Agustín es una persona, y preguntamos: «¿Quién es su madre?», o «¿De quién es madre?» *Quién* y *de quién* solamente se refieren a personas. Así, pues, vemos que nuestra manera ordinaria de hablar acerca de una madre y su hijo indica que la relación de madre a hijo es relación de persona a persona. Dicho de otro modo: el ser concebido por una mujer es una persona.

Sin embargo, es verdad que una madre no es la causa del alma o de la personalidad de su hijo sino en tanto en cuanto proporciona la materia de tal manera dispuesta, que exija la creación del alma de su hijo inmediatamente por Dios. Mas, aunque la madre no sea la causa *total* de su hijo, aun cuando lo que le dé por su propia adecuada actividad no es el alma ni la personalidad del hijo, sino la carne de su naturaleza humana, no obstante es verdaderamente *su* madre, la madre de la persona de su hijo. Aun cuando lo que ella da es sólo parte del hijo, ella es la madre del hijo entero.

Si María hizo por Jesús tanto como cualquier madre humana hace por su hijo, entonces María es tan madre de la persona de Jesús como cualquier mujer es madre de su hijo. El hecho de que Jesús no tuviera padre humano no hace a María menos madre. La diferencia esencial entre maternidad puramente humana y maternidad divina no es que María hizo algo más o algo diferente en la concepción de su Hijo. Es simplemente esto: que el Hijo de María es una persona divina, mientras que el hijo de una mujer ordinaria es una persona humana.

Sabemos que sólo Dios puede crear el alma de un niño y hacer el alma y el cuerpo existir como una naturaleza humana completa en sí misma; en otras palabras: sólo Dios hace a la naturaleza humana existir en la persona humana. La personalidad es el término de la generación humana, como don de Dios más bien que producida en virtud de dicha generación [7]. De aquí que la maternidad humana no queda lesionada ni comprometida si Dios crea al alma en la carne proporcionada por la actividad materna, de tal manera que la naturaleza humana resultante no exista completamente en sí como tal persona humana, sino asumida por una persona divina. Si, en lu-

[6] Cf. Santo Tomás, o.c., 3 q.35 a.1.

[7] Cf. M. J. Nicolas, O. P., *Théologie Mariale:* Revue Thomiste 54 n.3 (1954) 636.

gar de dar una personalidad humana como término de la actividad materna, Dios da la persona divina de su propio Hijo para ser envuelta en la carne de una mujer, entonces, lejos de lesionar su maternidad, este acto de Dios eleva esa maternidad a una «dignidad casi infinita» [8], porque tal madre lleva en su seno al Hijo más perfecto que pudiera nacer.

La divina maternidad nos lleva directamente al corazón del misterio cristiano: la insondable verdad de que Jesucristo es a la vez verdadero Dios y verdadero hombre, en quien la naturaleza humana, recibida de su Madre humana, y la naturaleza divina, recibida de su Padre Eterno, se unen en la única persona del Hijo de Dios. Si Jesús no es verdadero hombre, María no puede ser verdadera Madre; si el Niño Jesús, nacido de María, no es persona divina y Dios mismo, María no puede ser llamada Madre de Dios.

Las Sagradas Escrituras y la maternidad divina

Aunque las Sagradas Escrituras no llaman a María explícitamente Madre de Dios, el ángel Gabriel en la anunciación habla del Hijo que María concebirá y le llama «Hijo del Altísimo», «Hijo de Dios» (Lc 1,32-35). Isabel saluda a María como a Madre de su Señor (Lc 1,43). Aunque la palabra «Señor» *(Kyrios)* se emplea en el Nuevo Testamento tanto para el hombre como para Dios, en el presente contexto parece más cierto que el Espíritu Santo revelara plenamente el misterio de la encarnación a Isabel. Cuando ella pregunta: «¿De dónde la Madre de mi Señor viene a mí?», habla Isabel del mismo *Señor* de quien María canta: «Mi alma glorifica al Señor y mi espíritu se regocija en Dios mi Salvador» (Lc 1,47) [9]. Está fuera del alcance de este ensayo exponer el testimonio de la Escritura respecto a la divinidad del Hijo de María. Aún más, porque esta verdad está en la base misma de la maternidad divina, se nos puede permitir recordar el precioso prólogo del evangelio de San Juan, en el que aclama la divinidad de Jesucristo: el Verbo es Dios, dice (Io 1,1). El Verbo de Dios se hizo carne (Io 1,14). Dios, el Verbo hecho carne, es Jesucristo, de quien Juan Bautista dio testimonio (1,15-17). Jesucristo es el Hijo de María.

En los sinópticos leemos que, cuando Jesús era juzgado por el sanedrín, afirmó bajo juramento (Mt 26,63-64) que El era

[8] Pío XI, *Lux veritatis:* AAS 23 (1931) 513. También Pío XII, *Munificentissimus Deus:* AAS 42 (1950) 726; y *Fulgens corona:* AAS 45 (1953) 580.

[9] Cf. Bernard-J. de Frois, S. V. D., *The Theme of the Divine Maternity in the Scriptures;* Marian Studies 6 (1955) 115-117.

el Cristo, el Hijo de Dios, y fue condenado a muerte por blasfemo (Mc 14,64), acusación que no tenía contenido a menos que lo que él pretendía con su afirmación fuera igualarse a Dios mismo. Además, tres veces por lo menos es Jesús llamado Dios por sus apóstoles explícitamente: recordemos la profesión de fe del vacilante Tomás, cuando Jesús le muestra la llaga de su costado: «¡Señor mío y Dios mío!» (Io 20,28). En su primera epístola, San Juan habla explícita y directamente de la divinidad de Cristo:

> Sabemos también que el Hijo de Dios ha venido y nos ha dado a conocer al que es la verdad; y estamos en el que es la verdad, en su Hijo Jesucristo. *El es el verdadero Dios y la vida eterna* (Io 5,20).

Y aún hay más: San Pablo no dice sólo que «Dios envió a su Hijo nacido de mujer» (Gal 4,4), que Jesús era «en la forma de Dios» (es decir, Dios por naturaleza) y se consideró «igual a Dios» (Phil 2,6), sino que habla de que «Cristo en la carne, que exaltó todas las cosas, es Dios bienaventurado para siempre» (Rom 9,5) [10].

Por consiguiente, aunque María no sea nunca explícitamente llamada Madre de Dios en la Sagrada Escritura, sí es explícitamente llamada Madre del Señor, Madre de Jesús; y su Hijo Jesús, al que ella concibió, es explícitamente llamado Dios. María es Madre de Dios.

La Historia y la Tradición

La historia de la doctrina de la Iglesia es, en gran parte, la historia de su lucha contra el error. Su autoridad infalible para interpretar el depósito de la fe y protegerlo del error lleva a la Iglesia a definir cada vez con más precisión su propia doctrina, y así sucedió con la doctrina de la maternidad divina de María.

En los primeros años del cristianismo, la creencia en la maternidad divina de María está expresada en el credo, que se atribuye a los apóstoles. Según la fórmula que se usaba en tiempo de Hipólito (c.215), se preguntaba a los catecúmenos [11]:

> ¿Creéis en Jesucristo, Hijo de Dios, que nació del Espíritu Santo y de la Virgen María...?

San Ignacio de Antioquía, obispo y mártir, que murió poco después de finales del siglo I y que probablemente fue discípu-

[10] Véase F. Prat, S. I., *The theology of St. Paul* (trad. de la ed. 11 por J. L. Stoddard, Westminster, Md., 1946) vol.2 p.125-127.

[11] *The Apostolic Tradition of St. Hyppolitus* XXI 15 (ed. Gregory Dix, Londres 1937, p.36).

lo de los apóstoles, es un testigo elocuente de la doctrina primitiva de la Iglesia. En su *Carta a los Efesios* dice [12]:

> *Dios Nuestro Señor Jesucristo nació del seno de María*, según la dispensación de Dios, de la semilla de David, por el poder del Espíritu Santo.

Puesto que María sólo puede ser Madre de Dios si es verdadera Madre de Jesús, y si Jesús, su Hijo, es verdadero Dios, las interpretaciones erróneas de la encarnación del Verbo entrañan, lógicamente, la negación de la maternidad divina. Dos son los errores básicos acerca de la encarnación: 1) Jesús, el Hijo de Dios, no se hizo verdaderamente carne; no, al menos, carne de nuestra carne, y de ahí que no pudiera decirse que tuviera madre en el sentido real. 2) El hombre que nació de María, Jesús, no era más que una persona humana, y no la segunda persona de la Santísima Trinidad. Por tanto, podemos trazar la historia de la doctrina de la Iglesia acerca de la maternidad divina de María mediante el estudio de la reacción de la Iglesia a cada una de esas dos tendencias heréticas.

Los gnósticos

La primera gran amenaza a la doctrina de la maternidad divina fue el gnosticismo [13]. Mientras que, para los judíos, el que un hombre se profesara hijo de Dios sonaba a blasfemia, la piedra de tropiezo de los gnósticos era más bien que ningún dios ni salvador de la humanidad encarnara tomando verdadera carne humana de una mujer. Para ellos, la carne era un mal, proveniente de una fuente absoluta de todo mal; el cuerpo debía ser despreciado, aborrecido, incluso aniquilado. Mientras el verdadero cristianismo se preocupó de redimir y restaurar la carne por medio de la encarnación, muerte y resurrección de una persona divina, la doctrina principal de los gnósticos era redimirse *de* la carne por un proceso de liberación y purificación de la carne mediante el conocimiento *(gnosis)*.

En casi todas las formas de gnosticismo existía un dualismo fundamental entre el espíritu y la materia; era imposible que ningún dios bueno ni ningún salvador de la humanidad encarnara ni naciera de la sustancia humana de una mujer. Una de las tendencias en que se manifestó el gnosticismo se llamó docetismo—de la palabra griega *dokein*, que significa «parecer», «aparecer», «fingir»—. Estos «fingidores», como los llamaba San

[12] *Ep. ad Ephesios* 18,2: MG 5,660; Rouet de Journel, *Ench. Patr.* n.42.
[13] Cf. G. Bareille, *Gnosticisme:* DTC 6 (2) 1434-1467; K. Algermissen, *Christian Denominations* p.275-282.

Ignacio de Antioquía, enseñaban que el cuerpo de Cristo no era sino un fantasma; que «el salvador era incorpóreo, no nacido, y sin forma..., hombre sólo en apariencia» [14]. Valentino enseñaba que, aunque Cristo tuviera un cuerpo real, no era un cuerpo material como el nuestro, sino celestial, que bajó del cielo a este mundo, pasando por el cuerpo de María como por un canal. Marción, en sus esfuerzos por borrar toda huella de la descendencia humana de David por María, en Cristo, llegó tan lejos, que no sólo desechó completamente el Antiguo Testamento, sino que lo escribió de nuevo de acuerdo con sus opiniones gnósticas. En el evangelio de Marción, Cristo aparece como un hombre adulto ya, sin padres humanos. Marción tergiversa las palabras de Cristo: «¿Quién es mi madre y quiénes son mis hermanos?», para convertirlas en prueba de que Jesucristo no tuvo madre.

San Ignacio de Antioquía, ya en el año 110, prevenía a los cristianos de Trallia contra semejante doctrina [15]:

> Tapad vuestros oídos, por lo tanto, cuando os hable alguno que separe a Jesucristo del vástago de David y del Hijo de María, que verdaderamente nació y comió y bebió, y fue en verdad perseguido por Poncio Pilato, verdaderamente crucificado y murió...
>
> Pero si, como dicen algunos ateos, es decir, incrédulos, su sufrimiento fue en apariencia, fingido —cuando en realidad ellos son los fingidores—, entonces, ¿por qué estoy yo encadenado? ¿Por qué incluso rezo para que me sea otorgado que me echen a las fieras? Entonces ¡muero en vano! Después de todo, mi testimonio es una pura mentira acerca del Señor.

Justino, Ireneo, Hipólito y Tertuliano, todos ellos vigorosos contrincantes del gnosticismo en Occidente, no sólo usaron expresiones equivalentes a afirmar la divina maternidad de María, sino que ciertamente testimoniaron que en las verdades fundamentales transmitidas por la Escritura y la Tradición se funda esta divina maternidad [16]. Nos contentaremos ahora con presentar un texto muy expresivo de San Ireneo, que abunda en afirmaciones que entrañan el hecho de la maternidad divina de María y cuya doctrina se funda sólidamente en la Escritura y la Tradición apostólica [17]:

> Que El (Cristo) es El mismo y por propio derecho, a diferencia de todos los hombres que han vivido, Dios, Rey eterno, Verbo encarnado, proclamado por todos los profetas, apóstoles y por el mismo Espíritu Santo, puede ser visto por todos los que han llegado aun a la más pequeña parte de la verdad. Las Escrituras no hubieran dado testimonio

[14] Cf. San Ireneo, *Adversus haereses* 1,24,2: MG 7,674-675.
[15] *Ad Trallianos* 9-10: MG 5,681.
[16] Véase resumen de estos escritores cristianos occidentales acerca de la maternidad divina de María en las p.132-134 de esta misma obra.
[17] *Adversus haereses* 3,19,2: MG 7 (1) 940; cf. *Ench. Patr.* n.222.

de El si, como los demás, hubiera sido un mero hombre. Que tenía El en sí mismo, a diferencia de todos los demás, aquel nacimiento preeminente que viene del Padre Altísimo, y también pasó por aquella preeminente generación de la Virgen, ambos hechos dan testimonio de El en la Sagrada Escritura; también que fue un hombre sin belleza y sujeto al sufrimiento...

El maniqueísmo

Muy relacionada con el gnosticismo estaba la doctrina de los maniqueos [18]. A impulsos de su fundador, Mani, el maniqueísmo se difundió rápidamente por Occidente, e incluso contó entre sus miembros, por algún tiempo, al gran Agustín, que más tarde sería su adversario más fuerte. Según Fausto, el protagonista de los maniqueos contra Agustín, Jesús era el «Hijo de Dios», pero de ningún modo era hijo de María. Con típica inconsistencia, como señaló San Agustín, Fausto enseñaba que la Virgen, ensombrecida por el Espíritu Santo en la concepción de Cristo, no era María, sino la tierra. Por influencia del Espíritu Santo, la tierra concibió y formó al Jesús mortal, quien más tarde, en el momento de su bautismo, se convertiría en hijo de Dios [19].

Si bien San Agustín nunca empleó la expresión «Madre de Dios» en sus escritos contra los maniqueos, de hecho llama a María Madre de Dios *(Genitricis suae)* en sus sermones, y coloca la «concepción de su Creador» por María en expresivo contraste con la concepción de Juan por Isabel [20].

> Isabel concibió un hombre, y un hombre concibió María. Isabel fue la madre de Juan; María, la Madre de Cristo. Pero Isabel concibió sólo un hombre; María concibió al que es a un tiempo Dios y hombre. ¡Cosa estupenda es que una criatura pudiera concebir al Creador!

Los maniqueos ganaron adeptos en los siglos IV y V aun entre el clero. Los errores maniqueos de Prisciliano, obispo de Avila, fueron condenados en el concilio de Braga, en Portugal. Entre ellos encontramos el siguiente:

> Si alguno no honra el nacimiento de Cristo según la carne, sino sólo piense hacerlo ayunando en el día que se celebra y en el domingo, por la razón de que, siguiendo a Cerdón, Marción, Mani y Prisciliano, no cree que Cristo nació en naturaleza de hombre, sea anatema [21].

[18] Cf. G. Bardy en su hermoso artículo *Manichéisme:* DTC 9 (2) 1841-1895.

[19] Compárese con la doctrina del gnóstico Cerinto (c. D. C. 170), en Ireneo, *Adversus haereses* 1,26,1: MG 7,686.

[20] *Serm.* 289: ML 38,1308; también *Serm.* 186: ML 38,999, y 195,2: ML 38,1017.

[21] DB 234.

> Si alguno dice que la formación del cuerpo humano es obra del demonio y que la concepción en el seno de las madres se efectúa con ayuda de los demonios, y por esta razón no cree en la resurrección de la carne, según Mani y Prisciliano han dicho, es hereje [22].

El aborrecimiento de la carne como un mal en sí misma, que provocó a los Padres eclesiásticos a salir, contra los gnósticos y maniqueos, en defensa de la verdadera humanidad de Cristo y de la verdadera maternidad de María, es una idea que ha existido mucho tiempo: apareció de nuevo en el siglo XII, entre los albigenses, en el sur de Francia, probablemente trasplantada allí por una secta maniquea de Asia Menor, llamada de los paulicios. Los albigenses negaban no sólo que María había concebido y dado a luz a Jesús, sino también que María fuera verdadera mujer de carne y hueso. Según ellos, María tenía una especie de cuerpo celestial, y de su carne celestial nació el Verbo de Dios [23].

De nuevo en el siglo XVI, Simón Memnón, fundador de los memnonitas, propugnó la doctrina de que Jesús no había nacido de la carne de María, sino que Jesús hombre se había originado, de cierto modo, de la semilla del Padre celestial. También los puritanos reflejaron en sus creencias el aborrecimiento a la carne; incluso en nuestros días, los cristianocientistas consideran la materia como una ilusión, aunque ellos admitan el parto virginal. Sostienen además que, puesto que el mal siempre está asociado a la materia, también él es un engaño de la mente humana y puede ser destruido por conocimiento espiritual [24].

Arrianismo

El ataque gnóstico-maniqueo a la humanidad real de Cristo dio por resultado una explícita e inequívoca afirmación de la verdadera maternidad de María: María es verdadera Madre de Jesús. Además, los cristianos habían profesado siempre—implícitamente—su creencia de que María es la Madre de Dios al recitar el Credo de los apóstoles: «en Jesucristo, su único Hijo, Nuestro Señor, que fue concebido por obra del Espíritu Santo y nació de la Virgen María». Los primeros que rechazaron esta implicación fueron los arrianos. Al negar que el Verbo de Dios encarnado fuera el Hijo increado del Eterno Padre, igual a El en todas las cosas, negaron a un tiempo la divinidad de Cristo y la maternidad divina de María.

[22] DB 234 y 242. Cf. Paul Palmer, S. I., *Mary and the Flesh*, en *Mary and Modern Man*, ed. Thomas J. M. Burke, S. I. (New York 1954) p.125-126.
[23] Cf. F. Vernet, *Albigeois*: DTC 1,677-687.
[24] Cf. George Channing, *What is a Christian Scientist?*: Look (November 1952) 54ss.

No sorprende, pues, encontrar a San Atanasio († 373), que capitaneó las fuerzas de la ortodoxia contra los arrianos, llamando explícitamente a María «la Madre de Dios» *(Theotókos)*. Además, Atanasio hace esto con plena conciencia de las implicaciones teológicas que entraña, porque en la misma obra contra los arrianos en que llama a María *Theotókos*, proporciona la base teológica para nuestra doctrina, presentando, por primera vez, la explicación teológica del intercambio de atributos [25].

No fue Atanasio el primero en usar el atributo *Theotókos* para María; era ya frecuente en escritos patrísticos anteriores [26]; a principios del siglo IV y quizás en el III, los mismos fieles acudían ya a María *Theotókos* en la plegaria «Acudimos a tu protección, ¡oh Santa Madre de Dios!» [27]

Nestorianismo

Si bien la doctrina de la maternidad divina de María fue creída en la Iglesia en general durante más de medio siglo antes de que se produjera la herejía nestoriana, no fue definida hasta después que fue la creencia gravemente desafiada por el patriarca de Constantinopla. Nestorio había sido discípulo de Teodoro, obispo de Mopsuestia, quien, a su vez, fue discípulo de Diodoro, obispo de Tarso. Todos ellos fueron representantes de la escuela teológica de Antioquía, que se encontró en antagonismo con la escuela de Alejandría sobre la cuestión de las relaciones humano-divinas en Jesucristo.

La escuela de Antioquía tendía a separar demasiado el aspecto humano del divino en Cristo. Explicaban la unión de la divinidad con la humanidad como una especie de inhabitación de la segunda Persona en el hombre Cristo. Vieron dos personas físicas en Jesucristo, porque tenía dos naturalezas: «El Hijo de Dios es distinto del Hijo de David»; éste es el meollo de la herejía nestoriana.

La escuela de Alejandría, por otra parte, tendió a exagerar

[25] *Orat.* 3 *contra Arianos:* MG 26,385.389.392-393.

[26] Sobre el uso del *Theotókos* en la Iglesia oriental, remito al lector al capítulo sobre *María en el pensamiento patrístico oriental*, en este volumen (p.514ss). Merece citarse aquí un curioso testimonio de la unanimidad de los Padres y escritores eclesiásticos sobre María *Theotókos*. Juan, patriarca de Antioquía, en carta a su amigo Nestorio, escrita después de que el papa Celestino había amenazado a Nestorio de excomunión en 430, animaba a Nestorio a que abandonara su obstinado ataque al título *Theotókos*, «porque —le dice— es éste un título que ningún doctor de la Iglesia ha rechazado jamás. Son numerosos y especialmente renombrados los que lo usan; los que no lo emplean jamás han acusado de error a los que así lo hacen» *(Epistola ad Nestorium:* MG 77,1455).

[27] M. J. Healy, *The Divine Maternity in the Early Church:* Marian Studies 6 (1955) 48-51. Véase también W. J. Burghardt, *Mary in Western Patristic Thought*, en Mariology 1.1.

la unión de los elementos divinos y humanos y acabó tratando de explicar esta unión como una fusión de las dos naturalezas en una. Sólo veían una naturaleza en Jesucristo, porque El era sólo una persona: en esto consiste el monofisismo. Las tendencias producidas en ambas escuelas culminaron en herejías acerca de Cristo, y a la vez atacaron a la divina maternidad de María. Pero la oposición a *María Theotókos* sólo salió de la escuela de Antioquía.

Según Diodoro y Teodoro, el Verbo de Dios habitó en el hombre Cristo como en un templo; María no era la Madre de Dios; el que María trajo al mundo no era la persona del Verbo, que uniera en sí mismo las naturalezas humana y divina, sino sólo un hombre, Cristo, en el cual habitó sustancialmente la divinidad.

La doctrina de Nestorio era repetición de las enseñanzas de Diodoro y Teodoro. Pío XI explica la doctrina de Nestorio como sigue: «Este hombre, orgulloso en extremo, propugnaba que dos hipóstasis completas, la humana de Jesús y la divina del Verbo, se unían en Cristo en una 'persona' *(prosopon)* común, como él la llamaba, y, por ende, negaba la maravillosa unión sustancial de las dos naturalezas, que llamamos unión hipostática. Por lo tanto, afirmaba que el unigénito Verbo de Dios no se hizo hombre, sino que su presencia en carne humana era por vía de habitación, por concesión divina y por potestad de operación; y que, por lo tanto, no se le debía llamar Dios, sino *Theophoron*, o portador de Dios, del mismo modo que los profetas y otros hombres santos pueden llamarse portadores de Dios por razón de la gracia divina que se les ha otorgado» [28].

La controversia alcanzó proporciones ecuménicas sólo cuando Nestorio empezó una serie de sermones en Constantinopla para defender a su secretario, Anastasio, y al obispo de Marcianópolis, Doroteo, los cuales habían predicado al pueblo que

[28] *Lux veritatis:* AAS 23 (1931) 496-497. Se ha discutido mucho en estos últimos años sobre si Nestorio realmente sostenía la doctrina por la que fue condenado. En estudio reciente sobre esta cuestión, el P. J. L. Shannon, O. S. A. (Marian Studies 6 [1955] 120-130), concluye que Nestorio fue culpable de la herejía por la que se le condenó. En el último trabajo de Nestorio, el *Liber Heraclidis*, ensayo de autojustificación, dice el heresiarca que el título «Madre de Dios» podría usarse respecto a María con tal que se explicara bien; pero pasa luego a justificar el título, justamente negando la explicación ortodoxa de la unión hipostática. Jugie comenta: «Sería extraordinariamente asombroso que tanto amigos como enemigos se engañaran en este asunto, y que, incomprendido por todos sus contemporáneos, el desgraciado Nestorio fuera apreciado por unas pocas almas escogidas varios siglos después de su muerte» (DTC 5,161-162). Pío XI dice en su encíclica *Lux veritatis:* «Quede bien claro para todos que Nestorio verdaderamente predicó doctrinas heréticas; que el patriarca de Alejandría fue infatigable defensor de la fe católica y que el papa Celestino, junto con el concilio de Éfeso, defendió la antigua doctrina y la suprema autoridad de la Sede Apostólica» (AAS 23 [1931] 505).

no se debía llamar a María Madre de Dios. Con su gran elocuencia y con toda la autoridad que podía invocar como patriarca de Constantinopla, Nestorio hizo cuanto pudo por desacreditar el título de María Madre de Dios. Como era de esperar, su enseñanza produjo una desazón, una inquietud y confusión considerables entre el pueblo, que durante más de medio siglo había invocado a la Madre de Dios.

Pero en la providencia de Dios estaba que lo que San Ireneo había sido contra los gnósticos, San Atanasio contra los arrianos y San Agustín contra los maniqueos, fuera San Cirilo de Alejandría contra los nestorianos. Una vez percatado de la peligrosa doctrina, Cirilo prodigó sermones, cartas y tratados en defensa de la verdadera doctrina de la encarnación y de la maternidad divina. Rogó a Nestorio que prestara atención a los Padres de la Iglesia, que no habían vacilado en llamar a la Virgen «Madre de Dios» *(Theotókos)*, no como si la naturaleza del Verbo y su dignidad se hubieran originado de la Santísima Virgen, sino porque tomó de ella el sagrado cuerpo, animado con un alma intelectual a la que El se había unido hipostáticamente; el Verbo se dice haber nacido según la carne» [29].

Nestorio no pudo entender lo que llamamos intercambio de atributos; cómo lo que Cristo hizo en cuanto hombre, v.gr., sufrir y morir, podría atribuirse al Verbo de Dios. Continuó sosteniendo que el título exacto de María era *Christotókos* y no *Theotókos*.

Ha llegado a ser clásica en la teología mariana la explicación de Cirilo del porqué del título *Theotókos* de la Santísima Virgen [30]:

> Por consiguiente, el Verbo era ciertamente Dios, pero se hizo también hombre. Y porque nació según la carne, por razón de su humanidad, es necesario que la que le dio a luz fuera la Madre de Dios. Porque, si Dios no nació de ella, ciertamente no se llamaría Dios al que fue por ella concebido; pero, si las Sagradas Escrituras le llaman a El Dios, entonces Dios hecho hombre nació de ella, porque no podría un hombre llegar a serlo si no es mediante la generación de una mujer. ¿Cómo podría no ser la que le dio a luz Madre de Dios? Que el que nació de ella es verdadero Dios, lo aprendemos en las Sagradas Escrituras.

Nestorio primero, por medio de varias cartas, y más tarde Cirilo, apelaron al papa como juez. Después de un sínodo en Roma (a.430) que condenó la enseñanza de Nestorio, el papa Celestino comisionó a Cirilo a que ejecutara la sen-

[29] *Epistola ad Nestorium:* MG 77,48-49.
[30] *Scholia de Incarnatione Verbi:* MG 75,1400.

tencia de excomunión y deposición contra Nestorio si no se retractaba de sus errores en el término de diez días. Pero, cuando Cirilo dirigió a Nestorio su famosa carta con los doce «anatematismos» [31], la delegación recibió la noticia de que el emperador Teodosio II había ya convocado un concilio general para Pentecostés (7 de junio) del siguiente año (431). Además, parece ser que, en el intervalo, Nestorio había admitido hasta cierto punto el título de *Theotókos*. Y lo que es más, cuando se hicieron públicos en Constantinopla los «anatematismos», se armó cierto revuelo de oposición contra Cirilo.

El concilio de Efeso

Venciendo gran oposición, finalmente, abrió Cirilo el concilio el día 22 de junio y a pesar de que los tan esperados legados papales y el patriarca de Antioquía con sus sufragáneos no habían llegado aún. En la primera sesión se leyó una de las cartas originales de Cirilo a Nestorio (καταφλυαροῦσι) y resultó aprobada por unanimidad. Se declaró depuesto a Nestorio [32].

Según los historiadores contemporáneos, la noche que siguió a este decreto se llenaron las calles de Efeso de multitudes entusiastas que agitaban los pañuelos y gritaban: *Hagia Maria Theotókos*—«Santa María, Madre de Dios»—, exclamación que no ha cesado de sonar en labios católicos.

Mas cuatro días después llegó Juan, patriarca de Antioquía, y, protestando de que el concilio presidido por Cirilo era ilegal, organizó un concilio aparte, favoreciendo a Nestorio y condenando a Cirilo. Sin embargo, con la llegada de los legados papales, se reanudaron las sesiones del concilio, presididas por Cirilo, y se aprobaron las actas de la primera sesión. La doctrina aprobada formalmente por el concilio se contiene en la carta doctrinal de Cirilo que se leyó en la primera sesión, siendo aceptada unánimemente. La carta de los anatematismos, si bien se leyó en la misma sesión, no se propuso a la aprobación del concilio; sin embargo, los anatematismos tienen autoridad doctrinal, como lo demuestra el hecho de que a ellos se aludiera como parte de las decisiones de Efeso y que los

[31] Cf. G. Jouassard, *Marie à travers la patristique*, en *Maria. Études sur la Sainte Vierge*, ed. por H. du Manoir, S. I., vol.1 (Paris 1949) p.125ss.

[32] Son impresionantes las palabras de la deposición: «... Nuestro Señor Jesucristo, ultrajado por las manifestaciones blasfemas de este hombre, ha definido por su santísimo concilio que el mismo Nestorio sea destituido de la dignidad episcopal y separado de todo trato y reunión sacerdotal» (Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio* 4,1294-1295).

alabara grandemente el concilio segundo de Constantinopla [33].

Citaremos parte de la carta doctrinal de Cirilo, que viene muy al caso [34]:

> Pues no decimos que la naturaleza del Verbo se hizo hombre, sufriendo cambio, ni que fue transformada en hombre completo, consistente en cuerpo y alma. Antes bien decimos que, uniendo a su propia persona un cuerpo animado y un alma racional, el Verbo se ha hecho hombre por manera inefable e incomprensible, siendo llamado el Hijo del hombre; no simplemente en el querer y la complacencia, pero tampoco simplemente asumiendo una persona. Y decimos que las naturalezas que se unen en verdadera vida son diferentes: de las dos hay un solo Cristo e Hijo, no como si la diferencia entre las naturalezas se borrara con la unión, sino que la divinidad y la humanidad producen ambas la perfección de nuestro único Señor Cristo e Hijo por su inefable y misteriosa unión... No es que primero un ser humano ordinario naciera de la Santísima Virgen y luego descendiera el Verbo a tal hombre, sino que, en virtud de la unión, El nació según la carne del seno de su Madre y llamando su propio nacimiento a la generación de su propia carne... Así, pues, los Santos Padres de la Iglesia no vacilaron en llamar a la Santísima Virgen *Madre de Dios (Theotókos)*.

Todas las causas célebres han tenido sus famosos gritos de combate, que sirven para atraerse a la masa, incapaz de comprender las sutiles distinciones de teólogos y estadistas. En el siglo IV, los buenos católicos (la mayoría de los cuales no sabía leer ni escribir) podían identificarse unos a otros gritando *homoousios*, que significaba que Cristo es de la misma naturaleza que Dios Padre. En el siglo V, el grito de guerra fue una combinación de sana teología con uno de los más profundos instintos de devoción en la Iglesia: la veneración a María por causa de su divina maternidad.

Después de Efeso, el *Theotókos* se convirtió en himo del corazón cristiano. Resonaron los sermones, se celebraron fiestas y se dedicaron iglesias en honor de *María Theotókos* [35]. Se empezó a conmemorar aun en el santo sacrificio de la misa la memoria de la «gloriosa y siempre Virgen María, Madre de Dios».

Desde el concilio de Efeso, en el año 431, hasta el día de hoy, el *Hagia Maria Theotókos*, «Santa María, Madre de Dios», se ha mantenido como una de las grandes piedras de toque de la ortodoxia cristiana. Lo exige la creencia en la verdadera na-

[33] Dice así el primer anatema: «Si alguno no profesa que el Emmanuel es verdadero Dios y que la santa Virgen es, por lo tanto, Madre de Dios (porque dio a luz en la carne al Verbo de Dios hecho carne), sea anatema» (DB 113). Si bien es probable que la doctrina de *María Theotókos* no fuera objeto de *definición canónica* como tal en el concilio de Efeso, la aprobación oficial de la doctrina contenida en la carta de Cirilo era prácticamente equivalente a una definición (cf. G. Jouassard, a.c., p.131 y 135).

[34] Mansi, o.c., 4,1138; cf. DB 111a.

[35] Cf. M. J. Healey, a.c., p.60-61.

turaleza humana de Cristo; de otro modo, María no sería verdadera Madre. Es una concesión de la divinidad del Hijo de María, pues María, de otro modo, no sería verdadera Madre de Dios. Es una declaración de la creencia en la unión hipostática de las dos naturalezas distintas, subsistentes en la divina persona del Verbo de Dios; de otro modo, no sería Hijo de Dios e Hijo de María a la vez. De modo semejante proclama que la unión hipostática tuvo lugar en el primer instante en que María concibió a su Hijo; de otro modo, la Madre de Cristo hombre no sería verdadera Madre de Dios.

El protestantismo

Durante más de mil años después de Efeso, todo el mundo cristiano (exceptuando algún que otro intermitente resurgir de un gnosticismo ya condenado) saludó a María por Madre de Dios. Los protestantes, que a menudo parecen ofenderse por el honor que los católicos tributan a María, tal vez se sorprendieran al leer el siguiente tributo a la Madre de Dios, compuesto por Martín Lutero después de su total separación de la Iglesia católica [36]:

> La gran verdad no es otra sino que llegó a ser Madre de Dios, en cuyo proceso tantos y tan grandes dones se han derramado sobre ella que no hay nadie capaz de comprenderlos. De donde se sigue todo el honor, toda la bienaventuranza, del hecho de que en toda la raza humana sólo una persona es superior a las demás, una que no tiene igual. Por eso su dignidad se resume en una frase, cuando la llamamos Madre de Dios; nadie puede decir cosas mayores de ella, aunque tuviera tantas lenguas como hojas y briznas de hierba existen, como estrellas en el cielo y como arenas en las playas. Debiera meditarse en el corazón lo que esto significa: ser Madre de Dios.

Sin embargo, Lutero no llevaba mucho tiempo separado de la Iglesia (1522) cuando empezó a cambiar su actitud hacia la Madre de Dios. Objetaba a que se la honrara de manera especial, porque esto era en detrimento de Cristo, nuestro Salvador. Lutero sigue llamando a María Madre de Dios, porque «no podemos ser todos madres de Dios; aparte de eso, está en el mismo plano que nosotros» [37].

El primero de los escritos luteranos confesionales, la *Confesión de Augsburgo* (1530), profesa claramente la enseñanza de Efeso: «El Verbo, es decir, el Hijo de Dios, asumió la naturaleza humana en el seno de la Virgen María, resultando que

[36] Martin Luther, *Die Erklärung des «Magnificat»* (*Luthers Werke* [ed. Weimar] 7,546). Cf. Paul Palmer, S. I., *Mary in Protestant Thought*: Theological Studies 15 (diciembre 1954) 519-540, esp. 523-531.

[37] *Luthers Werke*, ed. Weimar, vol.10 p.3.ª p.316.

hay dos naturalezas, la humana y la divina, inseparablemente unidas en la unidad de una persona, un Cristo, verdadero Dios y verdadero hombre, nacido de la Virgen María...» [38].

Aun en la *Fórmula de concordia* (1579), el último de los escritos confesionales luteranos, la doctrina de la maternidad divina se expresa con exactitud: «Por razón de la unión hipostática y de la comunión de naturalezas, la Virgen María, dignísima de toda alabanza, dio a luz no sólo al hombre, sino al hombre que es verdadero Hijo de Dios Altísimo... De aquí que ella es la verdadera *Theotókos*, Madre de Dios, y, sin embargo, permanece virgen» [39].

Pero Lutero había señalado el camino a los protestantes cuando atacó la oración católica: «Dios te salve, Reina y Madre», que él consideraba una blasfemia. «Tus plegarias, ¡oh cristiano!—dice—, me son a mí tan caras como las suyas. Y ¿por qué? Porque si crees que Cristo vive en ti tanto como en ella, puedes tú ayudarme tanto como ella». Más adelante Lutero limitaba la comunión de los santos a la Iglesia militante, como consecuencia de su completa negación de todo poder intercesor por parte de los santos del cielo.

En el curso de la historia del protestantismo se repitió la lección del nestorianismo: todo lo que va en menoscabo de la Madre, inevitablemente conduce a la negación de la verdad acerca del Hijo. «El Cristo y Satanás están de acuerdo en esto —escribió el cardenal Newman—: que el Hijo y la Madre marcharon juntos; y la experiencia de tres siglos ha confirmado su testimonio, porque los católicos, que han honrado a la Madre, todavía adoran al Hijo, mientras que los protestantes, que ahora han cesado de confesar al Hijo, empezaron entonces menospreciando a la Madre» [40].

Desde los tiempos de Newman, el protestantismo ha recorrido un laborioso camino, pasando por las fases del sentimentalismo, racionalismo y liberalismo. En algunos sectores existe hoy, sin embargo, la tendencia a una vuelta a la Iglesia de los cuatros primeros siglos. Mas aún: entre los «neoortodoxos» no encontramos una afirmación sincera de la divina maternidad de María. Paul Tillich, por ejemplo, en su tratado acerca de Cristo, afirma que así como un partidario del nestorianismo no puede considerar a María como Madre de Dios, así tampoco puede considerarla Madre de Cristo.

[38] *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche* ed.2.ª (Gottingen 1952) p.54.

[39] Ibid. p.1024.

[40] *The glories of Mary for the sake of her Son*, reimpreso recientemente en *The New Eve* (Westminster, Md., 1952) p.71.

Se impone un estudio de este teólogo para comprender qué es lo que él piensa cuando dice que María es solamente Madre de Jesús Nazareno y quién es este Jesús que es sacrificado al Jesús Cristo. En la opinión de Tillich, María no significaba nada en el protestantismo [41].

Emil Bruner, importante teólogo «neoortodoxo», que considera la fe no como aceptación de la verdad revelada o de la autoridad de Dios, sino como un «encuentro con la vida de Cristo», piensa que en ninguna cosa es más inútil la especulación que en el hecho de que el Hijo de Dios se hizo hombre [42].

En su concepto, quizá María es la Madre de Dios, pero nunca le ha dado este nombre.

Karl Barth, a quien algunos protestantes acusan de «Cristo-catolicismo», habla, sin vacilaciones, de una defensa del «dogma del nacimiento virginal y de «la encarnación del Hijo de Dios», pero nunca habla de María Madre de Dios.

¿Mantendrá en lo sucesivo esta actitud lógica y afirmará la maternidad divina?

La frase *Madre de Dios* continúa asustando a la mayor parte de los protestantes. Una encuesta reciente sobre la presente posición del protestantismo, en los Estados Unidos, acerca de la divina maternidad de María, nos da idea de la variedad de opiniones [43].

De un centenar de contestaciones a un cuestionario enviado a los ministros, profesores y teólogos protestantes, sólo veintidós declaran que creen en la maternidad divina de María. Casi la mitad de éstos son episcopalianos. Quince no dan una respuesta clara. Sesenta y tres niegan este privilegio.

Indudablemente una de las primeras objeciones al título *Madre de Dios* brota de la falta de convicción de la divinidad de Cristo. Al enfrentarse con la pregunta de si Cristo es Dios, exactamente de igual modo que el Padre es Dios, la mayoría de los protestantes actuales de los Estados Unidos se evadirían o al menos vacilarían, si no es que daban una contestación francamente negativa. Sus ideas sobre esta materia se acercan mucho al nestorianismo.

Otras dificultades protestantes radican en la negación o al menos en la incomprensión de la naturaleza y oficio de la Tradición y de la evolución del dogma en la Iglesia. Para los fundamentalistas, la Escritura es la única regla de fe. Si no encuentran

[41] Cf. *Systematic Theology* (Chicago 1951) vol.1 p.128.

[42] *The Christian Doctrine of Creation and Redemption, Dogmatics* (tr. por Olive Wyon, Philadelphia 1952) vol.2 p.363.

[43] Kenneth F. Dougherty, S. A., *Contemporary American Protestant Attitudes toward the Divine Maternity:* Marian Studies 6 (1955) 137-163.

una verdad explícitamente contenida en las Escrituras, se mantienen, cuando menos, escépticos acerca de ella. Como dice un escritor protestante, «él (el protestante) no puede menos de sorprenderse ante la considerable desproporción que existe entre la actitud de los escritores bíblicos respecto a la Virgen y la veneración, equivalente a veces a una adoración, que se le tributa...» [44].

Existe entre los protestantes actuales el error, muy difundido, de que la mariología católica diviniza a María; algunos escritores, que tendrían motivos para estar más instruidos, siguen empleando el término de «mariolatría». Todavía el 25 de mayo de 1955 encontramos que novecientos seis comisionados seglares y clericales de la iglesia presbiteriana de los Estados Unidos, reunidos en una asamblea en Los Angeles, aprobaban unánimemente la siguiente declaración [45]:

> En la figura de la Virgen, la Iglesia de Roma ha creado un ser femenino semidivino que se constituye virtualmente en Cabeza de la Iglesia, en esperanza de todos los abatidos y en soberana legisladora de cuanto ocurre en la historia. La devoción a María actualmente iguala o incluso excluye la devoción al mismo Cristo.

Aun cuando el rechazar la tradición corra pareja, casi invariablemente, con el oponerse a la veneración prestada a la Madre de Dios, se vislumbra una nueva tendencia en la obra del teólogo protestante Max Thurian, perteneciente a la iglesia reformada de Francia. Si bien critica los especiales privilegios de «la Madre del Señor» tal como los proclama la Tradición eclesiástica, Thurian se declara decididamente en favor de introducir a María en la piedad y culto protestante. Pide a sus correligionarios que depongan sus temores sobre la Bienaventurada Virgen María, y les reprocha por no cumplir la profecía de María: «He aquí que de aquí en adelante todas las naciones me llamarán bienaventurada». Si los protestantes siguieran la insinuación de Thurian, la mariología católica dejaría de ser el problema más acuciante del pensamiento ecuménico [46].

Esperamos que el Espíritu del ecumenismo (el Espíritu Santo) reconducirá, por fin, al mundo protestante a las enseñanzas de Efeso, que han sido recapituladas en un memorable

[44] *Ways of Worship. A Report of a Theological Commission of Faith and Order* (Londres 1951) p.289-291.

[45] Del texto impreso en el programa de la asamblea.

[46] P. Palmer, S. I., *Mary in Protestant Thought:* Theological Studies 15 (1954) p.540.

pasaje de Pío XI en su encíclica conmemorativa del decimoquinto centenario de dicho concilio [47]:

> ... El que fue concebido en el seno de la Virgen por obra del Espíritu Santo, el que nació y fue colocado en un pesebre, que se llamó a sí mismo el Hijo del hombre y sufrió y murió clavado en la cruz, es la misma persona idéntica que de manera maravillosa y solemne fue llamado «mi Hijo amado», el que con potestad divina perdona el pecado, y el que por su propio poder restablece la salud de los enfermos y devuelve los muertos a la vida.
>
> Todo esto demuestra claramente que en Cristo hay dos naturalezas, de las cuales proceden acciones divinas y humanas. También demuestra no menos claramente que Cristo es uno, Dios y hombre al mismo tiempo, mediante la unidad de la persona divina, en virtud de la cual es llamado el Dios-Hombre *(Theanthropos)*»...
>
> De este principio de la doctrina católica... se sigue necesariamente el dogma de la maternidad divina que predicamos de la Santísima Virgen María... Si el Hijo de la Santísima Virgen María es Dios, la que lo llevó en su seno, con todo derecho debe llamarse Madre de Dios. Si en Jesucristo hay sólo una persona y ésta es divina, sin duda alguna María es no sólo Madre de Cristo, sino que debe ser llamada Madre de Dios, *Theotókos*. La mujer a quien Isabel, su parienta, saludó «Madre del Señor», de quien el mártir Ignacio dijo que había dado a luz a Dios, de la cual dice Tertuliano que Dios nació, todos podemos venerarla como la benigna Madre de Dios, a quien la eterna divinidad favoreció con plenitud de gracia y honró con tan grande dignidad.

Por qué quiso Dios tener una madre

Al tratar de cualquier verdad teológica, el teólogo no debe solamente establecer el hecho de que la proposición sea verdadera y esté de algún modo contenida en las fuentes de la revelación divina, sino que debe también tratar de encontrar las razones divinas por las que la proposición es verdadera, de modo que la verdad revelada por Dios pueda ser asimilada por el entendimiento humano actuando a la luz de la fe: *fides quaerit intellectum*. ¿Cuáles serán, pues, las razones de Dios para querer una madre humana? La mejor manera de abordar esta cuestión es examinar el plan de Dios para la redención de la humanidad. A fin de restaurar su creación, arruinada por el pecado del hombre, Dios acudió a la infinidad de su amor y a la omnipotencia de su divino arte. A diferencia del artista humano, que sólo puede representar imperfectamente su idea en la materia, el Padre de cielos y tierra pudo plasmar su propia idea viva, su Verbo eterno, en los materiales de su creación misma, para remodelarla a su propia imagen con belleza infinitamente mayor. Al asumir la carne humana, el Verbo eterno resumió en sí toda la jerarquía de la realidad—ma-

[47] *Lux veritatis*: AAS 23 (1931) 506-507.511-513.

teria y espíritu, cuerpo y alma, lo humano y lo divino, creatura y creador—a fin de devolver al mundo la armonía en la imagen de Dios. El misterio del Verbo hecho carne se constituyó en la suprema comunicación de la sabiduría y del amor de Dios a un mundo desintegrado y descubrió al hombre los horizontes de la bondad y belleza de toda la creación, reconstruida según la eterna imagen de Dios.

La carne asumida por el Verbo para la redención de la humanidad no fue inmediatamente creada de la nada, sino tomada de la descendencia de Adán, en cuya carne el pecado y la muerte entraron en el mundo. Porque el amor había decretado que la misma carne que, mediante el pecado, había quedado sujeta a la corrupción y a la muerte, fuera el instrumento de su propia redención y resurrección. El respeto de Dios hacia la criatura, hechura de sí mismo, decidió que la naturaleza caída fuera de nuevo elevada por Dios por la misma naturaleza, de modo que la victoria sobre el mundo, la carne y el demonio, fuera victoria de la raza humana [48].

La justicia infinita había decretado que ninguna otra carne, más que la perteneciente a la única familia humana, fuera formada para el Verbo de Dios Redentor, porque ninguna otra carne había pecado ni sería ofrecida otra carne en holocausto de sacrificio [49], puesto que ninguna otra carne debía ser salva [50]. En esta economía del amor divino era necesario que la Imagen redentora del Padre fuera de la misma familia que los que perecieron en la carne; el Hijo de Dios debía constituirse en hijo de Adán; el propio Hijo de Dios debía nacer de una Madre humana.

El proceso de restauración en el plan divino había de ser una exacta contrapartida del proceso de la caída. Una acción que corriera paralela y correspondiera, a la inversa, a la acción de la caída; algo así como el desatar de un nudo [51]:

Una virgen había cooperado a la ruina de los hombres escuchando a un ángel, desobedeciendo a Dios; de semejante manera, una virgen debía cooperar a la redención del hombre

[48] Cf. Santo Tomás de Aquino, *Summa Theol.* 3 q.4 a.6.

[49] Véase San Ambrosio, *De incarnationis Dominicae sacramento liber unus* 6,51: ML 16,832: «El (Cristo) recibió de nosotros lo que por nosotros ofreció, para que pudiera redimirnos con lo que era nuestro y conferirnos lo que no era nuestro, sacándolo de su propia riqueza».

[50] Cf. San Ireneo, *Adversus haereses* 3,21,10: MG 7,955: «... ¿Por qué entonces no tomó Dios de nuevo polvo (para formar su cuerpo, como fue el caso con el primer Adán) en vez de llevar a cabo su encarnación en María? Fue así para que no se hiciera otra carne, ni otra carne fuera salva, sino la misma carne (que había pecado en Adán) debía ser recapitulada (en El) y preservada la analogía».

[51] Este aspecto del plan divino lo desarrolló ya San Ireneo hasta un grado asombroso. Véase el resumen del P. Burghardt de la teología de la «recapitulación», como se llama en la patrística occidental, en las p.111-114 de este volumen.

creyendo a un ángel por obediencia a Dios [52]. Así como la ruina causada por Adán no se hubiera extendido a su descendencia si no es por la maternidad de Eva, así la salvación, en cuanto decretada por el Padre, sólo se aplicaría a la raza mediante la maternidad de la nueva Eva.

Estas son unas pocas de las razones divinas para que Dios quisiera tener una Madre humana. Nos permiten atisbar las riquezas de la omnipotencia, la sabiduría, la justicia y el misericordioso amor de Dios, que entraron en la economía de la salvación, que requerían que Dios tuviera una madre. Se hace en todo semejante a nosotros, excepto en el pecado, hasta el punto de tener una madre propia a quien amar; por nuestra parte, podemos acercarnos a El más confiadamente al conocerle niño en los brazos de su Madre. Puede amarnos, y de hecho nos ama con un amor natural, por decirlo así, hacia sus hermanos humanos [53]. Puede darnos ejemplo de obediencia a su Madre, de humildad y sujeción a la autoridad paterna, de vida divina en una familia humana. ¿Qué mayor prueba pudo dar de que tenía un verdadero cuerpo humano? Y ¿qué mayor garantía podía ofrecer a los hombres para respetar al género femenino que ver a una mujer elevada a la mayor dignidad que la sabiduría omnipotente de Dios pudiera conceder a una persona humana?

II. LA ESENCIA DE LA MATERNIDAD DIVINA

Hasta ahora no hemos hecho más que introducirnos en el estudio de la maternidad divina. Hemos visto que tanto la Escritura (al menos implícitamente) como la Tradición enseñan que María es verdadera Madre de Dios, y que esta doctrina ha sido objeto de la infalible autoridad docente de la Iglesia durante más de mil quinientos años. Pero, si queremos entender mejor por qué la maternidad divina es la mayor dignidad que se puede conferir a una persona creada, por qué es el mayor de los privilegios de María y la razón de todos ellos [54], será necesario sondear con más profundidad la naturaleza de la maternidad divina a fin de determinar su esencia misma.

Y nos encontramos aquí en el corazón mismo de la mariología, pues, como se vio en un capítulo anterior, la maternidad

[52] Cf. TERTULIANO, *De carne Christi* 17: ML 2,728; también IRENEO, *Adversus haereses* 5,19,1: MG 7,1175-1176; 3,21,10: MG 7,954-955.

[53] Cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO, o.c., 2-2 q.26 a.8. Véase también MÁXIMO TAURINENSE, *Serm.* 29: ML 57,594: «... in Christo enim caro nostra nos diligit».

[54] Cf. Pío XI, *Lux veritatis:* AAS 23 (1931) 513.

divina es el principio básico de la mariología. Si un principio se ha de usar con la precisión que la ciencia exige, su contenido esencial debe determinarse claramente. Pero, aunque parezca mentira, no todos los teólogos concuerdan en lo que constituye la esencia de la maternidad divina. Según opinión común, la maternidad divina consiste esencialmente en la relación que une a María con el Verbo divino encarnado, porque lo concibió como hijo. Esta relación es una relación verdadera, que tiene a María por sujeto real, la persona divina de Jesús como término real, y el acto de María, al engendrarle, como verdadero fundamento; como es evidente, el sujeto (María) y el término (el Hijo de Dios encarnado) son verdaderamente distintos. Ningún otro elemento se necesita para constituir una relación real. Además, esta relación es intrínsecamente sobrenatural, porque tener a la persona divina por término de la generación humana está completamente fuera del alcance de las capacidades de la humana naturaleza.

Lo que debe notarse en la opinión común es que el fundamento real de la relación de María con su Hijo se coloca en su acción de engendrar al Hijo de Dios [55]. Pues, mientras que *todos* los teólogos coinciden en que la divina maternidad consiste esencialmente en una relación verdadera sobrenatural entre la Madre y el Hijo, no todos están de acuerdo en que el verdadero fundamento de esta relación sea dicho acto generador.

La relación madre-hijo, en la cual consiste la maternidad, el estado de ser madre, podríamos llamarla: 1) *maternidad actual* o *en acto*. Debe distinguirse de 2) *la maternidad en potencia*, que comprende todos aquellos elementos que pertenecen a la maternidad por vía de preparación remota o próxima para ella; 3) *maternidad «in fieri»* (a veces llamado aspecto físico de la maternidad): el acto de la concepción, en virtud del cual la mujer viene a ser realmente madre; 4) las operaciones o funciones que pertenecen a la maternidad actual, tales como dar a luz al hijo, cuidarlo hasta que llega a la edad adulta, amarlo como hijo.

En la maternidad puramente humana no puede haber problema de relación real entre la madre y el hijo antes que el hijo venga a la existencia en el término de la concepción, porque no puede existir verdadera relación antes que el hijo exista en su término. Pero en la maternidad divina, que entraña la concepción de una persona pre-existente, surge la cuestión

[55] Véase, entre los teólogos modernos, especialmente J. M. Bover, S. I., *La gracia*...

de sí no puede la relación materno-filial preceder a la concepción. Porque, si la maternidad actual es un lazo de unión entre la persona de la madre y la del hijo, tal relación podía existir entre María y su Hijo en el acto mismo de la concepción, que es, por naturaleza, anterior a la constitución del Hijo en hombre. Esta relación pudo existir incluso desde el primer instante de la vida de María, puesto que ella estaba unida a su Hijo aun desde aquel momento, en virtud de su predestinación para ser físicamente Madre de Dios.

Sorprende descubrir el número de teólogos que han enseñado que María fue, en cierto modo, constituida Madre de Dios por una perfección que se le infundió y que precedió, en naturaleza y aun en tiempo, a su constitución en hombre. Para citar sólo unos pocos de los más significativos, encontramos entre los que han enseñado doctrinas de este tipo a los PP. Silvestre de Saavedra, O. de M. [56], y M. J. Scheeben [57], y, en años más recientes y aún con más energía, los PP. J. M. Alonso, C. M. F. [58], y J. M. Delgado Varela, O. de M. [59]. Sus enseñanzas reflejan el pensamiento de San Pedro Crisólogo: «... Pues ¿no era madre antes de la concepción del Hijo aquella que fue virgen después de su nacimiento? O ¿cuándo no fue madre la que concibió al Autor del mundo?» [60].

1. Saavedra.—El problema de determinar más exactamente la esencia de la maternidad divina ha tomado incremento en discusiones más recientes sobre dicha maternidad, como principio *formal* de la santidad de María. A este respecto, muchos teólogos españoles han vuelto a estudiar la obra de Silvestre de Saavedra, O. de M., obra que llevaba dos siglos empolvándose en las bibliotecas.

Según Saavedra, el elemento más básico, la gracia fundamental de la maternidad divina es una forma corpórea infundida en la potencia generadora de la Virgen María, poniéndola en acto primero para la generación del Dios-Hombre. Con

[56] Silvestre de Saavedra, O. de M., *Sacra Deipara, seu de eminentissima dignitate Dei genetricis immaculatissimae* (Lugduni 1655).

[57] M. J. Scheeben, *Handbuch der katholischen Dogmatik* vol.3 (Freiburg im Br. 1882), esp. n.1588-1609.

[58] J. M. Alonso, C. M. F., *Hacia una Mariología trinitaria: dos escuelas:* Estudios Marianos 10 (1950) 141-191; 12 (1952) 237-267. Véase también el artículo *Naturaleza y fundamento de la gracia de la Virgen:* Estudios Marianos 5 (1946) 11-110.

[59] J. M. Delgado Varela, O. de M., *Maternidad formalmente santificante (origen y desenvolvimiento de la controversia):* Estudios Marianos 8 (1949) 133-184. Cf. también por el mismo autor: *En torno al sistema mariológico de Saavedra (actos «ad extra») y sobrenaturaleza de la divina maternidad:* Estudios 3 (1947) 25-38; *Silvestre de Saavedra y su concepto de maternidad divina:* Estudios Marianos 4 (1945) 521-558.

[60] *Serm.* 146: ML 52,592.

una más plena actuación de esta misma gracia, María concibió a su Hijo, dando así origen a su relación materno-filial [61].

Parecería, por lo tanto, que la relación de maternidad, según Saavedra, se funda no precisamente en su acto generador, sino en la forma corpórea subsistente e infundida en su potencia generadora. Sin embargo, lo que ha interesado más especialmente a los teólogos modernos en Saavedra es su doctrina de que la divina maternidad es una participación *formal* de la fecundidad del Padre Eterno.

2. SCHEEBEN.—Mientras Saavedra consideraba en la maternidad divina especialmente su aspecto de asimilar la Virgen Madre al Eterno Padre a través de una participación formal en su fecundidad, M. J. Scheeben, el mayor teólogo del siglo XIX, consideró la maternidad divina como una relación de unión con el Verbo de Dios, unión que es el término análogo primario de la unión hipostática [62]. Scheeben describe la maternidad divina como una señal sobrenatural distintiva de la persona de María; es más que un privilegio u oficio encomendado a ella por Dios. Entraña el más alto servicio que una mera criatura puede ofrecer a Dios, ya que, en su maternidad, María coopera al nacimiento del Hijo más perfecto que pueda nacer y toca los límites mismos de la divinidad. En unión con el Padre Eterno concibe ella al Hijo en su seno. El Hijo hace a María perfecto don de sí mismo entregándose a ella, revistiéndose de su carne en su seno.

La donación mutua de las personas del *Verbo* y *María*, el consentimiento mutuo, puede describirse sólo como un matrimonio divino. María posee al Verbo que se entrega a ella como Hijo, y «forma con ella una unidad orgánica», en la que María es su más estrecha asociada y auxiliadora en la comunidad de vida más íntima y permanente [63].

María es la Esposa y la Madre de Dios: Esposa porque es Madre, y Madre porque es Esposa. Estos dos aspectos están indisolublemente asociados en María; no puede adecuadamente concebirse un elemento sin el otro. Estos dos elementos, considerados conjuntamente, constituyen lo que Scheeben llama la señal distintiva de María [64].

[61] Cf. DELGADO VARELA, *Maternidad formalmente santificante...*: Estudios Marianos 8 (1949) 137 n.16 p.155-159.

[62] M. J. SCHEEBEN, o.c., n.1589-1590.

[63] Ibid. n.1588.

[64] Ibid. n.1597. Cf. CHARLES FECKES, *The Mystery of the Divine Motherhood* New York 1941) p.65-66; ID., *M. J. Scheeben, théologien de la mariologie moderne*, en *Marie. Etudes sur la Sainte Vierge*, ed. H. DU MANOIR, S. I., vol.3 (París 1954) p.555-571; E. DRUWÉ, S. I., *Position et structure du Traité Marial*: Bulletin de la Société Française d'Etudes Mariales 2 (1936) esp. p.26-27 (65); M. J. SCHEEBEN, o.c., n.1590.

La dignidad de María como Esposa, destinada específicamente a realizar y completar su maternidad, es una unión personal espiritual con el Verbo. Esta unión esponsalicia se describe en términos de un matrimonio «sacramental» *(matrimonium ratum)* entre María y el Verbo, una consagración y unión verdadera y objetiva por la cual el Verbo queda constituido, por derecho, en su Hijo. Estos divinos esponsales no son simplemente una preparación o una puesta en perspectiva de la maternidad divina actual, sino que se la confieren *virtual* y *radicalmente*. De esta manera, la maternidad divina es poseída por María desde el primer momento de su existencia [65].

El divino desposorio de María, sin embargo, alcanza su perfecta realización sólo con la infusión del Verbo en sus entrañas para hacerla actualmente su Madre. Esta unión con el Verbo, descrita como matrimonio «consumado» *(matrimonium consummatum)*, es la imagen más perfecta de la unión hipostática [66]. Sin embargo, la unión espiritual, que se intensifica cuando el Verbo toma carne en su cuerpo, es formal con respecto a la unión corporal; porque, en sus aspectos meramente fisiológicos, la maternidad divina no revela el fundamento más adecuado de la divina maternidad de María [67].

La perfección formal por la cual la maternidad esponsalicia de María está constituida, no es simplemente un accidente o una relación moral; es, en cierto sentido, una «señal hipostática, sustancial o esencial, distintiva de la persona de María, debida a su unión espiritual con el Verbo, que habitaba en ella y con el que ella formaba un todo orgánico. Se determina por esta unión la dignidad total, la perfección y aun la individualidad sustancial de María [68].

Así, pues, la maternidad divina es sustancial en contenido, modo y tiempo. Fundamentalmente, consiste en la infusión de la divina sustancia de su Hijo. Su divina persona se une a ella de manera sustancial; se integra en ella como el fruto con su raíz, y mora en ella corporalmente. María es adornada de esta gracia sustancial desde el principio de su existencia, y esto la hace, desde siempre, la Esposa de la persona del Verbo, de manera que las relaciones con esta persona condicionan y determinan todo su ser, elevándolo al orden hipostático [69].

La maternidad de María, pues, consiste formalmente en

[65] M. J. Scheeben, *o.c.*, n.1590.
[66] Ibid. n.1589.
[67] Ibid. n.1609.
[68] Ibid. n.1602 y 1591.
[69] Ibid. n.1603. La idea de Scheeben de la unión esponsalicia entre María y el Verbo no tiene fundamento escriturístico ni de tradición. Así, pues, es muy difícil aceptar su análisis de la divina maternidad y verla como él: esencialmente maternidad esponsalicia.

una unión totalmente inigualable con la gracia increada; una unión nupcial, espiritual, de María con su Hijo. El fundamento adecuado de la relación Madre-Hijo de María con el Verbo es una gracia que se le dio desde el primer instante de su creación.

Según Saavedra y Scheeben, aunque la plena realización de la maternidad divina es la relación materno-filial de María con el Verbo, la raíz y la perfección de esta relación se encuentran en una gracia infundida en el cuerpo de María (Saavedra) o en el alma (Scheeben), antecedente en naturaleza (Saavedra) o también en el tiempo (Scheeben) al acto en el que María engendra a su Hijo. Mientras que Saavedra considera esta relación primariamente asimiladora de María al Eterno Padre como principio generador del Unigénito de Dios, Scheeben interpreta dicha relación como primariamente asimiladora al Hijo en la unión más estrecha posible entre una persona creada y una divina.

3. M. J. Nicolás, O. P.—La presentación más acertada que se ha hecho en este siglo del concepto de la maternidad divina, es la que nos da el P. M. J. Nicolás, O. P. [70]. Descubre el engaño que hay en considerar que la maternidad de María consiste primariamente en una *relación de unión* con el Verbo encarnado, ya que es más bien una relación de origen, o incluso de oposición, como veremos. Además, nos ofrece una manera nueva de explicar el fundamento de la relación materno-filial en María.

Según el P. Nicolás, María es madre porque concibió a un hombre, y vino, por tanto, a ser principio original de la carne humana en una persona distinta de ella. Es Madre de Dios, porque concibió al Hijo de Dios, al cual no dio ella el ser, sino que le atrajo a sí misma, vistiéndole de carne en su seno. El P. Nicolás distingue entre concepto esencial e integral en la maternidad divina. Esencialmente, la maternidad divina consiste en la «asunción de su humana maternidad por el Hijo de Dios». La «acción asuntiva», por la cual la naturaleza humana de Cristo se hace subsistir en el Verbo, constituye al mismo tiempo a María formal y físicamente en Madre de Dios. Dicha «acción asuntiva» es enteramente incomunicable y no eleva la actividad generativa de María en su eficacia intrínseca, sino sólo en su término [71].

La realidad sobrenatural concedida a María por la «asun-

[70] M. J. Nicolas, O. P., *Le concept intégral de maternité divine:* Revue Thomiste 42 (1937) 58-93.230-272.

[71] Ibid. p.64-66.

ción» de su maternidad humana es el fundamento de una relación cuyo término está separado esencialmente de la persona de María. Esta relación no es una relación de unión, sino de origen y aun de oposición [72]. Porque la persona que es término de un acto generador, está separada de la persona que lo concibe desde el primer instante en que aparece la nueva naturaleza humana como ser personal. El efecto propio del acto generativo es *precisamente* la separación, ya que termina en la persona solamente cuando le ha dado existencia separada en una determinada naturaleza. Por lo tanto, María no está «sustancialmente» unida al Verbo divino. En el mismo instante en que se realiza la unión hipostática, la carne sustancialmente santificada ya no es la carne de María, aun cuando proceda de ella inmediatamente y conserve el impulso *(élan)* original. Sin embargo, las dos sustancias están unidas de la manera más estrecha e íntima posible [73].

Así, la divina maternidad, considerada en su esencia, no es una unión al Verbo encarnado, antes bien es una relación de origen fundada en una realidad sobrenatural, situada a medio camino entre dos órdenes de unión con Dios, concretamente la unión hipostática y la unión accidental intencional que se realiza mediante la gracia santificante. En su esencia misma, la maternidad divina está orientada hacia la unión hipostática.

Sin embargo, la maternidad divina puede llamarse unión con el Verbo, en cuanto que es una especie de posesión, gracias al derecho físico a la unión con el Verbo, en conocimiento y amor. Este derecho es esencial a una madre cuyo hijo es Dios. La realidad física sobrenatural, fundamento de la relación materno-filial, exige la unión de María con su Hijo, pero no realiza formalmente esa unión [74]. Es decir, que, según el P. Nicolás, la maternidad divina es esencialmente una relación original de madre a Hijo divino, de inmediata consanguinidad. Su fundamento no es el acto generativo de María, sino la imborrable modificación sobrenatural que se sigue en María de la generación de una persona divina. Mientras que María no podría ser Madre de Dios sino gracias a su actividad generadora, sólo como consecuencia de esta actividad, al llegar a su término en una persona divina, puede poseer María la realidad sobrenatural permanente, fundamento de su verdadera relación materna con respecto a su divino Hijo. Mientras que Saavedra y Scheeben conciben el fundamento de la

[72] Ibid. p.241.
[73] Ibid. p.242.
[74] Ibid. p.243.

relación materno-filial como antecedente al acto de la generación, al menos por naturaleza, Nicolás entiende este fundamento como subsiguiente al acto generativo.

Hemos considerado aquí unos pocos de los ensayos más importantes, por parte de los teólogos, para determinar con más exactitud la esencia de la maternidad divina. Todos convienen en que la maternidad divina consiste, en cierto modo, en la relación de María con su Hijo, y que necesariamente entraña, de una manera o de otra, su generación del Dios-Hombre. Pero al analizar la idea dan diferentes explicaciones respecto a la perfección o actividad precisa dentro de María que pueda ser, en un sentido adecuado, la base o fundamento de la relación llamada maternidad divina. Nos enfrentamos aquí con el problema más profundo de la mariología.

¿Es el acto mismo de la generación del Dios-Hombre el fundamento adecuado de la maternidad divina de María; o lo es la gracia misma, que eleva y a la vez actúa la potestad generadora de María en la verdadera concepción del Dios-Hombre; o es alguna modificación de la sustancia de María en el primer instante de su existencia, una gracia que determina radicalmente su carácter de Madre, uniéndola espiritualmente al Verbo en una especie de unión vital que realice su plenitud de expresión al infundirse el Verbo en su cuerpo; o es, finalmente, una realidad sobrenatural que posee María como consecuencia de su acto generador del Dios-Hombre?

Ante todo, parece claro que la perfección (cualquiera que sea) en la cual se funda la relación de maternidad, debe estar presente en María, porque la maternidad es algo que permanece, María es todavía hoy verdadera Madre de Dios. Una relación se dice que es real solamente si tiene un sujeto real, un término real y una base real. En esto todos estamos de acuerdo. Pero real significa, al menos en este contexto, tener existencia actual, existir actualmente. En verdad que el término «real» significa existencia en la actualidad cuando se aplica al sujeto o al término de una relación real. ¿Por qué, pues, cambiar su significado, cuando en la misma definición se aplica al fundamento? De donde se sigue que una relación sin ningún fundamento existente no es una relación verdadera, real [75].

[75] Encontramos entre los mejores estudios modernos de la naturaleza de la relación los de JUAN B. MANYÁ, *Metafísica de la relación «in divinis»*: Revista Española de Teología 5 (1945) 249-284, y A. KREMPEL, *La doctrine de la relation chez Saint Thomas* (París 1952). Parece necesario comentar la afirmación de que el fundamento de una relación real debe existir *actualmente* si aquélla es propiamente tal. El fundamento es lo que inmediatamente *determina* la clase de relación (a la manera de causa formal) y le da su perfección específica. De ahí que una relación sin fundamento *existente* no sería relación verdadera. Ayuda para ilus-

No sorprenderá, pues, encontrar entre los teólogos modernos una tendencia a atribuir a María alguna perfección durable que fundamente su maternidad de manera permanente y por razón de la cual ella *es* y *siempre será* Madre de Dios.

Colocar esta perfección en María como antecedente a su concepción del Dios-Hombre y afirmar que es la raíz y fuente tanto de su concepción como de su relación de maternidad, no parece que sea la solución al problema. Porque María puede llamarse Madre de Dios actual sólo al terminar su acto generativo y cuando el Verbo de Dios es constituido en hijo suyo; antes de esto El no era hijo suyo, con independencia de cualquier otra relación que ella tuviera con el Verbo.

Ni siquiera el hecho de que María estuviera predestinada para Madre de Dios desde toda la eternidad confiere a María nada por lo que pueda llamársele verdadera Madre de Dios antes de concebir al Dios-Hombre. La predestinación, como nos recuerda Santo Tomás, no es algo que existe en el predestinado, sino en aquel que predestina [76]. Ni puede su concepción, precisamente como acción *futura*, servir de fundamento a ninguna verdadera relación de María, porque lo que es futuro *no puede ser real* [77]. María fue preparada desde todos los siglos para la dignidad de la maternidad divina por su Inmaculada Concepción, pero de ningún modo esta preparación le confiere la maternidad actual, sino que tan sólo la preparó, haciéndola preceder de la recepción de la gracia santificante, que nos hace hijos de Dios.

Si ciertamente esta relación de maternidad es de madre a Hijo, el Verbo no podría llamarse en realidad Hijo de María, ni María podría llamarse, con propiedad, su Madre, aunque ella le hubiese concebido. Decir que la perfección que fundamenta la relación de María con su Hijo es antecedente a la concepción del Verbo, es como si dijéramos que éste no es el verdadero fundamento de la maternidad divina.

Según Scheeben, es necesario distinguir las nupcias, unión espiritual de María con el Verbo a causa de su unión maternal, pensando que este aspecto de la maternidad divina está indisolublemente unido a este otro. Otras muchas dificultades hay al poner como fundamento de la divina maternidad la

trar este punto considerar, por ejemplo, una relación de semejanza: si el fundamento de la semejanza entre dos objetos deja de existir, éstos no serán ya semejantes, pudiéndose afirmar que, mientras existía el fundamento, eran los dos objetos semejantes; mas al dejar de existir el fundamento desapareció la semejanza.

[76] Cf. *Summa Theol.* 1 q.23 a.2.

[77] Cf. A. KREMPEL, o.c., p.217-218.

[78] Cf. G. VAN ACKEREN, S. I., *Does the Divine Maternity Formally Sanctify Mary's Soul:* Marian Studies 6 (1955) 83.

perfección o alguna otra cosa anterior a la concepción de María del Dios-Hombre [78]. Pero aquí no podemos considerarlo.

Segundo. ¿Es la actividad de María en la generación del Dios-Hombre el fundamento de la relación Madre-Hijo? Los teólogos así lo afirman. Pero esta opinión envuelve también dificultad. La acción generativa en cuestión es transeúnte y pasajera; por ello no puede existir en María como fundamento de su maternidad.

Al correr de los tiempos, se podrá decir en verdad de María que ella engendró al Hombre-Dios. Pero ¿puede una acción en el pasado ser fundamento real de una relación que existe en el presente? [79]

En general, podemos decir que, si el fundamento de relación real cesase, la relación real cesa. Pero la acción generativa en María fue una acción transeúnte, porque cesó al encarnarse el Verbo de Dios dentro de su seno; de aquí que el acto generativo de María no puede ser fundamento de su maternidad divina, ya que se seguiría de esto que la relación de María a su Hijo dejaría de ser una relación real.

Santo Tomás viene en nuestro auxilio cuando explica que hay algunas relaciones que no surgen de acciones nuestras en cuanto están en acto, antes bien en cuanto que han existido en el pasado, del modo que puede llamarse padre a alguno después que el efecto de su acción (el hijo) se produzca, y *tales relaciones se fundan en lo que permanece en el agente por razón del acto*, bien sea una disposición o acto, bien sea un derecho o potestad, o cualquiera otra cosa» [80].

Según esto, la perfección sobre la cual adecuada y actualmente se basa la permanente relación de la maternidad divina de María es algo que permanece en María como resultado de su acto generativo del Dios-Hombre.

Sólo el P. Nicolás entre los teólogos modernos, en cuanto podemos asegurar, ha insistido debidamente en este punto. Es decir: que el fundamento verdadero y adecuado de la relación que llamamos maternidad divina es una perfección (por supuesto sobrenatural) que permanece en María subsecuentemente a su concepción del Dios-Hombre [81]. Esta perfección

[78] Cf. A. KREMPEL, o.c., p.221-223.

[80] *In III Sent.* d.8 a.5; ed. Moos, n.59.

[81] M. J. NICOLÁS, O. P., a.c., p.83-99, especialmente lo siguiente (p.84-85): «Lo que permanece entre madre e hijo es una relación; mas el fundamento de dicha relación también permanece; no es este el acto pasajero de la maternidad, sino la modificación real e imborrable con que tal acto afecta a la mujer. Siempre será verdad que le dio a luz —de la manera que queda explicado—. A veces tenemos un concepto erróneo de la permanencia metafísica del pasado en el presente: se funda en la indefinible identidad del sujeto consigo mismo en el curso de sus variaciones—o a través de sus variaciones—. En efecto, quedamos afectados por cada una de los actos en que nuestra personalidad interviene, sean

sobrenatural es la razón por la cual María es y será para siempre Madre de Dios. Es este punto de especial importancia para todos los seguidores tanto de Escoto como de Santo Tomás, ya que, según estos teólogos, una relación real considerada en su carácter formal, precisamente como relación *esse ad*, prescinde de la perfección [82]. Una relación deriva de su fundamento, cualquiera que sea su perfección.

Si esta doctrina acerca de la relación es verdadera, entonces, en María, el fundamento permanente sobre el cual se apoya su maternidad actual es aquello que *de hecho* le da su sublime perfección y dignidad de Madre de Dios. Su acción de concebir al Dios-Hombre no es ya intrínseca a su dignidad de Madre de Dios, sino que es más bien considerada como perteneciente a un orden de causalidad eficiente respecto a su maternidad.

A fin de entender mejor la perfección que le viene a María de su acción de engendrar al Dios-Hombre, perfección que es el fundamento de su maternidad divina, consideremos más exactamente la naturaleza de la maternidad humana. Nos dice Santo Tomás que las relaciones, tales como la de paternidad y maternidad, que brotan de una acción, se fundamentan en lo que en el agente permanece del acto realizado. Esto, dice él, es una disposición, un hábito, o un derecho, o una potestad, o algo por el estilo [83]. Que yo sepa, nadie sino el P. Nicolás ha declarado qué suerte de perfección le queda a la madre por razón de haber engendrado al hijo [84]. Describirla en términos de una modificación de su cuerpo, en cuanto que lo que era parte

cuales fueren las huellas materiales o psicológicas que tales actos nos dejen. Nada puede remediar que algo pasado no haya sido; si este algo es la modificación de una sustancia, nada puede remediar que la sustancia no se haya modificado. Si, en un desarrollo supremo de su actividad, ese algo se entrega en su efecto, nada podrá destruir la realidad de este origen. El ser depende de la causa segunda sólo en su creación; sin embargo, conserva hacia ella una relación permanente inferior a la relación de total y necesaria dependencia que tiene respecto a su causa primera, mas verdadera imitación de dicha dependencia. En los seres superiores, la memoria no es sino la traslación psicológica de dicha permanencia del pasado, al modo como el simple conocimiento es la traslación psicológica de la realidad presente. Por eso la personalidad está tan enlazada con la memoria, que todo se le ha llegado a negar, excepto que es la percepción de una sucesión de fenómenos en sus mutuas conexiones.

La conexión entre el niño y su madre es, pues, un lazo real, y la relación existente entre ambos se funda en fundamento tan permanente como sus propias sustancias. Su inmediata consustancialidad es una realidad de orden metafísico: permanecemos enraizados en nuestro origen; seguimos viviendo en virtud del impulso *(élan)* vital inicial. Al tratar de un ser que no ha sido siempre, es necesario saber leer en él más allá de su ser actual».

[82] Cf. Escoto, *In I Sent.* d.8 2-4; *Quodl.* q.5; Santo Tomás, *De potentia* q.7 a.9 ad 7. Para ampliar la doctrina de Escoto véase E. Longpré, O. F. M., *De B. Virginis Maternitate et relatione ad Christum:* Antonianum 7 (1932) 289-313; C. Koser, O. F. M., *De constitutivo formali maternitatis B. Mariae Virginis:* Alma Socia Christi 2 (1953) 79-111, esp. p.89-114; M. Müller, O. F. M., *Das reale Sohnschaftsverhältnis Christi zu Maria:* Wissenschaft und Weisheit 4 (1937) 261-270.

[83] *In III Sent.* d.8 a.5; ed. Moos, n.59.

[84] A.c., p.84-89.

de su propio cuerpo es ahora parte de su prole, no es sino una verdad incompleta. Porque la obra de la generación es una obra del compuesto humano. Su principio radical no es el cuerpo como tal, sino que es el compuesto de cuerpo y de alma espiritual. De aquí que el resultado de tal operación en el agente es algo que revierte en el compuesto; que afecta al cuerpo y al alma.

La actividad generadora, cuyo aspecto más visible tanto tiene que ver con la materia y con los sentidos, tiene un aspecto totalmente interior y espiritual, gobernado por las leyes del espíritu, leyes que se fundan en la naturaleza misma del ser humano. Por esta razón es metafísicamente imposible al hombre el usar de modo puramente natural de esta potestad generativa, que no es inhumana. Si una mujer consigue un hijo violando las leyes del consentimiento humano, entonces su acto de concebir no es plenamente humano.

A diferencia de una sustancia o de una esencia, que, si existe realmente, posee necesariamente la perfección sustancial completa, una acción o hábito pueden existir con diferentes grados de perfección [85]. La generación humana es un acto; por su naturaleza misma es un acto del espíritu tanto como de la carne. Consiste en cierta actividad de las fuerzas espirituales del alma, al menos en cuanto que el alma espiritual es la forma sustancial del principio físico de la generación. Pero el elemento espiritual será tanto más perfecto cuanto que esta espiritualidad integre más y con más perfección el acto por medio de la ordenación consciente y explícita de la función generadora al fin que le señala la naturaleza. Tal ordenación a un fin presupone que dicho fin sea conscientemente conocido y amado a fin de que el espíritu ame y quiera precisamente lo que el cuerpo engendra [86]. Por su naturaleza misma, el acto generador requiere la operación del espíritu y en él encuentra la perfección de su operación. Mientras que esta misión del espíritu es imperfecta por causa de la fragilidad de la naturaleza caída, su existencia es una necesidad, y su ausencia una privación. Tomando el caso de dos mujeres, una de las cuales quiere lo que concibe y la otra concibe contra su querer, aunque las dos engendren al hijo, sin embargo, la acción de una es muy imperfecta en comparación a la acción de la otra. En uno de los casos, la generación es verdaderamente humana, en el otro es simplemente la acción de un ser humano. Si bien ambas accio-

[85] Obsérvese que aun las mismas sustancias específicas pueden existir con diferente perfección *existencial*, como ocurre en el caso de nuestra naturaleza humana y la naturaleza humana de Cristo.

[86] Cf. M. J. Nicolás, O. P., a.c., p.76.

nes cumplen la definición de generación, sin embargo, en su existencia concreta, una realiza la definición de modo más perfecto que la otra; además, los efectos producidos por estas acciones en las almas de las dos madres diferirán muchísimo en perfección. Sin embargo, si un acto generativo humano es *perfecto con su perfección específica*, participa necesariamente en el conocimiento y en el amor del espíritu [87].

En María, como en todas las madres, la acción de concebir a su Hijo fue una acción en la cual el espíritu y la carne tomaron parte esencial. Pero la espiritualidad de su naturaleza, por sí misma, no bastaba para que María fuera Madre de Dios. La espiritualidad actual, como veremos, era necesaria, pues María por su concepción obtuvo a la divina persona del Verbo. Del mismo modo que el Verbo de Dios asumió una naturaleza perfecta en su humanidad, así también se sometió solamente a una generación humana que fuera perfecta, informada por amor espiritual. Al hacer suya esta concepción humana, alejó de ella, como también de su propia naturaleza humana, toda sombra de imperfección. Por eso quiso El que fuera no sólo casta y virginal, sino también consciente y voluntaria y llena del más elevado amor espiritual [88]. El acto generativo de María fue una *acción humana perfecta*.

El papel que el alma de María tuvo en la generación de Cristo lo describe la Sagrada Escritura en términos de creencia o consentimiento: «Hágase en mí según tu palabra» (Lc 1,38). Como dice San Agustín, «María creyó, y lo que ella creyó se hizo en ella» [89]. Así como el Eterno Padre concibió a su divino Hijo desde toda la eternidad en conocimiento, María concibió al mismo Hijo eterno en el tiempo en fe. Así, mientras que había dos elementos en el acto generador de María, el espiritual (en que iba incluida la fe) y el material (la fecundación), no había dos actos distintos, sino una sola acción; acción que poseía una unidad no esencial, sino de orden compuesto.

Sin embargo, debemos recordar que el acto mismo de la generación no es el fundamento propio de la maternidad humana; el fundamento de esta relación es lo que permanece en

[87] El P. Nicolás (ibid. p.75) considera que los actos espirituales del alma en la generación humana son extrínsecos a la esencia del acto generador. Yo considero que este elemento espiritual es intrínseco al acto generador mismo—si se trata de acción humana—. El acto en sí es compuesto, poseyendo una unidad no de esencia, pero sí de orden, en la cual el elemento espiritual actúa como forma del material. Ambos elementos son esenciales; pero la perfección de la acción se medirá por la perfección del elemento espiritual formal, y no por la del elemento material. Sobre la unidad de la acción humana, cf. G. P. Klubertanz, S. I., *The unity of human activity:* The Modern Schoolman 27 (enero 1950) 75-103.

[88] Cf. Nicolás, a.c., p.76.

[89] *Serm.* 25 («in redditione symboli»): ML 38,1074.

el agente como resultante de la concepción. En una madre humana, la perfección que resulta en ella misma de la concepción puede describirse como una modificación de su compuesto natural, que consiste en una disposición permanente (un hábito) que la orienta hacia su hijo como objeto connatural e inmediato de conocimiento y amor. Esta disposición origina un amor instintivo de la madre al hijo; amor que es natural en el sentido más estricto de la palabra. Habiendo sido impuesto con las primeras inclinaciones de la naturaleza, violar este instinto natural es monstruoso [90]. Y puesto que tanto la acción como el agente de la generación humana es de naturaleza compuesta, también lo es la disposición resultante de este acto en el agente; tiene su elemento espiritual y también material.

En María, como Madre del Dios-Hombre, la perfección que fundamenta su maternidad es una disposición permanente de su naturaleza que la orienta hacia el Hijo de sus entrañas como objeto connatural de su conocimiento y de su amor [91]. Esta perfección en María, como en cualquier otra madre, es compleja, y tiene sus elementos espiritual y material. El elemento espiritual es precisamente la razón de que pueda ser elevada al orden hipostático [92]. La adopción divina en el hombre presupone la perfección sustancial que la naturaleza humana posee por razón de su forma espiritual; de la misma manera, la maternidad *divina* presupone la perfección que la maternidad humana posee en razón de su elemento espiritual. La naturaleza humana es elevada al orden sobrenatural por participación en la naturaleza divina. La maternidad humana es elevada al orden hipostático en María por la participación en la relación del Padre Eterno con su Hijo divino. Tiene una relación que es imagen formal de la relación que el Padre Eterno tiene con su divino Hijo. Además, por causa de la disposición maternal que resulta en su naturaleza del acto generador, María está instintivamente orientada hacia la misma persona divina encarnada como hacia el término *connatural* e inmediato de

[90] Cf. NICOLÁS, a.c., p.84-89.

[91] Ibid. p.261.

[92] El P. Nicolás, como otros muchos teólogos, no concede elevación *intrínseca* a la actividad generadora de María (ibid. p.64). Sin embargo, no es necesario detenernos ahora en esto. Lo que importa a nuestro propósito es que el fundamento de la maternidad de María sea una disposición permanente resultante de su acción generadora; si ésta es o no intrínsecamente elevada, la disposición resultante sí debe ser elevada por la gracia al orden sobrenatural. El considerar este fundamento como realidad sobrenatural que viniera a María enteramente del Verbo *como término* de su actividad generadora, como parece insinuar el P. Nicolás (o.c., p.240-241), sería despojar a María del elemento natural de su maternidad en lugar de elevarlo al orden sobrenatural. En la maternidad ordinaria no es el hijo como término lo que da a la madre la perfección que fundamenta su maternidad; lo que realiza esta perfección en ella es la actividad generadora. En María, sin embargo, este fundamento de su maternidad debe ser elevado por la gracia.

su conocimiento y amor. El Padre, por su misma naturaleza, está así orientado hacia su Hijo. María comparte esta misma relación solamente participando de la perfección del Padre Eterno.

La razón de que el fundamento de la maternidad humana de María deba ser elevada al orden hipostático por la participación en la paternidad divina, es que, por *haber engendrado al Hijo eterno*, María ha adquirido una orientación «connatural», «instintiva», no hacia una persona humana, sino hacia la persona divina del Hijo de Dios. Esta orientación hacia el Hijo divino solamente puede adquirirse por participación en la naturaleza divina, así como es fecunda en el Padre porque esta relación es exclusivamente adecuada al Padre Eterno. Así, la naturaleza de María necesitaba ser elevada por la participación en la naturaleza divina, no sólo para amar a su Hijo, sino para *ser* de hecho su Madre.

Porque María ha engendrado al Hijo de Dios consigue ahora la perfección humana de la maternidad de una manera que la hace la imagen creada más perfecta que existe del Padre Eterno. Ella sola es semejante al Padre en el estar relacionada por vía de generación con el Hijo divino. Solos el Padre Eterno y María han engendrado a la misma persona eterna. El, según su divina naturaleza; ella, según su naturaleza humana. Esta perfecta asimilación creada de María al Padre la encontramos insinuada en los escritos de los Padres de la Iglesia, cuando hablan de la correlación entre la maternidad virginal y divina. El P. Bover interpreta así este pensamiento: La maternidad virginal sólo podía tenerla la Madre de Dios, y la Madre de Dios tendrá que ser una Madre virgen [93]. Este concepto se basa, en último término, en una asimilación real de la maternidad humana de María a la paternidad virginal del Padre celestial, asimilación que solamente puede ser explicada por una cierta participación de la maternidad de María en la paternidad divina del Padre.

Santo Tomás levanta su teoría de la virginidad de la Santísima Virgen sobre esta asimilación de María al Padre Eterno al engendrar a su divino Hijo [94]. En el siglo XVII oímos a Silvestre de Saavedra hablar de esta asimilación de María al Padre como una participación formal en la fecundidad de su naturaleza [95]. Sin embargo, en estos últimos tiempos es cuando

[93] J. M. Bover, S. I., *Cómo conciben los Santos Padres el misterio de la divina maternidad. La virginidad, clave de la maternidad divina*: Estudios Marianos 8 (1949) 185-256.

[94] *Summa Theol.* 3 q.28 a.1-3.

[95] Silvestre de Saavedra, o.c., vest.1 n.460-475.

el concepto de la participación formal de María en la fecundidad del Eterno Padre ha sido seriamente considerada por los teólogos [96].

Parece fuera de toda duda que hay cierta asimilación real de María al Padre por razón de su divina maternidad. Además, hay razones válidas para pensar que Saavedra está en lo cierto cuando lo llama asimilación formal. Porque es exclusivamente propio del Padre Eterno el estar relacionado con el Hijo eterno por vía de generación; de aquí que nadie más podría poseer esta relación con el Hijo eterno a no ser por participación en lo que es propio del Eterno Padre. Esta participación, por su misma naturaleza, asimilaría a su carácter hipostático a aquel que la poseyera formalmente; ahora bien, María, a semejanza del Padre Eterno, está relacionada por vía de generación al mismo Hijo eterno. De aquí que ella se asimila formalmente al Eterno Padre. Y así como la gracia santificante es una asimilación formal (aunque análoga) de la divina naturaleza (incluso a las personas divinas), así la maternidad divina es una asimilación formal (si bien análoga) a la primera persona divina.

Dificultades

En general, los teólogos han sido muy cautos al aceptar la conclusión de que la maternidad de María sea una participación formal en la paternidad divina. Muchos de ellos hablan con frecuencia de la semejanza de María con el Padre, pero rehúsan afirmar ninguna asimilación formal. Por ejemplo, el P. Nicolás se refiere a la generación de María del Dios-Hombre como «más que una semejanza a la generación eterna» [97]. «Esta mujer—dice—comparte con el Padre un mismo Hijo...» [98]. La maternidad de María es lo único que en toda la creación se puede comparar con la humanidad creada de Cristo: «Las dos únicas realidades creadas que incluyen en su esencia relación a una persona divina, con exclusión de las otras, son la humanidad de Cristo y la maternidad divina...» [99].

Pasa rápidamente el P. Nicolás por la semejanza de María

[96] Véanse, por ejemplo, los siguientes: Guillermo Rozo, C. M. F., *Sancta Maria Mater Dei, seu de sanctificatione Beatae Mariae Virginis vi divinae maternitatis* (Mediolani 1943); Joaquín M. Alonso, C. M. F., *Naturaleza y fundamento de la gracia de la Virgen:* Estudios Marianos 5 (1946) 11-110; *Hacia una mariología trinitaria: dos escuelas:* Estudios Marianos 10 (1950) 141-191; 12 (1952) 237-267; J. M. Delgado Varela, O. de M., *Maternidad formalmente santificante (origen y desenvolvimiento de la controversia):* Estudios Marianos 8 (1949) 133-184.

[97] Cf. Nicolás, a.c., p.259.

[98] Ibid. p.257.

[99] Ibid. p.260.

al Eterno Padre y limita su consideración principalmente a la relación de María con su Hijo.

> ... Debemos admitir que la potestad está más unida a su objeto que una madre puede estarlo a su hijo sencillamente por razón de su maternidad, la cual la separa de él precisamente al darle existencia autónoma. Este orden de subsistencia divina tanto excede el alcance de una criatura, que no se puede alcanzar sin la pérdida de la propia personalidad... [100].

Quizá esta cita nos explique la razón de que el P. Nicolás se retraiga ante la idea de considerar la maternidad divina como participación formal de la paternidad divina: concretamente, el orden hipostático es tan completamente superior a cualquiera mera criatura, que la unión con cualquiera de las Personas divinas (o la asimilación formal a ellas) entraña la pérdida de la propia personalidad de la criatura (como ocurre en la unión hipostática). Dicho de otro modo: parece que está fuera de toda posibilidad que una pura criatura, conservando su propia subsistencia, se uniera exclusivamente a una persona divina, sea tan grande como fuere la gracia que Dios le hubiera otorgado [101].

Naturalmente, está claro que, si el concepto mismo de asimilación formal creada a una persona divina compromete la doctrina auténtica de la revelación acerca de la trascendencia de la Santísima Trinidad y de la operación de las Personas divinas en el mundo, la idea de la asimilación formal de María al Padre debe ser abandonada. El Santo Padre Pío XII nos previene contra la posibilidad de tal desliz en nuestros intentos de explicar nuestra unión con Cristo en el Cuerpo místico. Su declaración debe también guiarnos cuando se trata de discurrir sobre la unión de María con el Padre:

> ... No censuramos a aquellos que en diversas maneras y con varios razonamientos se esfuerzan todo lo posible para entender y esclarecer el misterio de esta maravillosa unión nuestra con Cristo, pero estén todos de acuerdo sinceramente en esto y no quieran extraviarse de la verdad de la doctrina ortodoxa de la Iglesia: en rechazar cualquier clase de unión mística por la que los fieles de algún modo traspasaran la esfera de las criaturas e imprudentemente entraran en la esfera divina, aun cuando sólo fuera en el grado de atribuirse a sí mismos uno solo de los atributos de la divinidad eterna. Y, además, mantengan todos esta verdad como cierta: que todas esas actividades son comunes a la Santísima Trinidad en cuanto que tienen a Dios por causa eficiente suprema [102].

[100] Ibid.

[101] A.c., p.259. «... Mais si haute et si parfaite que soit la Vision Béatifique à laquelle aboutit une telle grâce, si infiniment qu'on élargisse pour Marie et pour l'Homme-Dieu la communication intentionnelle de la Divinité, l'âme transfigurée ne saurait prendre par là la moindre part aux communications intra-Trinitaires, ni toucher à la Subsistence divine comme telle...»

[102] *Mystici Corporis:* AAS 35 (1943) 231.

Además, en cualquier explicación teológica de un problema, la doctrina que presentan los teólogos como cierta debe ser debidamente respetada; y los principios filosóficos que se utilicen al discutirla, deben estar sólidamente fundados en la realidad. En nuestros días crece el número de teólogos que no ven conflicto entre las doctrinas así salvaguardadas y la asimilación formal creada de María al Padre Eterno. Pero nadie ha descubierto todavía una teoría teológica para tal asimilación que no haya provocado serias objeciones.

La teoría del P. Alonso

Entre los teólogos que se han dedicado de manera especial durante los diez últimos años a la explicación teórica de la maternidad divina como una participación formal en la fecundidad del Padre Eterno, se encuentran el P. Joaquín María Alonso, C. M. F., y el P. Delgado Varela, O. de M. [103].

El P. Alonso halla en los Padres griegos y en su interpretación de la función de las divinas Personas en la comunicación de la gracia la base para su opinión respecto a la naturaleza trinitaria de toda la gracia [104]. A la luz de los estudios patrísticos, da una interpretación un tanto nueva a la verdad dogmática de que las operaciones divinas de causalidad eficiente son comunes a las divinas Personas, de quienes tales operaciones proceden como de un solo principio. El P. Alonso sostiene que, en el orden mismo de causalidad eficiente, las tres divinas Personas conservan sus funciones personales distintas en *identidad de operación que, al menos en el orden sobrenatural, imprimen su carácter personal en el efecto que producen* [105].

Mientras que toda gracia consiste en el desarrollo de la vida de la Santísima Trinidad en el alma, la maternidad divina es, sin duda, una comunicación sobrenatural singular en la vida trinitaria, que da a María una gracia específicamente dis-

[103] En su libro titulado *Sancta Maria Mater Dei* (Mediolani 1943), el P. William Rozo, C. M. F., trata de demostrar que la maternidad divina es participación formal en la fecundidad del Padre Eterno; pero trata todo el asunto desde un punto de vista más bien positivo que especulativo. Dedica sólo unas pocas páginas (p.65-68) al aspecto metafísico de la maternidad divina, y la mayor parte del estudio a la consideración del aspecto físico (p.15-64), puesto que mira el acto generador de María como fundamento adecuado de la divina maternidad. El P. José Bover, S. I., es también ardiente defensor de la asimilación de María al Padre Eterno. Como Rozo, centra su atención en la actividad generadora de María, ya que él también considera que ésta es el fundamento adecuado de la divina maternidad. Véase su interesante artículo *Cómo conciben los Santos Padres el misterio de la divina maternidad:* Estudios Marianos 8 (1949) 185-256.

J. M. Alonso, C. M. F., *Hacia una mariología trinitaria; dos escuelas:* Estudios Marianos 10 (1950) 141-191; 12 (1952) 237-267. Véase también su artículo *Naturaleza y fundamento de la gracia de la Virgen:* Estudios Marianos 5 (1946) 11-110.

[104] Alonso, *Naturaleza y fundamento...:* Estudios Marianos 5 (1946) 49-54.

tinta de posesión de las divinas Personas con una presencia que es reductivamente sustancial. El Padre se da a María con una participación formal de su propia fecundidad. Por razón de esta comunicación, la fecundidad divina que se manifiesta dentro de la divinidad en el Verbo, queda ahora manifestada externamente por la perfecta e incomparable imagen de la paternidad divina, única razón posible de que María pueda tener el mismo Hijo que el Eterno Padre [106].

Este don del Padre a María trae consigo el don del Hijo, que se entrega formalmente como Hijo, porque la única razón por la que el Hijo de Dios pueda ser Hijo de María es precisamente que su ser personal es ser Hijo [107].

El Espíritu Santo también se da, según su propia función personal, realizando en María la fecundidad del Padre y la generación del Hijo, porque todas las obras externas deben «verificarse en Aquel que es la actuación última de la Trinidad» [108].

La forma sobrenatural que la presencia de las divinas Personas efectúa en María, se llama su ser materno personal, su *esse maternale*, que *recibe su especificación directamente de la relación trinitaria del Padre* [109].

La Trinidad estuvo presente en María desde el primer instante de su concepción, y permanece una idéntica presencia específicamente, antes, durante y después de la encarnación [110]. Antes de la encarnación era una preparación dispositiva de todo el ser de María. En la encarnación era una realización efectiva de la misma. Lo único que distingue la presencia trinitaria de antes y después de la encarnación es la realización de un efecto llevado a cabo en la encarnación [111].

Analógicamente, este *esse maternale* es para María lo que el *esse personale* es para la humanidad de Cristo. Eleva todo su ser, no sólo de manera accidental, como sucede con la gracia santificante, sino con una elevación personal, como hipostática. María fue integrada vital y orgánicamente en el orden sobrenatural [112]. Este *esse* es total y absolutamente la *única* forma sobrenatural que da a María su ser sobrenatural específico. Es la única forma santificadora que ella posee. Es una gracia santificante, en grado eminente, que la santifica en todos los órdenes de su ser [113].

Solamente podemos señalar aquí tres dificultades en la explicación del P. Alonso. Primero, intentar una explicación del

[106] Ibid. p.87.
[107] Ibid.
[108] Ibid. p.89.
[109] Ibid. p.101-102.
[110] Ibid. p.82.
[111] Ibid. p.81.
[112] Ibid. p.102-103.
[113] Ibid. p.103-104.

carácter trinitario de los efectos creados, especialmente de la gracia, en términos de causalidad eficiente, parece contradictorio a la verdad que nos dice Pío XII que debemos salvaguardar en estas disquisiciones; es decir, «todas estas actividades (concernientes a la santificación de los hombres) son comunes a la Santísima Trinidad, en cuanto que tienen a Dios por causa eficiente suprema». Es verdad que todas las divinas Personas están presentes en sus efectos en las almas de los hombres; además, estando presentes, no pierden las distinciones mutuas ni sus caracteres hipostáticos. Pero el carácter hipostático y el modo de presencia son verdaderamente realidades distintas, la pluralidad de uno no entraña necesariamente la pluralidad del otro.

Decir que las tres divinas Personas, por su causalidad eficiente, imprimen sus caracteres personales en los efectos producidos, parece negar implícitamente que todas las operaciones divinas de causalidad eficiente sean referidas a esas Personas divinas, actuando precisamente como un *principio indistinto* de tal efecto. Entonces, ¿cómo pudo la gracia de la divina maternidad de María, precisamente como término de la eficiencia divina, darle ninguna semejanza formal con el Padre, distinta de la del Hijo y del Espíritu Santo? La respuesta del P. Alonso a esta pregunta nos produce ciertas dudas.

Además, si la presencia del Padre en María se limita a su presencia por vía de causalidad eficiente, es entonces difícil demostrar que tal presencia en María, o en cualquier otra alma santificada, difiere esencialmente de la presencia natural de Dios en las criaturas [114].

Una segunda dificultad en la teoría del P. Alonso se origina de la negación de que María tenga gracia santificante del mismo carácter específico que nosotros. Porque, en su teoría, María no tiene ninguna gracia distinta de su maternidad, *específicamente* idéntica a la nuestra. Entonces, ¿cómo podemos llamarla nuestra Madre?

Finalmente, existe la dificultad implicada en atribuir a María un *ser maternal* desde el primer instante de su concepción. El P. Alonso, sin embargo, subraya un punto muy importante en la solución de este problema. Concretamente, que la comunicación del Padre con María implica necesariamente la comunicación de las otras divinas Personas. La asimilación de María al Padre entraña necesariamente la comunicación del Hijo eterno como suyo y don del Espíritu Santo. Las tres Per-

[114] Véase M. J. Donnelly, S. I., *The Inhabitation of the Holy Spirit. A solution According to De la Taille*: Theological Studies 8 (1947) 455-456.

sonas divinas se comunican a María, cada una a su modo: el don del Padre, asimilando formalmente a María a sí mismo, es por naturaleza un compartir su Hijo con María como Hijo suyo, y su Espíritu como Espíritu suyo. Si la asimilación formal de María al Padre se concibiera como una comunicación a María del Padre solo, se añadiría un nuevo conflicto respecto a la enseñanza teológica, a saber: que fuera del caso de la unión hipostática no puede existir comunicación de una Persona divina a una criatura que no implique necesariamente la comunicación de las otras Personas [115].

Síntesis del P. Varela

El P. Delgado Varela, O. de M., en su obra trata de superar las diferencias de opinión existentes entre los teólogos acerca de la maternidad divina, presentando una magnífica síntesis de la doctrina. Le sirve como base para su solución una filosofía modalista, derivada de Juan Vicentibus, O. P., y Domingo Palmieri, S. I.

Como punto de partida, toma el siguiente principio: el fruto de la generación es la norma y la medida de la potencia y del acto generadores que lo producen; de aquí que el Verbo de Dios encarnado es la norma y la medida de la divina maternidad [116].

El fruto del vientre de María es la norma y medida de su maternidad en el orden de causalidad eficiente, en cuanto que María, mediante una actividad milagrosa, ejercida sobre su óvulo materno, causa eficientemente la formación del cuerpo humano de Cristo que exige su alma. Así es constituida en principio transmisor irradiado de su propia naturaleza a su Hijo divino. Este elemento no es característica propia de la Madre de Dios, sino solamente propio de la concepción virginal, que es, a su modo, reflejo de la fecundidad virginal del Padre celestial [117].

El fruto de su seno es también norma y medida de su maternidad en el orden de relación, en cuanto que María ha sido realmente ordenada a la generación del Hijo de Dios. Así queda constituida en principio generador de una Persona divina en carne humana. Según Varela, la maternidad en este orden relativo es divina y no puede llamarse humana.

Esta relación se explica por el don filial del Hijo a María,

[115] Cf. Alfred Eröss, *Die persönliche Verbindung mit der Dreifaltigkeit:* Scholastik 11 (1936) 381-382.

[116] Cf. J. M. Delgado Varela, O. de M., *Maternidad formalmente santificante...* p.148-149.

[117] Ibid. p.182.

proporcionándole la cualidad de madre, y por el don de la fecundidad virginal del Padre. El don de las dos primeras Personas divinas implica el don del Espíritu Santo a fin de cumplir la santidad que la encarnación exige.

El Padre se da a María como principio generador, no a fin de causar la formación del cuerpo de Cristo y ser así un principio transmisor de su naturaleza humana, sino para dar a María una relación con su Hijo como principio generador de su Persona. El ser un principio transmisor de naturaleza no constituye el elemento diferenciante de la maternidad divina, aunque sí es esencial al concepto de maternidad.

Así, pues, la maternidad divina comprende en su esencia elementos de finalidad, eficiencia y relación intrínsecos [118]. No es una *forma* inherente a María, sino un modo de ser, permanentemente accidental no distinto de la sustancia de María, y divinamente «maternalizador» de todo su ser. Este modo es el término del don de la fecundidad del Padre Eterno, que se realiza en María, no por mediación de ninguna forma, sino como el término inmediato de un decreto divino positivo [119]. Pertenece a María desde el primer instante de su concepción y todas las etapas de su actuación poseen una unidad funcional. Hasta el momento de la encarnación es, en verdad, una potencia; en la encarnación es potencia y acto [120]. Este modo particular transforma física y sustancialmente todo el ser de María; no tiene ella otro principio santificante [121].

Esta es, en líneas generales, la estructura de la teoría del P. Varela. La filosofía que la nutre no es de carácter aristotélico-tomista, sino que es una especie de correlativismo ontológico, en el cual los conceptos de sustancia, accidente, persona, relación, etc., no corresponden a realidades objetivas, sino más bien a «elementos entrelazados por una correlación esencial» [122].

La teoría del P. Varela ha encontrado poca o ninguna aceptación por parte de los teólogos. No se preocupa, como el P. Alonso, de reconciliar la comunicación de las características personales de las Personas divinas con la identidad de la operación eficiente. Utilizando una filosofía modalista, que ha sido rechazada universalmente desde que León XIII privó a Pal-

[118] Ibid. p.167.
[119] Ibid. p.171.
[120] Ibid. p.170.
[121] Ibid. p.171.
[122] Cf. J. A. DE ALDAMA, S. I., *El tema de la divina maternidad de María en la investigación de los últimos decenios:* Estudios Marianos 11 (1951) 59-80; esp. p.79-80.

mieri de su cátedra de teología en la Universidad Gregoriana, el P. Varela se encuentra solo y remando contra corriente en las aguas de la discusión mariológica.

Se sugiere una solución

En los anteriores análisis de la maternidad divina hemos visto que el fundamento adecuado de la divina maternidad debe ser algo que actualmente exista en María y que se realizara en ella al concebir al Dios-Hombre. Este fundamento es una disposición permanente, de carácter espiritual y material, que modifica la naturaleza de María y le da una orientación hacia el fruto de su vientre; una relación de origen hacia un término inmediatamente connatural de conocimiento y de amor. Siendo este término el Hijo eterno encarnado, la disposición en que se funda la relación materno-filial de María a El, debe ser elevada al orden hipostático mediante una participación formal en la fecundidad del Eterno Padre.

Un estudio de los Padres, y especialmente de los griegos, tal como lo han hecho los PP. Alonso, Bover y Pozo, nos da pie para esta afirmación. Sin embargo, la participación formal de una propiedad de una Persona divina encuentra dificultades teológicas y filosóficas que aún no han sido resueltas de modo satisfactorio por los teólogos. La teoría del P. Alonso parece vacilar en su interpretación de la unidad de la causalidad eficiente divina; la teoría del P. Varela falla especialmente por causa de su estructura filosófica.

La mayor parte de los teólogos que rechazan la asimilación formal de María al Padre se fundan en razones metafísicas. Sin embargo, una actitud que no parece violar ninguno de los principios de metafísica trinitaria sólidamente establecidos es la aplicación a la divina maternidad de la teoría de lo sobrenatural ideada por De la Taille [123].

Carecemos de espacio suficiente para dar una exposición

[123] El P. De la Taille presenta su teoría de lo sobrenatural en los siguientes ensayos: *Actuation créé par acte incréé:* Recherches de Science Religieuse 18 (1928) 253-268; *Entretien amical d'Eudoxe et de Palamède:* Revue Apologétique 48 (1929) 5-26.129-145; *The hypostatic union and created actuation by uncreated act* (West Baden College, Indiana, 1952). Este último incluye traducciones de los arriba citados y también el ensayo *The schoolman*, del mismo autor, que lo leyó en la sesión del año 1925 de la Escuela de Verano de Estudios Católicos, celebrada en la Universidad de Cambridge. Véanse también las siguientes explicaciones y aplicaciones de la teoría del P. De la Taille: M. J. Donnelly, S. I., *The theory of R. P. Maurice de la Taille, S. I., on the hypostatic union:* Theological Studies 2 (1941) 510-526; *The inhabitation of the Holy Spirit. A solution according to De la Taille*, también en Theological Studies 8 (1947) 445-470. Finalmente, véase una reciente crítica de la teoría de De la Taille por Thomas A. Mullaney, O. P., *The invarnation: De la Taille, vs. Thomistic tradition:* The Thomist 17 (1954) 1-42. Esta crítica, demasiado retórica en ocasiones, creo que no consigue destruir la validez del argumento de De la Taille. No es éste el lugar para enjuiciar dicha crítica.

y justificación de la teoría mencionada. Tenemos, pues, que contentarnos con una breve descripción de su aplicación a la maternidad divina. Para el P. De la Taille, lo que en último término adorna un don divino con una cualidad estrictamente sobrenatural no es su relación con Dios como de efecto a causa eficiente, sino más bien una relación de *unión* entre la potencia obedencial creada y el acto increado. La unión con cualquiera de las Personas divinas, como tal, implica cierta comunicación estrictamente personal con la criatura. Mas, puesto que toda la eficiencia divina debe ser atribuida a las tres Personas, actuando precisamente como un solo principio de operación indistinto, cualquier clase de comunicación estrictamente personal debe caer dentro de un orden de causalidad diferente. Así descubre el P. De la Taille una especie de causalidad «formal extrínseca», descrita en la frase «actuación creada por acto increado».

Aplicación de la teoría de De la Taille

Así como la naturaleza humana de Cristo se eleva y se une al Verbo con una unión substancial por la comunicación del *Esse Verbi* a la humanidad, así, *análogamente, en el orden accidental*, el *fundamento* de la maternidad humana de María es elevado y asimilado al Padre por la comunicación de su fecundidad. Tal comunicación es necesaria, no para que sea madre, sino para que sea la *Madre del divino Hijo del Padre*. Le entrega al Hijo del Padre como suyo propio.

La *actuación creada*, prestada a la maternidad humana de María, procede de manera eficiente de todas las divinas Personas, actuando como un solo principio indistinto, en cuanto que es una perfección creada de su naturaleza; pero la actuación viene personalmente del Padre por vía de causalidad «formal extrínseca», en cuanto que asimila y une a María accidentalmente con el Padre y le da su divino Hijo. La divina eficiencia, naturalmente, es necesaria, pero la *ratio* de la causa eficiente no entra formalmente en la relación de María con las Personas divinas.

Esta comunicación personal del Padre no sólo eleva el fundamento permanente de la maternidad de María, sino que también eleva intrínsecamente su acto generativo. El acto generador de María podría compararse, a este respecto, con el acto de perfecta caridad de un pecador, que le trae gracia santificante aun aparte de la que recibe en el sacramento. Según la explicación tomista, el acto de caridad, en este caso, es causado por la gracia santificante infundida en el alma, y, sin

embargo, es una de las disposiciones para esta gracia [124]. De manera semejante, la acción generadora de María es puesta en acto por la misma actuación creada para la cual es una disposición necesaria; de aquí que no existen dos actuaciones distintas, una que afecta a la acción generadora, y la otra, fundamento de su maternidad resultante; la misma actuación, desde diferentes puntos de vista, ha cumplido ambas. Sin embargo, en este capítulo hemos omitido el elucubrar sobre la elevación del acto generativo de María, porque en el espacio que se nos ha asignado era más importante subrayar la disposición permanente exigida por la maternidad actual de María.

Esta aplicación que sugerimos de los principios de De la Taille a la divina maternidad será quizá buen auxiliar para reconciliar la asimilación de María al Padre con la metafísica trinitaria. Al menos parece digna de consideración.

III. LA MATERNIDAD DE MARIA Y SUS DEMAS PRIVILEGIOS

Si logramos establecer la doctrina de la asimilación formal de María al Padre como elemento más fundamental de su dignidad de Madre de Dios, habremos obtenido lo que parece ser una más profunda visión de la conexión existente entre la maternidad divina y los demás privilegios de María. Por un lado, algunos teólogos han intentado establecer alguna clase de conexión metafísica entre ellos, pero con frecuencia se han entregado a la retórica; por otro lado, los argumentos de conveniencia *(argumenta convenientiae)* son a veces menos aceptables porque «no convencen». El P. Vollert indicaba anteriormente en esta obra que la razón de que los argumentos de conveniencia no confieran certeza es la libertad divina [125]. Dios no tiene por necesidad que crear u otorgar ningún don, cualquiera que sea, aunque éste sea bueno y adecuado; todo lo que hace, naturalmente, es bueno y conveniente; pero no todo lo que es bueno y conveniente exige la acción de Dios.

La única razón que puede, por decirlo así, forzar la acción divina es la necesaria conexión de un efecto con otro efecto que Dios libremente produzca: una necesidad hipotética. De aquí que, si Dios elige crear un hombre, tiene que darle un alma inmortal.

Por tanto, el famoso argumento mariológico *Decuit, potuit, ergo fecit* no tiene valor probativo a menos que sea cierto que

[124] Cf. L. Billot, S. I., *De gratia Christi* ed.4.ª (Roma 1928) th.17 p.211-217.
[125] Véanse las p.436-437 del presente volumen.

Dios realmente quiere hacer por su Madre todo lo que es adecuado y posible. Que ésta sea, en realidad, la voluntad de Cristo, parece desprenderse ciertamente del análisis mismo de la verdad revelada de que el Verbo encarnado quiso ser Hijo perfecto, honrando a su Madre con perfecto amor filial. Porque es intrínseco al concepto mismo de un hijo perfecto el desear y hacer por su madre todo lo que sea adecuado y posible. La verdad de este principio está confirmada por una consideración inductiva de los privilegios que Dios ha conferido de hecho a su Madre.

Una vez establecido este principio, a saber: que Cristo quiso ser un hijo perfecto, entonces sólo es necesario probar una cierta adecuación, así como la posibilidad de un privilegio, y ya tenemos el privilegio mismo demostrado. Es importante observar, sin embargo, que la adecuación de un privilegio no se determina *a priori*, en abstracto, por mera piedad, sino con vistas a un fin determinado para el cual escogió a su Madre, es decir, para tener una Madre perfecta *como* Redentor perfecto. (La asimilación perfecta y del todo singular de una naturaleza humana redimida a la vida divina [126].)

El modo de esta asimilación puede determinarse plenamente considerando los demás privilegios que fueron otorgados a María.

Al utilizar de esta manera el argumento de conveniencia conseguiremos no sólo algún entendimiento de la conexión que media entre los privilegios de María y su divina maternidad, sino que la demostración de sus privilegios se hace posible, si no por alguna *necesaria* conexión con su maternidad, sí por el fin de la maternidad divina en cuanto intentada y querida por Dios. Pues que una vez asegurado que Cristo quiso ser un hijo *perfecto* de María, esto necesariamente abarca la voluntad de hacer todo lo que pudiera hacer por ella, con tal que fuera *adecuado* al fin para el cual El escogió que fuera su Madre [127].

Queda aún otro aspecto de este argumento mariológico. No podemos deducir estrictamente la cooperación inmediata de María en la redención simplemente de que fuera Madre del Redentor; pero si podemos establecer que Cristo quiso eficazmente tener una madre *perfecta* y ser El, el Redentor, su única prole, entonces de esta voluntad eficaz de Dios se sigue infaliblemente que María misma, porque era madre perfecta, quiso todas las cosas posibles y adecuadas para su Hijo redentor. Si se puede probar que su cooperación inmediata fue posible

[126] Véase el inspirado artículo de KARL RAHNER *Le principe fondamental de la théologie mariale*: Recherches de Science Religieuse 42 (1954) p.508-511.
[127] Pío XII, *Munificentissimus Deus*: AAS 42 (1950) 768.

y apreciada, la actividad corredentora de María está demostrada. Tampoco aquí se podrá demostrar *a priori* y en abstracto qué sea lo apreciado, ni puede deducirse por mera piedad, sino del motivo por el cual Dios quiso tener una madre perfecta.

Si los mariólogos adoptaran esta actitud hacia el argumento de conveniencia, la mariología sufriría mucho menos de la efervescencia de una imaginación pietística.

Además si, como se ha sostenido en este ensayo, la dignidad de María como Madre de Dios consiste en una asimilación creada al Padre Eterno, entonces podremos observar una conexión intrínseca necesaria entre la Madre y algunos de sus privilegios. Por ejemplo, la participación formal de María en la fecundidad del Eterno Padre, necesaria y formalmente santifica su alma. Y, porque la perfección de la maternidad no puede perderse, la santidad que María posee en virtud de su maternidad, necesariamente significa la impecabilidad. Mientras que María era impecable, al menos en su sentido extrínseco y consecuente, antes de la concepción de su Hijo, después fue intrínseca y antecedentemente impecable, permaneciendo libre para merecer, misterio que encontramos primariamente en Cristo.

Segundo. Este concepto de la maternidad divina *parece* implicar alguna conexión necesaria e intrínseca con la virginidad, ya que, si la divina maternidad es la asimilación creada más perfecta posible a la divina paternidad, parece que la divina maternidad de María sea necesariamente una maternidad virginal; de lo contrario, faltaría algo posible a su asimilación a la paternidad virginal divina. Sin embargo, queda aquí aún mucha obscuridad, y quizá tengamos que contentarnos con la conexión que exige el propósito de la maternidad divina en cuanto libremente intentada por Dios.

Tercero. Quizá exista alguna conexión intrínseca entre la divina maternidad y la asunción, o incluso la inmortalidad corporal, aunque parece muy dudoso.

De todas formas, el concepto de la maternidad divina, en cuanto participación formal en la paternidad divina, abre muchos horizontes para ampliar nuestra visión de la economía divina de la salvación. Debemos recordar humildemente que es éste uno de los grandes misterios de Dios y que no podemos entenderlo plenamente. Si este capítulo ha despertado en alguno de los lectores una mayor admiración por la amorosa condescendencia de Dios, al levantar a un miembro de nuestra raza caída a la más alta participación creada posible, dentro de su vida trinitaria, el autor quedará muy agradecido.

LA VIRGINIDAD PERPETUA DE LA MADRE DE DIOS

POR PHILIP J. DONNELLY, S. I., S. T. D.

La virginidad de Nuestra Señora está íntimamente relacionada con su sublime prerrogativa de Madre de Dios. Como con energía señala San Bernardo, la maternidad de María es tan maravillosamente singular e incomparable precisamente porque es virginal [1]. Y puesto que de aquel privilegio hemos tratado con amplitud en el capítulo que precede, corresponde ahora, lógicamente, tratar con detalle el último.

Lejos de ser simplemente una prerrogativa pasajera, la virginidad de María es permanente. Abarca todas las etapas de su vida, y en particular los momentos sagrados en que fue hecha Madre de Dios en Nazaret y le dio a luz en la gruta de Belén. El dogma de la virginidad perpetua de María significa esto precisamente: 1) que concibió al Hijo de Dios, segunda persona de la Santísima Trinidad, virginalmente; 2) le dio a luz virginalmente; 3) permaneció virgen a lo largo de toda su vida terrena, y, por consiguiente, ahora reina para siempre gloriosa como Virgen de las vírgenes y Reina del cielo. La Iglesia católica, esposa fiel de su Hijo, ha expresado esta verdad por medio de una impresionante fórmula en la que afirma que María fue virgen *ante partum, in partu et post partum*, es decir, antes, durante y después del nacimiento de Cristo. Esta afirmación no es simplemente un cumplimiento piadoso; expresa la creencia universal y unánime de la Iglesia de Cristo; es una verdad revelada; está solemnemente definida como dogma. El tercer concilio de Letrán, celebrado bajo el papa San Martín I, en el año 649, definió en su canon tercero:

> Si alguno no reconoce, siguiendo a los Santos Padres, que la Santa Madre de Dios y siempre virgen e inmaculada María, en la plenitud del tiempo y sin cooperación viril, concibió del Espíritu Santo al Verbo de Dios, que antes de todos los tiempos fue engendrado por Dios Padre, y que, sin pérdida de su integridad, le dio a luz, conservando indisoluble su virginidad después del parto, sea anatema [2].

El papa Paulo IV, en su constitución apostólica *Cum quorumdam* (1555), confirmada por Clemente VIII (1603) en el

[1] SAN BERNARDO, *Serm.* 4, *de Assumptione* n.5 (ed. Mabillon) vol.2 col.3.
[2] DB 256.

breve *Dominici gregis*, condenó como herejía el siguiente error: que «la Santísima Virgen María no es verdadera Madre de Dios y que no permaneció siempre en su integridad virginal, antes del nacimiento de Cristo, en el nacimiento y perpetuamente después del nacimiento» [3].

El dogma católico relativo a la virginidad de María enseña: 1) que fue hecha Madre de Dios únicamente por medio del omnipotente poder de Dios y que su divino Hijo no tuvo padre humano en la tierra; 2) que Jesús no nació de la manera normal ordinaria, y que la integridad virginal de su Madre, no violada por su concepción, de ningún modo sufrió lesión alguna por su nacimiento. Finalmente, que María permaneció íntegra y perfecta virgen después del nacimiento de Cristo, a lo largo de su vida terrena. En este artículo nos esforzaremos por corroborar el dogma católico mediante los testimonios de la Sagrada Escritura y de la Tradición.

I. TESTIMONIO DE LA SAGRADA ESCRITURA SOBRE LA VIRGINIDAD DE MARIA

En este apartado consideraremos: A) el testimonio de San Mateo; B) el de San Lucas, y C) la objeción de los críticos.

A) El testimonio de San Mateo

Leemos en el primer capítulo del evangelio de San Mateo (v.18-25):

> La generación de Cristo fue de esta manera. Estando María, su Madre, desposada con José, antes que hubiesen vivido juntos, se halló que había concebido en su seno por obra del Espíritu Santo. Mas José, su esposo, siendo justo y no queriendo infamarla, deliberó dejarla secretamente. Estando él en estos pensamientos, he aquí que un ángel del Señor se le apareció en sueños, diciendo: «José, hijo de David, no temas recibir a María, tu esposa, porque lo que en ella se ha engendrado es del Espíritu Santo. Así que dará a luz un Hijo, a quien pondrás por nombre Jesús, pues El es el que ha de salvar a su pueblo de sus pecados». Todo lo cual se hizo en cumplimiento de lo que pronunció el Señor por el profeta que dice: «Sabed que una virgen concebirá y dará a luz un hijo, a quien pondrán por nombre Emmanuel», que traducido significa: «¡Dios con nosotros!» Con esto, José, al

[3] DB 993. En el primer volumen de esta obra (*Mariology*, ed. Juniper B. Carol, O. F. M., Milwaukee 1954), Eamon R. Carroll, O. Carm., ha examinado detenidamente los documentos del magisterio eclesiástico que se refieren a la virginidad perpetua de María (cf. sec.2.ª *Siempre virgen* p.13-17 de este volumen). Véase también Paul Palmer, S. I., *Mary in the documents of the Church* (Westminster, Md., 1951).

despertarse, hizo lo que le mandó el ángel del Señor, y recibió a su esposa, la cual, sin que él antes la conociera, dio a luz un hijo, y él le puso por nombre Jesús.

En el primer tomo de esta obra, el P. Miguel Gruenthaner se ha ocupado del texto, el contexto y los diferentes problemas relativos a este pasaje y a otros pasajes del Nuevo Testamento [4]. Contando con este trabajo, no necesitamos ahora más comentario. El ángel aclara a José, sin posibilidad de duda, que María ha sido hecha madre milagrosamente, sin intervención de varón, por el poder de Dios. La virginidad de María *ante partum* se nos enseña aquí tan explícitamente que bien puede considerarse como verdad claramente revelada, aunque sólo fuera en fuerza de este pasaje.

Es más, la cita que de la profecía de Isaías (7,14) hace San Mateo (v.22-23) parece también implicar el parto virginal. El P. Eric May, O. F. M., en el primer tomo de esta obra [5], piensa que, a pesar de las dificultades de interpretación que ofrece el pasaje que nos ocupa, en un plano puramente histórico-exegético, la tradición católica y la autoridad decisiva de la Santa Sede están más que justificadas al enseñar que la profecía es mesiánica y que carece de ese significado aun en su contexto puramente histórico, a menos que no prediga la concepción virginal del Mesías [6]; además es exégesis católica tradicional que, al menos, es probable que en esta profecía Isaías predijera también el nacimiento virginal de Cristo, es decir, que la Virgen no sólo concebirá, sino también dará a luz como tal, al Emmanuel, es decir, conservando intacta su virginidad.

Está fuera de toda duda, y así lo aceptan todos los exegetas modernos, que los versículos 22 y 23 de San Mateo pertenecen al relato evangélico y no deben incluirse en el angélico mensaje [7]. Toma la profecía de la versión de los Setenta, a excepción de dos palabras, con la interpretación marcadamente mariana que le da el texto masorético [8]. Pero observemos que Mateo creía y aceptaba plenamente como verdad revelada el hecho de la concepción sobrenatural, milagrosa y virginal de Cristo;

[4] M. GRUENTHANER, *Mary in the New Testament:* cf. especialmente «Esponsales» p.85, «Anunciación» p.87, «La duda de José» p.92

[5] E. MAY, *Mary in the Old Testament* p.65-68; véase también p.54-59.

[6] Cf. Pío VI, breve *Divina*, en *Enchiridion Biblicum* n.59; M. J. LAGRANGE, *La Vierge et Immanuel:* Revue Biblique 1 (1892) p.486; A. VAN HOONACKER, *Het Boek Isaias* (Brugges 1932) p.67; J. COPPENS, *La prophétie de la 'Almah:* Ephemerides Theologicae Lovanienses 28 (1952) p.649-682; E. P. ARNEZ, *Modern Translations of the Old Testament:* The Catholic Biblical Quarterly 17 (1955) 469-474.

[7] Cf. LAGRANGE, *Evangile selon saint Matthieu* ed.8.ª (Paris 1948) p.15: «V.22. C'est un commentaire de l'évangeliste (tous les modernes sauf Weiss) et non une suite des paroles de l'ange (Chrysostom)».

[8] Cf. LAGRANGE, o.c., p.17.

la profecía de Isaías no le inspiraba y sugería esta creencia, sino que más bien interpretaba él su anterior creencia como algo en que se cumplía la predicción de Isaías. Aunque San Mateo, totalmente independiente de Isaías, predica la concepción virginal de Cristo, no comenta ni explica el nacimiento virginal, ni declara si él entendía incluido en la profecía el parto virginal junto con la concepción virginal de Cristo. Por tanto, nada nos autoriza a invocar a San Mateo como testimonio apodíctico de la virginidad de María *in partu*, si bien está perfectamente justificada la creencia de que lo implica el evangelista, por el hecho mismo de citar a Isaías y por exégesis posteriores tradicionales de la profecía.

Aun los archienemigos de la virginidad de María se ven obligados a recurrir a extravagantes extremos para encontrar en el texto de San Mateo algo que les sirva de pretexto en contra de la concepción virginal de María. Sin embargo, Helvidio, seguido más tarde por muchos autores protestantes, encontró o creyó encontrar señales de que Mateo negaba la virginidad perpetua de María después del nacimiento de Cristo. Dicen, tomando por base el texto de Mateo: «... se halló, antes que viviesen juntos, que ella había concebido». Su objeción se basa en la suposición de que la frase «viviesen juntos» se refiere exclusivamente a una unión carnal, de donde, para tales autores, el texto sobrentendería que, después del nacimiento de Cristo, María y José habrían tenido relaciones conyugales. En su comentario a San Mateo y en su polémica contra Helvidio [9] acepta San Jerónimo la interpretación de que la frase «viviesen juntos» o «conviviesen» alude a relaciones sexuales cuando se trata de personas casadas generalmente; pero prosigue el santo y demuestra con muchos ejemplos escriturísticos que la palabra *antes* (que viviesen juntos) de ninguna manera implica, ni muchos menos enseña, que María y José «viviesen juntos» después del nacimiento de Cristo. Otros exegetas católicos han rechazado la suposición que fundamenta esta objeción; niegan toda significación sexual a la frase «viviesen juntos», y más bien presuponen que María y José estaban sólo desposados, y no aún unidos en matrimonio, en el momento de la anunciación; y que la frase «antes que viviesen juntos» alude simplemente al lapso de tiempo entre los desposorios y la salida de María de casa de sus padres para empezar su vida en casa de José [10].

[9] San Jerónimo, *Commentarius in evangelium Matthaei* (ML 26,25): «Quod autem dicitur *antequam convenirent*, non sequitur ut postea convenerint, sed Scriptura quod factum non sit ostendit». Cf. también Id., *De perpetua virginitate Beatae Mariae adversus Helvidium:* ML 23,195ss.

[10] Cf. Lagrange, o.c., p.9.

Esta divergencia entre los exegetas católicos, al interpretar la frase «antes que viviesen juntos», forma parte de otra de más envergadura: de si estaban María y José simplemente desposados o ya casados al tiempo de la anunciación. No es necesario que entremos en el aspecto técnico de la cuestión, si no es para observar que la primera opinión (sólo desposados) es mucho más común [11]; F. Ceuppens [12], sin embargo, que, junto con San Juan Crisóstomo [13], San Ambrosio [14], Teofilacto [15] y Maldonado [16], razona con mucha agudeza en favor del matrimonio real entre María y José al tiempo de la anunciación, opina que esto pone mucho más de relieve el hecho de la concepción virginal y que demuestra, de manera igualmente taxativa, que San Mateo de ningún modo da pie para contradecir la virginidad perpetua de Nuestra Señora.

De manera semejante, la frase «no la conoció hasta que parió a su primogénito» (v.25), se ha aprovechado por los críticos, desde el tiempo de Helvidio, para indicar que San Mateo es contrario a la virginidad perpetua de María. Permítasenos observar que «primogénito» aquí no es original, sino probablemente tomado de Lucas 2,7, en donde ciertamente es original. La dificultad, por tanto, en sí misma, es genuina, aun cuando en este texto no tenga fundamento. San Jerónimo contestó a esta objeción concienzudamente; dice él que no hay nada que nos autorice a deducir de la noción de «primogénito» que María tuviera otros hijos después: «Porque es estilo de las Escrituras designar con el nombre de *primogénito* no al que más tarde tenga hermanos y hermanas, sino al que nació primero» [17]. Este era un término legal técnico, ya que había leyes especiales que se observaban para la redención del primogénito (Ex 34, 19-20). Como afirmó San Jerónimo tajantemente, refiriéndose al estilo escriturístico, «todo hijo único es primogénito, pero no todo primogénito es hijo único» [18].

De modo parecido, la expresión «no la conoció—expresión semítica usada ordinariamente significando relaciones conyuga-

[11] Cf. LAGRANGE, l.c.: «Ces points connus, et ils ne sont pas douteux, on voit que Mt a voulu se placer d'abord dans la situation où Marie était accordée mais où le mariage n'était pas encore conclu comme mariage, parce que Joseph ne l'avait pas introduite chez-lui. C'est le sens de *prin e synelthein autous*».

[12] F. CEUPPENS, *De Mariologia biblica* ed.2.ª (Taurini-Romae 1951) p.56-60.

[13] SAN JUAN CRISÓSTOMO, *In Matthaeum* homil.4 n.6: MG 57,46; cf. ibid. 42-44.

[14] SAN AMBROSIO, *Expositiones in Lucam* l.2 n.5: ML 15,1635.

[15] TEOFILACTO, *In Matthaeum* 1,18: MG 123,135.

[16] MALDONADO, *In Matthaeum* 1,18.

[17] SAN JERÓNIMO, *In Matthaeum* (ML 26,26): «Cum hic sit mos Scripturarum, ut primogeniti non eum vocent, quem fratres sequuntur, sed eum qui primus natus est».

[18] SAN JERÓNIMO, *De perpetua virginitate B. Mariae adversus Helvidium* 10 (ML 23,202): «Omnis unigenitus est primogenitus, non omnis primogenitus est unigenitus».

les (cf. Lc 1,34)—hasta que parió a su primogénito» no implica que José *la conociera* después del nacimiento de Cristo. Además, en la Sagrada Escritura, la palabra «hasta» describe un acontecimiento o acción que no ha tenido lugar en el momento o tiempo a que se refiere el contexto, mas no nos autoriza a deducir lo que pueda ocurrir en el futuro; lo que pueda o no pueda ocurrir en el futuro sólo puede deducirse de otras manifestaciones ulteriores. Así, pues, la simple afirmación de San Mateo (1,25), cuya manifiesta intención es resaltar la concepción virginal de Cristo, no justifica la conclusión de que San José «la conoció» después del nacimiento de Cristo; como no justifica la afirmación contenida en 2 Reyes 6,23: «Micol, hija de Saúl, no tuvo hijos hasta su muerte», que Micol tuviera un hijo después de su muerte [19].

Resumamos brevemente la enseñanza de San Mateo: 1) es testigo irrecusable de la virginidad de María antes del nacimiento de Cristo; 2) su cita de la profecía de Isaías (7,14), particularmente a la luz de la tradición, implica, por lo menos, el parto virginal; 3) nada nos dice en cuanto a la virginidad perpetua de María después del parto; no dice nada positivo que lo afirme, pero tampoco nada positivo que lo niegue.

B) Testimonio de San Lucas

El testimonio de San Lucas es más amplio que el de San Mateo, pues no solamente afirma explícitamente la concepción virginal, sino que también proporciona elementos adicionales en los que podemos fundamentar las conclusiones de que María dio a luz a Cristo sin pérdida de su integridad virginal y de que la conservó indisoluble hasta el fin de su vida (Lc 1, 26-38).

Anunciación del Salvador

> En el sexto mes, el ángel Gabriel fue enviado por Dios a una aldea llamada Nazaret, a una virgen desposada con un varón llamado José, de la casa de David, y el nombre de la virgen era María. Y habiendo entrado el ángel a donde ella estaba, le dijo: «Dios te salve, llena de gracia, el Señor es contigo. Bendita eres tú entre las mujeres». Y cuando ella lo vio, se turbó con sus palabras y pensaba qué saludo sería éste, y el ángel le dijo: «No temas, María, porque has hallado gracia delante de Dios. He aquí que concebirás en tu seno y parirás un hijo; y le llamarás por nombre Jesús, y el Señor le dará el trono de David, su padre, y él será Rey y reinará sobre la casa de Jacob para siempre, y su reino no tendrá fin». Y dijo María al ángel: «¿Cómo sucederá esto, pues no conozco varón?» Y el ángel respondió y dijo:

[19] Cf. J.-B. Frey, *La signification du terme «Prototokos» d'après une inscription juive:* Biblica 10 (1930) 373-390.

«El Espíritu Santo vendrá sobre ti y el poder del Altísimo te hará sombra; y por eso, el Santo que nacerá de ti será llamado Hijo de Dios. Y he aquí que Isabel, tu parienta, también ha concebido un hijo en su ancianidad, y la que se llamaba estéril está ya en el sexto mes; porque nada es imposible para Dios». Y dijo María: «He aquí la esclava del Señor; hágase en mí según tu palabra». Y el ángel la dejó.

Puesto que tenemos en el primer tomo de este libro el excelente comentario del P. Gruenthaner [20], nos limitaremos exclusivamente a la cuestión de la virginidad de María. Al establecer fuera de toda duda la concepción virginal de Cristo, en los versículos 34 y 35, no han tenido otra salida los críticos [21] en su negación arbitraria de la doctrina que negar la verdad y la autenticidad de estos versos. No perderemos tiempo en exponer sus argumentos; esto ya lo han llevado a cabo hábilmente y con crítica demoledora notables eruditos, como Bardenhewer, Lagrange, Vosté, Holzmeister y otros [22]. La veracidad de un texto no debe prejuzgarse según criterios falsamente preconcebidos y sin fundamento, tales como la imposibilidad *a priori* de lo sobrenatural y de los milagros; solamente puede juzgarse según el testimonio evidente de los documentos. Pues bien, no existe ni un solo códice que contenga el primer capítulo de San Lucas que omita esos versículos [23]. Es fácil imaginar el legítimo y horrorizado escándalo de los críticos, si los católicos, para evitar controversias enojosas o encajar un documento dentro de una tendencia preconcebida, se lanzaran a adoptar procedimientos tan iletrados, decretando la aniquilación de un texto sólidamente establecido por medio de un *ipse dixit*. Podemos, por tanto, eliminar esta objeción, no sólo como frívola, sino como indigna de la consideración de letrados serios [24]. El texto de San Lucas ha sido aceptado desde los tiempos más remotos, incluso por herejes, sin excluir a los marcionitas, que fueron responsables de muchas alteraciones tendenciosas, especialmente en los textos lucanos [25].

[20] M. GRUENTHANER, a.c., p.87-90.

[21] Especialmente, JOHN. HILLMANN, *Die kindheitsgeschichte Jesu nach Lukas kritisch Untersucht:* Jahrbücher für Protestantische Theologie 17 (1891) p.192-261, y A. VON HARNACK (con muchos seguidores), *Zu Lukas 1,34.35:* Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft 1 (1901) 53ss. Para un resumen histórico de estos puntos de vista y su refutación véase GRESHAM MACHEN, *The Virgin Birth of Christ* (New York 1930) c.6, «The Integrity of the Lucam Narrative», p.119-168.

[22] Cf. A. MÉDEBIELLE, art. *Annonciation, B. Authenticité des versets 1, 34.35*, en *Dictionnaire de la Bible*, Supplément vol.1 col.271-280.

[23] Cf. O. BARDENHEWER, *Mariä Verkündigung:* Biblische Studien 10 (1905) 8-13.

[24] Es interesante notar que Von Harnack, poco antes del artículo citado arriba (nota 21), había probado la perfecta conformidad literaria de los dos primeros capítulos de Lucas con el resto del evangelio: *Das Magnificat der Elisabeth nebst einigen Bemerkungen zu Lukas I und II*, en *Sitzungsberichte der Königlich-Preuss. Akademie der Wissenschaften zu Berlin* (1900) p.538-556.

[25] Por ejemplo, Lc 10,21.25; 11,29-32.12; 13,28; 16,12; 21,27.32; 23,2.5; 24,12. Cf. F. C. BLACKMAN, *Marcion and his influence* (Londres 1948) p.60.

Estos versículos (34 y 35) no sólo contienen un testimonio irrefutable de la concepción virginal de Cristo, sino la pregunta de Nuestra Señora al ángel (v.34) que revela sus sentimientos respecto a su virginidad: «¿Cómo sucederá, pues no conozco varón?» La pregunta de María está inspirada en un espíritu totalmente contrario al de la pregunta de Zacarías (1,18), que, dudando del mensaje del ángel y rechazando, por ello, la posibilidad de su cumplimiento, pidió una señal. Como observa San Ambrosio, María creyó implícitamente el contenido del mensaje angélico y solamente inquirió el modo como se cumpliría [26]. Aunque de ningún modo dudó del mensaje, menos aún supuso que el Niño prometido fuera hijo de José, como se desprende de la frase «pues no conozco varón» [27].

Esta expresión, según un conocido modismo semítico, alude manifiestamente al concúbito carnal entre personas casadas. Mas ¿cómo podría una virgen desposada y próxima ya al matrimonio (esto sería aún más extraño si María estuviera ya casada) dar tal razón para su pregunta: «¿Cómo sucederá?» Observemos que María no se refería al pasado, como si dijera: «... puesto que hasta ahora no he conocido varón», como quiso Cayetano; pues, en ese supuesto, San Lucas hubiera usado el tiempo pasado (aoristo: *ouk egnon)* en vez del presente *(ou gignosco)* absoluto, que implica la intención de no usar de los derechos del matrimonio en el futuro [28].

De la pregunta y de la razón que añade a ella se desprende que, en la mente de María, su virginidad era cosa sagrada, inviolable, consagrada a Dios, y que no se sentía libre de retirar su compromiso. Si esto es verdad, ¿cómo pudo María consentir en sus desposorios con José? Responderemos con Loisy que esto sería incomprensible, a menos que María y José hubieran ambos resuelto, si no prometido con voto, guardar continencia en su vida matrimonial: «Lucas representa a José y María con las mismas disposiciones que dos esposos cristianos que guardaran continencia en el matrimonio» [29]. No se puede decir válidamente que tal práctica fuera desconocida entre los israelitas de aquella época, pues existía, precisamente en aquel tiempo, una tendencia hacia un ascetismo más severo, que comprendía la continencia, como sabemos por las prácticas de los

[26] San Ambrosio, *Expositiones in Lucam* l.2 n.5 (ML 15,1635): «Haec iam de negotio tractat, ille (Zachary) adhuc de nuntio dubitat».

[27] Cf. J. Vosté, *De conceptione virginali Iesu Christi* (Roma 1933) p.12: «At si non dubitat de nuntio, ita minime supponit promissum filium futurum esse filium Ioseph».

[28] Cf. Lagrange, *Evangile selon saint Luc* ed.7. (Paris 1948) p.32.

[29] A. Loisy, *Les Evangiles Synoptiques* vol.1 (Ceffonds 1907) p.291: «Luc s'est représenté Joseph et Marie dans la disposition de deux époux chrétiens gardant la continence».

esenios [30]. El P. Lagrange afirma que no sabemos el motivo preciso y concreto de José y María en esta resolución. El fabricar múltiples hipótesis es inútil. La solución más sencilla es pensar que el matrimonio con un hombre como José alejaba a María para siempre de las importunas aspiraciones a su mano y le permitiría cumplir en paz su resolución de consagrar su virginidad a Dios [31]. Santo Tomás de Aquino [32] expone concisamente otras varias razones hipotéticas que dan algunos Padres de la Iglesia. Todos éstos representan la exégesis tradicional de los católicos durante siglos: la consagración de su virginidad a Dios, hecha por Nuestra Señora antes de la anunciación, está, en el pensamiento tradicional católico, indisolublemente ligada al dogma de su virginidad perpetua. La base de este dogma se encuentra en el texto citado de San Lucas (1,34).

Dejando a un lado a Cayetano, en el siglo XVI [33], cuyas fantasías fueron calificadas por el obispo Jansenio de Gante como absurdísimas [34], no encontramos hasta el siglo XX ningún católico que niegue o dude de que Nuestra Señora consagrara su virginidad a Dios por medio de voto, o al menos por una firme resolución, antes de la anunciación. Por otra parte, aunque muchos escritores protestantes han adelantado opiniones similares a las de Cayetano, no pocos, y tal vez los exegetas más eruditos entre los protestantes, sostienen que el texto de Lucas 1,34 es ininteligible, a menos que se lea en él una resolución de conservar la virginidad; entre estos protestantes podrían nombrarse varios que han escrito en este mismo siglo, como E. Klostermann [35], F. Kattenbusch [36] y K. Rengstorf [37].

En años bien recientes, sin embargo, algunos renombrados autores católicos han negado el hecho, si bien no la posibilidad

[30] Cf. MÉDEBIELLE, a.c., col.289.

[31] LAGRANGE, o.c., p.33.

[32] SANTO TOMÁS, *Summa Theol.* q.29 a.1.

[33] CAYETANO, *In quattuor evangelia commentarii* vol.1 (Lugduni 1556) fol.CVII: «Non dixit; *non cognoscam*, sed *non cognosco*, quia inteliexerat verba angeli tunc implenda, dicendo angelo *Ecce concipies*». Después sigue la interpretación de Cayetano del pensamiento de María (ibid.): «Maximam affero rationem inquirendi modum quo nunc concipiam, quoniam usque in praesens viri cognitionem non habeo, hoc est, quia virgo sum».

[34] JANSENIO, *Commentariorum in suam concordiam ac totam historiam evangelicam partes IV* (Lugduni 1684) p.27a: «... qui intellectus absurdissimus est».

[35] E. KLOSTERMANN, *Das Lukasevangelium* (Tübingen 1919), en Lc 1,34: «Diese Stelle ist höchstverwunderliche wenn man nicht die katholische Voraussetzung macht, die Verlobte habe ein Gelübde ewiger Jungfräulichkeit abgelegt».

[36] F. KATTENBUSCH, *Das apostolische Symbol* vol.2 (Leipzig 1900) p.621.

[37] K. RENGSTORF, *Das Neue Testament Deutsch* vol.3 (*Neues Göttinger Bibelwerk*, herausgegeben von P. Althaus und J. Behm, Göttingen 1952) p.27: «Die Kirche hat mit Recht in ihr Bekenntnis zu Jesus, dem eingeborenen Sohn Gottes und ihrem Herrn das empfangen vom hl. Geist, geboren aus Maria der Jungfrau, aufgenommen und allen kritischen Fragen und Zweifeln gegenüber mit Recht an ihm festgehalten».

de un voto inspirado por el Espíritu Santo, sosteniendo al mismo tiempo que esta negación no es contraria al espíritu del dogma católico referente a la virginidad de María. Son estos autores J. Landersdorfer [38], D. Haugg [39], P. Gächter, S. I. [40]; J. Auer [41], Féret [42] y K. Rahner, S. I. [43]. En un artículo, B. Leurent, S. I., expone cuidadosamente las ideas y los argumentos de estos autores. Pasa luego revista concienzuda y satisfactoriamente a toda la tradición católica, empezando por San Agustín; estudia la influencia de la literatura apócrifa, discute desde el punto de vista histórico la cuestión de si María hizo un voto o sólo un propósito y de si su resolución era absoluta o sólo condicional, antes de la anunciación [44]. Concluye que existe una tradición católica genuina de que María consagró su virginidad a Dios perpetuamente antes de la anunciación [45].

Citemos a J. Lebreton, en su sobrio resumen de esta tradición: «En este versículo (1,34), toda la tradición católica ha reconocido el propósito firme de María de permanecer virgen, y esta interpretación es necesaria, porque, si hubiera tenido intención de consumar su matrimonio con José, no hubiera nunca hecho la pregunta» [46]. De modo parecido escribió el P. Lagrange: «María quiso decir que, siendo virgen, como el ángel ya sabía, deseaba ella permanecer siéndolo, o, como traducen los teólogos su pregunta, que ella había hecho un voto de virginidad y pensaba guardarlo» [47]. Y añade en otro lugar [48]: «Para llamar voto a esta resolución, debemos añadir al texto

[38] J. Landersdorfer, *Bemerkungen zu Lukas 1,26.38:* Biblische Zeitschrift 7 (1909) 70.

[39] D. Haugg, *Das erste Marienwort: Eine exegetische Studie zu Lukas 1,34* (Stuttgart 1938).

[40] P. Gächter, *The Chronology from Mary's Betrothal to the Birth of Christ:* Theological Studies 2 (1941) 145-170.347-368; Id., *Maria im Erdenleben* (Innsbruck 1953) p.92-98.

[41] J. Auer, *Maria und das Jungfräulichkeitsideal:* Zeitschrist für Geist und Leben 23 (1950) 411; véase, sin embargo, su artículo *Salve, Maria, Regina mundi:* Geist und Leben 27 (1954) 331s, para un ligero cambio en su enfoque.

[42] Féret, *Messianisme de l'Annonciation:* Prêtre et Apôtre 17 (1947) 37.

[43] K. Rahner, *Le principe fondamentale de la théologie Mariale:* Recherches de Sciences Religieuses 44 (1954) 517 nota 73.

[44] B. Leurent, *La consécration de Marie à Dieu:* Revue d'Ascétique et Mystique 31 (1955) 226-249.

[45] A.c., p.244: «Le voeu de Marie est donc une vérité certaine, une conséquence et un aspect du dogme de la virginité perpétuelle... Cette thèse ne nous paraît donc pas libre... En fait tous les docteurs s'accordent à voir dans la question de Marie l'affirmation de ce voeu. Cet accord constitue-t-il une interprétation authentique de ce texte dont il ne serait pas permis de s'écarter? Cela nous paraît au moins tres probable; nous disons: Il semble, et entendons bien de respecter la liberté d'une opinion différente».

[46] J. Lebreton, *La vie et l'enseignement de Jésus Christ* vol.1 (Paris 1938) p.35.

[47] Lagrange, *L'Évangile de Jésus Christ* (Paris 1928) p.18.

[48] Lagrange, *Évangile selon saint Luc* (Paris 1948) p.33.

consideraciones teológicas cuyo valor no debe olvidarse, pero que desbordan una simple exégesis del texto» [49].

Inmediatamente después de su publicación, la obra de Haugg fue severamente criticada por el P. Spicq, O. P., con estas palabras: «Es asombroso que este autor se esfuerce tanto por demostrar, con ejemplos del Antiguo Testamento y de las costumbres judías, la improbabilidad de un voto de virginidad por parte de María, y que coloque de esta manera a la Madre de Dios en el plano de una mujer corriente desde un punto de vista psicológico y religioso» [50]. También de la pluma de F. X. Steinmetzer [51] y de K. Prümm, S. I. [52], le llegaron a Haugg acerbas críticas. El editor de *Estudios Teológicos* insertó una nota en el artículo del P. Gächter para recordar a sus lectores la doctrina tradicional de la Iglesia [53]. En la reciente serie dogmática publicada por el jesuita español P. Aldama, escribe este autor: «No se puede decir que sea ésta (la cuestión del propósito de María de consagrar su virginidad) una cuestión abierta a la libre discusión de los teólogos católicos» [54]. R. Laurentín, que adquiere importancia de día en día como uno de los más competentes mariólogos de estos tiempos, comenta así la opinión de Féret: «Este tipo de razonamiento *a priori* limita las posibilidades de gracia en un alma tan excepcional como la de María y lleva a una interpretación sutil y extraña del versículo de Lucas (1,34), como si María hubiera querido decir: 'En este preciso instante en que te hablo, no conozco varón y, por tanto, no puedo concebir un hijo', lo cual es verdaderamente degollar el texto» [55]. El P. S. Lyonnet, S. I., profesor del Instituto Bíblico Pontificio de Roma, en una conferencia pública pronunciada en el Instituto decía: «La interpretación comúnmente aceptada sigue siendo a un tiempo la más clara y la más probable—María había resuelto permanecer virgen—. Se objeta que una resolución tal—no hablo de un voto, lo cual sería un anacronismo—no podía provenir de una joven judía en aquella época. ¿Es, sin embargo, tan extraordinario que, bajo la influencia de la gracia, se sintiera María atraída por un ideal que, en aquel tiempo precisamente, era muy vivo en ciertos círculos judíos, al menos entre los hombres, como sabemos ahora con más certeza desde el

[49] Cf. J.-J. Collins, S. I., *Our Lady's Vow of Virginity:* The Catholic Biblical Quarterly 5 (1943) 371-380.

[50] C. Spicq, en Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques 23 (1939) 144.

[51] F. X. Steinmetzer, en Theologische Revue vol.37 (1938) 366s.

[52] K. Prümm, en Zeitschrift für katholische Theologie 63 (1939) 128s.

[53] A.c. (*supra*, nota 40) p.160.

[54] J. A. de Aldama, *Mariologia*, en *Sacrae Theologiae Summa* ed.2.ª vol.3 (Madrid 1953) p.373.

[55] R. Laurentin, *Court traité de théologie mariale* (París 1953) p.21.

descubrimiento del monasterio esenio de Qumrân en las orillas del mar Muerto, a algunos kilómetros del lugar donde dice la tradición que predicó San Juan Bautista?» [56].

Otra objeción afirma que los primitivos lectores de Lucas no pudieron sospechar que este texto (1,34) se refería a un voto o a una resolución. Respondemos con el papa Pío XII, en su encíclica sobre la virginidad, que esta virtud ciertamente se desarrolló y floreció en el jardín de la Iglesia desde los tiempos apostólicos. Cuando en los Hechos de los Apóstoles (21,9) se escribe que las cuatro hijas del diácono Felipe eran vírgenes, el autor expresa su estado de vida y no su edad juvenil [57].

Pero hemos de admitir al menos que el ideal de la virginidad empezó con Cristo y que, por lo tanto, esto excluye cualquier posibilidad de propósito en María. A esto contestamos que, si por los méritos previstos de Cristo pudo Dios conceder a María el privilegio de su Inmaculada Concepción, ¿por qué no podría llamarla por las inspiraciones de su gracia a consagrarle su virginidad? Y, además, el Antiguo Testamento manifestó una estima extraordinaria por la virtud de la continencia y la pureza; el sumo sacerdote y todo el pueblo alabaron a Judit porque amó la pureza; era ley fundamental del Antiguo Testamento que toda aproximación a Dios exigía la abstención de relaciones carnales; cuando Yahvé estaba para entregar los diez mandamientos a su pueblo, Moisés les exhortó a que se santificaran y se abstuvieran de relaciones sexuales; de manera parecida, a los sacerdotes se les exigía que se abstuvieran durante su turno de servicio litúrgico; incluso para comer el pan sagrado impusieron los sacerdotes esta abstención al rey David y a su pueblo (1 Sam 21,4) [58].

Sin embargo, puesto que María no sólo había sido concebida inmaculada, sino también exenta de toda concupiscencia, ¿por qué debería haber renunciado a todos los derechos y privilegios de la vida matrimonial? Esta objeción pasa por alto el hecho de que los privilegios de María se debían solamente a su redención preventiva; estaba redimida de tal manera que pudiera asociarse más íntimamente a la obra de la redención de Cristo; en los providenciales designios de Dios, la consagración que hacía María de su virginidad era, por decirlo así, el florecer natural de su Concepción Inmaculada, una llamada remota al total cumplimiento de la voluntad de Dios a partici-

[56] X. LÉON-DUFOUR, *Le récit de l'annonciation et la maternité divine de la Sainte Vierge* (1954) p.7.

[57] PÍO XII, *Sacra virginitas:* AAS 46 (1954) 162.

[58] Cf. J. GOETTMANN, O. F. M., *Mariens Jungfräulichkeit nach Lk 1,34 in der Auffassung von heute:* Antonianum 30 (1955) 41.

par en el sacrificio redentor de su Hijo. Es más, aun en el caso de seres humanos nacidos en pecado original y sujetos a la concupiscencia, su consagración a una vida de virginidad no es primordialmente una medida de precaución contra el mal, sino más bien una respuesta al amor preveniente y al llamamiento de Dios. Así, pues, no puede defenderse que la resolución de María dependiera tan sólo de su libre albedrío, hasta tal punto que era totalmente libre de renunciar al oír el mensaje del ángel. De hecho esta resolución fue primordialmente el efecto de la llamada divina *gratis data* y sólo secundariamente fruto de su consentimiento libre. Pero los dones de Dios son sin arrepentimiento, ¿cómo podría María admitir la posibilidad de libre renuncia al matrimonio espiritual que Dios mismo le había inspirado aceptara? María, sin duda, no podía asumir la responsabilidad de renunciar a su propósito aun después de escuchar el anuncio del ángel de que Dios quería hacerla madre.

Esto, sin embargo, no significa, como algunos escritores eclesiásticos afirmaron en la antigüedad [59], que María estimó su virginidad de una manera incomparablemente más alta que su maternidad divina, y que incluso impuso ella a Dios la condición: seré Madre de Dios si puedo a la vez ser virgen. Tal opinión no honra a María; no hace sino denigrar su santidad; minimiza la dignidad del matrimonio en cuanto institución divina y manera santa de vida; hace caso omiso de la consideración del supremo dominio de Dios, que podría imponer a cualquier ser humano hacer uso del matrimonio sin pérdida ninguna de santidad [60]. María, más bien, estaba preparada a someterse completamente a la voluntad de Dios, incluso en el uso del matrimonio; solamente deseaba estar cierta de que la renuncia a la resolución que inicialmente había tomado bajo la inspiración de la gracia, sería conforme a la voluntad de Dios. Esto explica, probablemente, por qué usó el tiempo presente *(ou gignosko:* puesto que no conozco varón) más bien que el futuro [61].

Sin embargo, María no aspiró sólo a una vida ordinaria de humilde abnegación; ¿no tuvo horror a singularizarse? Esto es verdad, pero la abnegación y falta de singularidad no implican mediocridad: San Juan Berchmans, Santa Teresa de Li-

[59] Cf. el autor de *Oratio in natalem Christi* (atribuido a Gregorio de Nisa): MG 46,1140; San Sofronio, MG 87,3257; Jacobo Mónaco, MG 127,648.

[60] Cf. U. Holzmeister, *Quomodo fiet istud, quoniam virum non cognosco?*: Verbum Domini 19 (1939) p.74.

[61] Cf. Lagrange, o.c., p.33: «L'immense majorité des exégètes catholiques a toujours entendu *ou gignosko* dans un sens absolu, excluant le futur comme le présent». Cf. también U. Holzmeister, l.c.

sieux, muchos otros santos cuyas vidas fueron ocultas y retiradas, y sobre todo la Santísima Virgen, nunca confundieron el recogimiento con la mediocridad. La bula *Munificentissimus Deus* recuerda el principio establecido por Suárez de que los misterios que la gracia de Dios obró en la Santísima Virgen no se miden por medidas ordinarias, sino por la omnipotencia de Dios, entendiendo siempre la conveniencia de los privilegios de María y su armonía con la verdad revelada [62].

Otra objeción final y más importante podría deducirse del relativo silencio del magisterio de la Iglesia, que, por ejemplo, no ha establecido de manera autoritativa el sentido preciso de la fiesta de la Presentación; incluso la última encíclica de Pío XII acerca de María no menciona su resolución de conservar su virginidad, sino que sencillamente la propone como modelo y ejemplar de esa virginidad. Esta abstención de la Iglesia no disminuye en nada el valor del argumento tradicional; porque hasta 1950 ni siquiera la liturgia profesaba explícitamente la asunción corporal de María a los cielos, y la primera encíclica que alude a ella fue la *Mystici Corporis*, en 1943, y, sin embargo, la doctrina misma era reconocida casi universalmente como *proxima fidei*, hecho dogmático precisamente gracias a los argumentos de la Tradición [63].

Hemos estudiado detenidamente la resolución firme tomada por Nuestra Señora antes de la anunciación de guardar perpetua virginidad, primero, porque tal resolución, por sí sola y en el simple plano histórico-exegético, parece ofrecer una explicación plausible al pasaje de Lucas 1,34. Un exegeta a quien no puede acusarse de predilección por María o sus grandezas se sintió obligado a afirmar: «La afirmación de María '... porque no conozco varón' es tan absoluta, que el sentir unánime de los exegetas que han visto en ella la intención de guardar perfecta virginidad, no puede llamarse arbitrario» [64]. Segundo, porque la continuada unanimidad histórica de interpretación que ha tenido desde San Agustín hasta nuestros días, con excepción de Cayetano y unos pocos autores modernos, nos proporciona sólidos cimientos para considerar que esta tradición es no sólo histórica, es decir, factual, sino dogmática y fundada, bajo la infalible dirección del Espíritu Santo, en la palabra inspirada de San Lucas 1,34.

Si esta doctrina tradicional se aceptara plenamente, acrecería de modo inconmensurable la grandeza de María, porque significa que antes de la anunciación, por una gracia que fluye

[62] Pío XII, *Munificentissimus Deus:* AAS 42 (1950) 767.
[63] Cf. Pius XII, *Sacra virginitas:* AAS 46 (1954) 187.
[64] Loisy, *Les Évangiles synoptiques* vol.1 p.290.

de su privilegio inicial, la Concepción Inmaculada, ella ya había aceptado con libertad y abrazado irrevocablemente la nota indisolublemente concomitante a su más excelsa prerrogativa: el carácter virginal de su futura maternidad divina. En la infinita sabiduría del plan providencial de Dios, María fue predestinada desde toda la eternidad a ser la Madre virginal del Redentor, nunca como simple instrumento biológico, y tampoco, sencillamente, con todo el calor humano y la abnegada dedicación de la maternidad común y corriente, sino como quien participaría sobrenaturalmente con su Hijo, tanto en la agonía como en el amor, de su obra redentora, y por ello, y con mucha más razón que Eva, su prototipo, sería «madre de todos los vivientes» (Gen 3,20). El eterno decreto de Dios hacía inconcebible que el Hijo de Dios y Redentor se hiciera hombre, a no ser de una virgen. Por el mismo decreto inconmovible, era imposible que esta madre virginal no aceptara completamente, junto con la gloria, la angustia de su maternidad virginal: «Y una espada de dolor atravesará tu alma» (Lc 2, 35). De aquí que, bajo la predestinación divina, María debiera aceptar con indiscutible libertad los dos elementos de su dignidad altísima; sin sospechar su sublime destino, ya había ella aceptado libremente el llamamiento divino a la virginidad, como sabemos por San Lucas 1,34; el mensaje inicial del ángel (Lc 1,31) parecía, a primera vista, exigir la renuncia de su sincera dedicación anterior; ella no podía aceptar esta implicación hasta que supiera con absoluta certeza que era voluntad de Dios. Pero Dios le da a conocer por medio del ángel que sus dones son sin arrepentimiento; que su llamada para ser Madre del Mesías, lejos de entrañar la renuncia a su sacrificio anterior, lo uniría inefable e indisolublemente al don más alto que podía El regalar a una mera creatura: la sublime dignidad de ser la Madre virginal de Dios.

Si se acepta esta opinión tradicional, no sólo se acrecienta la grandeza de María, sino que se derrama clarísima luz sobre la evolución del dogma de la virginidad perpetua, particularmente en el parto virginal y después del nacimiento de Jesucristo. Porque ninguno de esos dos aspectos de la virginidad de María se hallan afirmados de manera incontrovertible por la Escritura, o al menos no de tal manera que estén a salvo de toda posible duda, si son considerados puramente en el plano histórico-exegético. Es verdad que San Mateo, después de enseñar explícitamente la concepción virginal, cita el famoso pasaje de Isaías; pero ya hemos visto que San Mateo no detalla en lo referente al parto virginal ni declara si en la profecía de

Isaías lo entendía él declarado. De manera semejante, la afirmación de San Lucas: «Y parió a su Hijo primogénito y lo envolvió en pañales y lo colocó en un pesebre» (2,7), mientras que sugiere, sin duda, como enseñó San Jerónimo, que María no estuvo sujeta [65] a los dolores y angustias de un parto ordinario, también insinúa que el nacimiento mismo fue extraordinario y, tal vez, incluso milagroso; sin embargo, no ofrece prueba incontrovertible de la virginidad en el parto, tal como la entiende el dogma católico [66]. Esta sencillísima frase de San Lucas no dice nada de las circunstancias del inefable parto. La virginidad perpetua de María es un dogma de la Tradición» [67].

No existen fundamentos escriturísticos bastante sólidos para probar de manera incontrovertible la virginidad de María después del nacimiento de Cristo, y hay no pocas dificultades insidiosas contra este aspecto del dogma. Pero todas las dudas se disipan totalmente para quien acepte lo que parece ser una tradición dogmática, es decir, la resolución firmísima de María y su determinado deseo de permanecer virgen perpetuamente; pues, si Dios no solamente respetó esta resolución, sino que era El mismo por su gracia la oculta fuente de ella, si El armonizó esta resolución con la realidad de una verdadera maternidad en el inefable misterio de la encarnación, entonces, a los ojos de la fe, es inconcebible que no hubiera salvaguardado el holocausto de la virginidad de María perpetuamente. Que esto es verdad, y que es, además, una verdad revelada, lo sabemos, en último término y con la convicción inconmovible de la fe, no por la Escritura, sino por la regla suprema y el criterio de la verdad revelada: por la solemne definición de la esposa de Cristo y de su Vicario en la tierra, a quien El ha confiado enteramente el depósito de la revelación.

En éste como en tantos otros ejemplos de la evolución de dogmas marianos, encontramos un agudo contraste entre la posición concebida por el pensamiento católico y el protestante al lugar de la Escritura como regla de la fe: la Iglesia enseña que no es necesario que todos los dogmas estén contenidos en la Escritura; de los dogmas marianos solemnemente definidos, la divina maternidad y la concepción virginal de Cristo están contenidos en la Escritura. Pero la virginidad de María *in partu* y *post partum*, aun siendo igualmente reveladas, no están de modo manifiesto y con la misma claridad en la Escri-

[65] San Jerónimo, *Adversus Helvidium* (ML 23,192): «Ipsa et mater et obstetrix fuit».

[66] Cf. Ceuppens, o.c., p.132: «... temerarium non videtur asserere partum virginalem in animo evangelistae fuisse».

[67] Lagrange, o.c., p.70s.

tura; están contenidas, al menos implícitamente, en el depósito de la revelación, que terminó con la muerte del último apóstol y fue desde entonces confiado a la infalible autoridad docente de la Iglesia de Cristo, pero no fueron explícitamente consignadas en los escritos canónicos del Nuevo Testamento[68]. De aquí que no fueran siempre universalmente conocidas ni confesadas como verdades reveladas en la Iglesia primitiva hasta el siglo V. Este hecho no ofrece dificultad para quien sabe que la Iglesia es el cuerpo vivo de Cristo, que está nutrida por el espíritu de verdad de quien dijo: «Os enseñará todas las cosas y traerá a vuestras mentes cuanto yo os he enseñado» (Jn 15,26), y que crece en una toma de conciencia vital de las verdades reveladas, conocidas al menos implícitamente, desde su nacimiento.

No obstante, importa demostrar que no hay nada en la Escritura que niegue o incluso dé lugar a ninguna duda válida sobre la virginidad de María. Los críticos de todos los tiempos, desde la era apostólica[69] hasta nuestros días, en la autosuficiencia y fácil satisfacción de sus inteligencias demasiado falibles, han empleado todas las insidias posibles para demostrar, con las Escrituras en la mano, que Nuestra Señora no permaneció virgen después del nacimiento de Cristo. Consideremos ahora su posición.

C) Objeción de los críticos

Uno de sus argumentos favoritos se deriva de las alusiones bíblicas a los «hermanos del Señor». Es verdad que los cuatro evangelistas, los Hechos de los Apóstoles y San Pablo hablan no sólo de los hermanos, sino también de las hermanas de

[68] **Otros son de la opinión de que la virginidad de Nuestra Señora *in partu* está contenida de una manera muy clara en el** pasaje **de Isaías 7,14, cuando se le considera en su redacción original en** hebreo. **Cf. Ceuppens, o.c., p.23; E. May, a.c., p.66; A. van Hoonacker, *De maagdelijke ôntvangenis en Geboorte van den Messias bij Isaias 7,14*, en *Handelingen van Het vlaamsch Mariacongres te Brussel* vol.1** (Bruselas 1922) p.158; **S. J. Bonano, *Ecce Virgo concipiet et pariet filium. Isaias 7,14. Text and contest:*** Ephemerides Mariologicae 4 (1954) 98.100.106; **M. Balagué, *La virginidad de María:*** Cultura Bíblica 11 (1954) 283; **J. Arendzen, *Our Lady in the Old Testament*, en el simposio *Our Blessed Lady*** (Cambridge Summer School Lectures for 1933) (Londres **1934) p.14; H. Pope, *The perpetual virginity of our blessed Lady*** (Cambridge **Summer School** Lectures For 1933) p.127; **F. Feldmann, *Das Buch Isaias* vol.1** (Münster i. W. 1925) **p.90; A. Kleinhans, subsecretario de la Comisión Bíblica Pontificia, en sus notas mimeografiadas de la exégesis del Antiguo Testamento** (1938). Cf. asimismo, en favor de la misma opinión, J. B. Carol, O. F. M., *Fundamentals of Mariology* (New York 1956) p.148-149.

[69] **Por ejemplo, Cerinto, a** finales del siglo I, sostuvo que Jesús era el hijo de José y María y que, en su bautismo, Cristo (Mesías) o el Espíritu Santo descendió sobre Él y habitó en El hasta su pasión; cf. G. Bareille, *Cérinthe:* DTC 2,2151-2155; San Ireneo, *Adv. haereses* 26,1: MG 7,686; San Epifanio, *Adversus haereses* 18,1: MG 41,378s; y J. Gresham Machen, o.c., p.43: «Las negaciones del nacimiento virginal que aparecen en ese siglo... estaban basadas **en** presuposiciones filosóficas o dogmáticas». Los ebionitas, una secta

Jesús [70]. De algunos incluso sabemos los nombres: «¿No es éste el hijo del carpintero? ¿No es su madre María y sus hermanos Santiago, y José, y Simón, y Judas? Y sus hermanas, ¿no están entre nosotros?» (Mt 13,55). Como veremos más detalladamente cuando estudiemos la tradición patrística, cuando Helvidio y Bonoso utilizaron estos textos para impugnar la virginidad de María, los Padres de la Iglesia negaron unánimemente que los «hermanos» de Jesús fueran hijos de María. Es verdad que no pocos, descansando en el testimonio de los escritos apócrifos, mantuvieron que los «hermanos del Señor» eran hijos de San José por un matrimonio anterior. Pero no hay necesidad de recurrir a esta hipótesis sin fundamento: en las Sagradas Escrituras, la palabra hebrea *ah* (hermano) tiene un significado muy amplio. Su significado primario y nativo es el sentido literal de hermano tal como lo entendemos, es decir, hijo del mismo padre y de la misma madre; pero también se usa para designar a un medio hermano; a Benjamín se llama el hermano más joven de los demás hijos de Jacob, aunque era hijo de otra madre (cf. Gen 42,15; 43,5).

Ningún exegeta católico afirma que la palabra *ah* (hermano) signifique etimológicamente primo. Pero, por otra parte, no hay exegeta protestante ni racionalista que pueda negar que esta palabra se usa, en efecto, para designar varios grados—incluso algunos lejanos—de parentesco. Así, por ejemplo, Abrahán habla de Lot: «Te suplico que no haya ninguna discordia entre tú y yo o entre tus pastores y los míos, porque somos *hermanos*» (Gen 13,8). Pero Lot era hijo de Arán, hermano de Abrahán, y, por lo tanto, era, en realidad, sobrino de Abrahán (Gen 11,27). De manera parecida dice Labán a Jacob: «Me servirás de balde porque eres mi *hermano;* dime qué recompensa quieres» (Gen 29,15); mas Labán era hijo de Nacor, hermano de Abrahán, mientras que Jacob, hijo de Isaac, era nieto de Abrahán; Labán y Jacob, por lo tanto, no eran más que primos lejanos. Un ejemplo aún más llamativo de parientes lejanos que se llaman hermanos encontramos en el 1 Paralipómenos 15,5-10; aquí, evidentemente, los ciento veinte hermanos de Uriel, los doscientos veinte hermanos de Asayah, los ciento treinta hermanos de Joel y los ciento doce hermanos de Aminadab son, a lo más, primos, y no hijos de los mismos padres.

Aún hay más; puesto que ni el hebreo ni el arameo tenían una palabra para expresar el parentesco exacto de los primos,

judaizante de Palestina, siguieron las ideas de Cerinto más tarde. Cf. G. Bareille, *Ebionites:* DTC 4,1987-1995.

[70] Lc 8,20; Io 2,12; 7,3.4.5; Mt 13,55; Mc 3,22; 6,3; Act 1,14; Gal 1,19; 1 Cor 9,5.

a menudo recurrían a la palabra *ah* (hermano); podían, por supuesto, utilizar las circunlocuciones «hijo del hermano de tu padre», «hijo de la hermana de tu madre»; pero en el lenguaje diario y familiar eran estas fórmulas muy complicadas y fastidiosas; aun en nuestras lenguas modernas, a menos que haya alguna razón (legal o técnica), usamos la palabra «primo» para designar cualquier grado de consanguinidad desde el segundo en adelante. Los semitas hacían lo mismo con la palabra *ah*, pero ellos la empleaban desde el primer grado hasta los grados más lejanos.

También la versión de los Setenta del Antiguo Testamento traduce invariablemente la palabra hebrea *ah* por la griega *adelfos*, «hermano». ¿Ocurrió lo mismo en el Nuevo Testamento? Pasemos por alto los numerosos ejemplos del Nuevo Testamento en los cuales la palabra «hermano» se usa metafóricamente para designar, como hermanos de Cristo, a los apóstoles [71], a todos los que hacen la voluntad de Cristo [72] y aun a todos los cristianos [73]. Sabemos que los escritos del Nuevo Testamento, aunque fueron en su mayoría escritos en griego, se derivaron de una catequesis primitiva en arameo. Según esto, *a priori* es muy probable que el arameo *ah* (hermano) se tradujera por los escritores del Nuevo Testamento, invariablemente, por *hermano* (como ocurrió en la versión griega de los Setenta del Antiguo Testamento) para expresar los diversos grados de parentesco: hermanos, primos, tíos, etc. Y puesto que el argumento racionalista de los hermanos del Señor es completamente apriorístico y está fundado en el significado indígena y etimológico, en vez de en el uso escriturístico, pierde su aparente solidez y peso. Si no tuviéramos otros argumentos más que la usanza del Antiguo Testamento, el hecho de que la primitiva catequesis aramea se convirtió más tarde en el griego del Nuevo Testamento, y la muy probable referencia de que los escritores del Nuevo Testamento siguieron el ejemplo de los Setenta, traduciendo el arameo *ah*, invariablemente, por *adelphos* (hermano) en griego, el dogma católico de la perpetua virginidad de María estaría más que suficientemente defendido desde un punto de vista apologético.

A diferencia de los críticos, tenemos nosotros un cúmulo de poderosas razones tomadas de la Escritura misma, que convencerían a cualquiera, libre de prejuicios, de que María no tuvo más hijos que Jesús. Primero: Cristo moribundo confió

[71] Mt 28,10; Io 20,17.
[72] Mt 12,50; Mc 3,35.
[73] Rom 1,13; 1 Cor 1,10; Iac 1,2; 2 Pet 1,10; cf. también Mt 18,21; Lc 6,42; Act 9,17; 1 Cor 8,13; Iac 2,15.

y encomendó su Madre a su discípulo Juan (Jn 19,26-27); por lo tanto, María no tenía otros hijos que la recibieran en su casa; ni puede objetarse con Zahn [74] que Jesús prefirió su fiel discípulo a sus hermanos, que no creían en El (Jn 7,5: «ni sus hermanos creyeron en El»); pues, sea cual fuere su actitud durante su vida pública, sabemos que creyeron en El después de su muerte, por la escena del Cenáculo, descrita en los Hechos de los Apóstoles (1,14): «Todos perseveraban en la oración, animados de un mismo espíritu, con las mujeres y con María, la Madre de Jesús, y con sus *hermanos*»; segundo, por la ulterior historia de Santiago, «hermano del Señor» (Gal 1,19), y de su sucesor en la sede de Jerusalén, Simeón, igualmente «hermano del Señor» (Mt 13,55). Sería escandaloso para la incipiente comunidad de la Iglesia, notable por sus elevados ideales y su ferviente caridad, que María hubiera sido separada de sus propios hijos y confiada al cuidado de un extraño, ni hubiera disminuido el escándalo con la infundada hipótesis de Mayor [75], que quiere suponer que los hijos e hijas de María habían salido de su casa ya casados y se hallaban dispersos.

En los *Evangelios de la infancia*, de Mateo y Lucas, puesto que los dos enseñan inconfundiblemente que María era virgen al tiempo de la concepción de Cristo, enseñan, por ello mismo, que no tenía hijos mayores que Cristo. Además, su modo de hablar no sólo no atribuye hijos a José, sino más bien excluye la posibilidad de que los tuviera: «... ellos (los Magos) encontraron al Niño con María su Madre» (Mt 2,11); «levántate (José) y toma al Niño y a su Madre y huye a Egipto» (Mt 2,13); «... y ellos (los pastores) encontraron a María y José y al Infante recostado en un pesebre» (Lc 2,16; cf. v.17, 21-22.27.33.39-41). Siempre se trata solamente de María y José y el Niño, y nunca de otros hijos ni de María ni de José; este silencio es aún más llamativo y prueba con más certeza que no había otros hijos si comparamos a Mateo y Lucas con el *Evangelio apócrifo de Santiago*, que a menudo menciona a los hijos de José.

Que los así llamados «hermanos del Señor» eran mayores que Cristo, queda también claro por el hecho de que le aconsejaban y reprendían (Jn 7,3ss), y que incluso en una ocasión buscaron prenderle (Mc 3,21); según las costumbres semíticas, estas acciones serían más propias de hermanos o parientes mayores. Además, en Marcos (6,3) se designa a Jesús tan enfá-

[74] Th. Zahn, *Brüder und Vettern Jesu*: Forschungen zur Geschichte des N. T. Kanons 6 (1900) 336s.

[75] Cf. Hastings, *Dictionary of the Bible*, under *Brethren of the Lord* vol.1 p.323s.

ticamente el Hijo de María *(ho huios tes Marias)*, que no da lugar a suponer válidamente ningún otro hijo más que El. De aquí que Renán, a pesar de negar la concepción virginal de Cristo, se sintió obligado a escribir: «Jesús... en su juventud era designado en Nazaret por el nombre de 'El hijo de María' (Mc 6,3)...; esto supone que por largo tiempo fue reconocido por el único hijo de la viuda» [76].

Y es más, los evangelistas nombran expresamente a la Madre de los hermanos de Jesús, y no es María la Madre de Jesús. Entre los que estaban presentes a la crucifixión, San Mateo incluye una María que es madre de Santiago y José (Mt 27, 56); a Santiago y José se les llama hermanos de Jesús en San Marcos (6,31). La misma María (es decir, la madre de Santiago y José) se dice que es María, mujer de Clopas (Cleofás) (Jn 19,25). Según Hegesipo [77], Clopas (Cleofás) era hermano de San José; de aquí que María, la mujer de Clopas, era cuñada de la Santísima Virgen, y sus hijos eran primos de nuestro Salvador por parte de padre.

De manera semejante, los hijos de un cierto Alfeo también son llamados hermanos del Señor. San Mateo (13,55) entre los hermanos del Señor coloca a Judas, que, como nos dice San Lucas, era hermano de Santiago (Lc 6,16); este Santiago no es el hermano de San Juan, hijo del Zebedeo, sino el otro Santiago a quien distingue San Marcos (15,40) con el apodo de «el Menor», llamado también «hermano del Señor» por San Pablo (Gal 1,19). Este Santiago es designado a menudo «hijo de Alfeo» (Mt 10,3; Mc 3,18; Lc 6,15; Act 1,13). Los «hermanos de Jesús», pues, son sin duda parientes y no hermanos de sangre, y algunos de ellos, al menos, se identifican como «hijos de María, la mujer de Clopas», y otros, como «hijos de Alfeo».

Uno de los tratados más profundos y eruditos sobre esta cuestión se contiene en el *Comentario al evangelio de San Marcos*, de M. J. Lagrange [78]. Con su acostumbrada objetiva imparcialidad examina el autor todos los textos por separado y luego los compara y, finalmente, concluye:

> Hemos examinado cada uno de los escritores sagrados, primero, separadamente. Pablo (1 Cor 9,5; Gal 1,19), los Hechos de los Apóstoles (1,14) y Juan (2,2; 7,3-10) hablan de los hermanos del Señor vaga

[76] RENÁN, *Les Évangiles et la seconde génération chrétienne* (París 1877), Appendice: *Les frères et les cousins de Jésus* p.542: «Jesus... fut... désigné à Nazareth par le nom de fils de Marie (Mc 6,3)... Cela suppose qu'il fut longtemps connu comme fils unique de veuve».

[77] Cf. referencias de Hegesipo en EUSEBIO, *Historia Ecclesiastica* 3,11,20, y también LAGRANGE, *[illegible] selon [illegible] Jean* (París 1917) p.193: «On ne conçoit pas pourquoi [illegible] on rejette l'identité de Maria de Clopas avec Marie mère de Jacques le petit et José, Mc 15,40; 16,1; Mt 27,56; 28,1, l'autre Marie».

[78] *Note sur les frères du Seigneur* p.79-93.

e indeterminadamente. Mateo y Lucas excluyen expresamente cualquier hermano de sangre mayor que Cristo; Lucas excluye aun hermanos más jóvenes [79]; Marcos y Mateo indican claramente que Santiago y José no son hijos de la Santísima Virgen, sino «de la otra María». Ningún escritor del Nuevo Testamento habla de otros hijos de María, sino de solo Jesús. Un examen cuidadoso de todos los textos del Nuevo Testamento, ya se tomen aislados o ya combinados entre sí, nos lleva a la misma conclusión final: dentro de su círculo familiar siempre encontramos a Jesús solo con María, su Madre, y con José hasta los doce años; después hay un silencio. Y solamente cuando ya Jesús ha entrado en su vida pública, aparecen sus «hermanos». Esta palabra podría significar los hermanos de su padre o de su Madre, o de ambos o de cualquier otro pariente; no será el sentido exacto, pero está claro que aquellos de los «hermanos» que se mencionan son sólo primos. Sin embargo, los teólogos católicos nunca han exagerado estas indicaciones. La virginidad perpetua de María es un dogma que ha sido universalmente reconocido como derivado de la Tradición más bien que de la Escritura [80].

Otras dificultades han surgido contra la concepción virginal, fundadas en que era desconocida a la primera generación de cristianos [81]. Y para probar esta afirmación se apela al silencio de San Pablo y de San Marcos. Es muy posible y probable que, por algún tiempo, la concepción virginal de Cristo hubiera sido desconocida a los primeros cristianos; que no hubiera sido revelada inmediatamente fue parte del plan providencial de Dios; uno de los motivos tradicionalmente asignados al matrimonio de María con José fue el ocultar al mundo el misterio de Dios hecho hombre, y también, por tanto, el misterio de su concepción virginal [82]. Jesús mismo mantuvo ocultos los detalles íntimos de su origen humano; El sabía que le llamaban hijo de José, pero nunca explicó que solamente era su padre putativo. El conocimiento preciso del modo de su origen humano hubiera sido un obstáculo más que una ayuda en la fundación del reino: «Durante la vida terrena de

[79] O.c., p.84. Es interesante notar que Lagrange basa esta fuerte aserción en su convencimiento (compartido por Loisy, *Les Évangiles synoptiques* vol.1 p.290) de que Lc 1,34 es ininteligible a menos que se entienda que María estaba firmemente resuelta a conservar su virginidad perpetuamente. Cf. ibid. p.82.

[80] O.c., p.80: «Cependant les théologiens n'ont jamais exagéré la portée de ces indications Scripturaires. La perpétuelle virginité de Marie est un dogme qu'ils reconnaissent généralement tenir de la tradition, plutôt que de l'Écriture».

[81] Varias críticas independientes han discutido por las diferentes genealogías de Jesús dadas por Mt 1,1-7 y Lc 3,23-28, que la primitiva catequesis no era consciente del nacimiento virginal y que Mateo y Lucas, cada uno de una manera distinta, interfirieron en la primitiva genealogía para deducir la concepción virginal de Cristo. La explicación más probable de esta discrepancia parece ser que Mt describe los antecesores de José de acuerdo con la línea natural de descendencia, mientras que Lc sigue la línea legal de acuerdo con la ley de levirato. Cf. Lagrange, o.c. in h.l., y J. Vosté, *De conceptione virginali Iesu Christi* (Roma 1933) p.83-109.

[82] Cf. San Ignacio de Antioquía, en F. X. Funk, *Patres Apostolici* vol.1 (ed.2.ª 1901) p.228s: «Et principem huius mundi latuit Mariae virginitas et partus ipsius...»

Jesús, el parto virginal... naturalmente se mantendría secreto. El hablar de él no hubiera hecho más que originar calumnias e incomprensiones» [83]. Por lo tanto, es comprensible que los primeros cristianos, en general, desconocieran la concepción virginal. Por consiguiente, el dogma católico no sufriría lo más mínimo si se probara que la doctrina no era universalmente conocida hasta el año 80 (fecha asignada por muchos críticos, por razones doctrinales, a los *Evangelios de la infancia* de Mateo y Lucas). Lo que es insostenible, es la insinuación de que los primitivos cristianos fueron adoctrinados de manera positiva contra la virginidad de María por ningún escritor inspirado del Nuevo Testamento; en este punto el dogma mismo es inexpugnable.

Los críticos, independientemente, en general, no sostienen con claridad que San Pablo negara la virginidad de María, sino más bien sugieren que la desconocía; pero, bajo la capa de su lenguaje cortés, dejan la impresión siniestra de que aquella ignorancia de San Pablo puede de alguna manera socavar o desdorar el dogma católico de la virginidad de María. Está completamente abierto a dudas que San Pablo desconociera la verdad de la virginidad de María. El argumento de que demostró la divinidad de Cristo deduciéndola de su resurrección y no de su concepción y nacimiento virginal no tiene fuerza probativa; hay una marcada diferencia entre las dos verdades desde el punto de vista apologético. La concepción virginal de Cristo, por su misma naturaleza, estaba exclusivamente reservada al conocimiento inmediato y directo de la Santísima Virgen; al contrario, la resurrección de Cristo era del dominio público, afirmado por muchos testigos, que aún vivían cuando escribía Pablo; de aquí que la resurrección, con sus circunstancias concretas, susceptibles de prueba, constituía un argumento apologético, llamativo incluso para aquellos que pudieran oponerse al cristianismo, mientras que apenas podría esperarse inclinar favorablemente a una mentalidad hostil, proponiéndole la concepción virginal como argumento de la divinidad de Cristo.

Además, es difícil ver cómo San Pablo pudo ignorar esta verdad, siendo como era íntimo amigo de San Lucas, que puede llamarse justamente discípulo de Pablo [84]. Aun suponiendo que San Lucas mismo sólo supiera de la concepción virginal cuando estaba para escribir su evangelio—suposición arbitra-

[83] J. Gresham Machen, o.c., p.201.

[84] Cf. Lagrange, o.c., *Introduction* p.xiii; A. Plummer, *Saint Luke*, en *The International Critical Commentary* ed.2.ª (Londres 1898) p.xliiiss; A. von Harnack, *Lukas der Arzt* (Leipzig 1906) p.1-19.

ria e imposible de probar—, ¿cómo demostrar que las fuentes de la narración de San Lucas eran totalmente inasequibles y desconocidas a Pablo? Los críticos manejan un arma de dos filos: una de sus más graves acusaciones contra San Pablo es que corrompió la pureza de la doctrina primitiva cristiana, imponiendo a las generaciones futuras los frutos de sus especulaciones teológicas personales; al menos no pueden sostener que la doctrina de la concepción virginal de Cristo (que detestan ellos tan sinceramente como las enseñanzas paulinas) fue subrepticiamente insertada en la doctrina de la Iglesia por Pablo, o que fue fruto de su especulación teológica [85]. Permítasenos también observar que A. Resch, en una erudita obra de investigación, ha demostrado que existen señales positivas de un verdadero parentesco literario y filológico entre las catequesis lucanas de la infancia de Cristo y las epístolas paulinas [86].

Nada existe en el cuerpo de la doctrina paulina que excluya la concepción virginal. Por otra parte, hay una alusión probable a ella en Gálatas 4,4: «Mas, cuando vino la plenitud del tiempo, Dios envió a su Hijo, nacido de mujer, nacido bajo la Ley, a fin de que redimiera a aquellos que estaban bajo la Ley, para que recibiéramos la adopción de hijos». En este texto, sin duda ninguna, Pablo presupone la preexistencia de Jesús, Hijo de Dios. La expresión «nacido de mujer» no se puede argüir contra la concepción virginal, ya que *gunne* (mujer) indica sencillamente el sexo y no niega el estado virginal. «... Aquí, como en otros textos escriturísticos que tratan del origen humano de Cristo, sólo su Madre es mencionada, y se evita intencionadamente incluso la idea de un padre humano» [87].

El hecho de que Pablo no mencionara explícitamente la virginidad de María, no ofrece dificultad particular. El era primariamente teólogo de la redención, de la obra salvadora de Cristo en la cruz; no era historiador ni biógrafo, como los evangelistas. Por consiguiente, rara vez alude a acontecimientos de la vida de Cristo, y cuando lo hace sólo menciona la institución eucarística, la muerte en la cruz y, con frecuencia, su resurrección y su gloriosa ascensión. Pero nunca pasa de una

[85] Cf. LAGRANGE, *La conception surnaturelle du Christ d'après saint Luc:* Revue Biblique 11 (1914) 207: «Le fait que saint Paul ne parle pas de la conception surnaturelle est un indice tres significatif que'lle n'est pas néé de la spéculation théologique. Mais si les Apôtres n'ont pas protesté, c'est qu'eux-mêmes étaient éclairés».

[86] A. RESCH, *Das Kindheitsevangelium nach Lukas und Matthäus:* Texte und Untersuchungen 10 (1897) 264-276.

[87] CORNELIO, *Commentarius in epistolas II ad Corinthios et ad Galatas* (París 1907) p.256. Sin embargo, Lagrange, Steinmann y otros sostienen que la concepción virginal, que era en verdad conocida por los lectores de San Pablo, no está ni siquiera insinuada aquí.

ligera alusión cuando se trata de la predicación y los milagros de Cristo. ¿Qué hay, pues, de sorprendente en el hecho de que San Pablo no mencione la infancia y el bautismo de Cristo? Sin embargo, ni en sus epístolas ni en su predicación, como consta en los Hechos de los Apóstoles, encontramos mención del origen sobrenatural de Cristo; esto mismo ocurre en la predicación de Pedro y de los demás apóstoles. Ahora bien, de este silencio no se sigue de ningún modo que ignoraran o que negaran lo que Mateo y Lucas tan claramente afirman en los *Evangelios de la infancia*, antes bien hay que buscar la explicación de ello en una prudente acomodación de su doctrina a la capacidad de su incrédulo auditorio. También debemos recordar que las epístolas de San Pablo, como lo indica su género literario, son escritos ocasionales y no tenemos derecho a exigir que contengan la totalidad de la doctrina [88].

Finalmente, la concepción virginal de Cristo es un postulado necesario, si bien tácito, de la doctrina de San Pablo sobre el pecado original y la redención. Su cristología entera se funda en la divina preexistencia de Cristo como Hijo de Dios en la realidad de su encarnación, a fin de efectuar nuestra redención, borrar nuestro pecado, especialmente el pecado original. De aquí se desprende la imposibilidad de que San Pablo considerara al Santo de Dios como partícipe, por medio de la generación natural, de la herencia de pecado recibida por el género humano de nuestro primer padre, Adán: «Así, pues, como por un hombre entró el pecado en el mundo y por el pecado la muerte, y así la muerte ha descendido a todos los hombres porque todos han pecado...» (Rom 5,12). ¿Cómo, si no, hubiera Cristo conquistado al pecado? ¿Cómo, si hubiera nacido por vía completamente natural, por generación humana, de la unión de hombre y mujer, hubiera podido librarse de la común herencia de una tal generación? María, su Madre, es verdad que está exenta de pecado desde su concepción, pero sólo en vista de los méritos previstos de su Hijo Jesucristo. Según San Pablo, Jesús, por su misma naturaleza, por su mismo origen, «no conoció pecado, a fin de que en El fuéramos justificados en Dios» (2 Cor 5,21). Si el primer Adán, en su inocencia, era de Dios (Gen 2,7), el segundo Adán *a fortiori* debe ser directa e inmediatamente de Dios: «Porque, así como por un hombre vino la muerte, por un hombre venga también la resurrección de los muertos. Porque, así como to-

[88] Cf. JEAN LEVIE, *Les limites de la preuve d'Écriture Sainte en théologie*: Nouvelle Revue Théologique 76 (1949) 1009-1029.

dos mueren en Adán, así todos serán resucitados en Cristo» (1 Cor 15,21-22).

Según los críticos racionalistas, San Marcos fue el primer evangelista, y su evangelio era la forma genuina de la catequesis primitiva, que era ebionita. Pero Marcos, sugieren ellos, guarda silencio acerca del origen sobrenatural de Cristo por una de estas razones: o porque la leyenda de la concepción virginal no había sido aún inventada cuando Marcos escribió, o porque él la rechazaba como novelesca. También en esto la conclusión en su totalidad es arbitraria, no solamente excesiva. Es verdad que Marcos relata la catequesis primitiva según la predicación de San Pedro, de quien era discípulo, como voz unánime de la tradición [89]. La catequesis primitiva empezaba con el bautismo de Cristo, y se preocupaba sólo de su vida pública, como el mismo San Pedro lo testifica en los Hechos de los Apóstoles (1,22: «... empezando por el bautismo de Juan hasta el día en que El [Jesús] fue llevado de nosotros...»). Pedro se limitó en su predicación a los hechos de los cuales él había sido testigo, mas nadie había sido testigo del origen sobrenatural de Cristo, que por su misma naturaleza quedaba oculto a toda observación humana.

Mas, concediendo que la concepción virginal no se menciona explícitamente en el evangelio de San Marcos, tampoco se niega nunca. Antes bien, está sobrentendida en todo el texto [90]. Comparemos los siguientes textos de los tres evangelios sinópticos relativos al mismo suceso:

Marcos 6,3	*Mateo 13,55*	*Lucas 4,22*
«¿No es éste el carpintero, el hijo de María (*ho huios tes Marias*), el hermano de Santiago y de José, y de Judas, y de Simón?»	«¿No es éste el hijo del carpintero? No es su madre María, y sus hermanos Santiago, y José, y Simón, y Judas?»	«¿No es éste el hijo de José?»

En ningún lugar del evangelio de Marcos se llama a Jesús hijo de José, ni siquiera cuando se relata el mismo incidente en que le llaman así los otros evangelios sinópticos. Esto se pone de relieve clarísimamente en los textos arriba citados. Marcos no escribió prólogo; Mateo y Lucas afirman explícitamente la concepción virginal y la paternidad meramente putativa de San José, y por esto mismo pueden llamarle padre de Jesús, sin ningún temor a sembrar malentendidos.

[89] LAGRANGE, *Evangile selon saint Marc* (París 1947) p.XIX-XXVI; SWETE, *The Gospel of Mark* ed.3.ª (Londres 1913) p.XXIII-XXVI.

[90] Cf. V. McNABB, *The New Testament Witness to our Blessed Lady* (Londres 1932), «The Witness of Mark» p.24-30.

De aquí que, si San Marcos hubiera tenido que exponer sencillamente, como hicieron Mateo y Lucas, que Jesús era considerado por sus conciudadanos, los nazarenos, hijo de José, podía haber sembrado confusiones en sus lectores, que tal vez desconocieran los otros dos evangelios y el hecho de la concepción virginal, y predisponerlos así contra una futura aceptación de esta verdad. Para que esto no ocurriese, Marcos varía ligeramente el matiz de la pregunta de los nazarenos, y así, sin alterar de ningún modo ni falsificar su pensamiento, lo armoniza con la verdad de la concepción de Cristo. Pequeña en sí misma, esta visible divergencia entre Marcos y la expresión de Mateo y Lucas es una poderosa y casi ineludible señal de que San Marcos era plenamente conocedor de la concepción virginal.

Podríamos ahora añadir que, según una ininterrumpida usanza semítica, continuada hasta nuestros días, al hijo se le designa siempre por el nombre de su padre; por ejemplo, en Marcos 10,46, el ciego es llamado «el hijo de Timaeus» *(Bar*, hijo de *Bar-Timaeus)*. Pero nunca a San José en todo el evangelio de San Marcos se le nombra por sí mismo, y menos aún como padre de Jesús, como ocurre con frecuencia en Mateo, Lucas y Juan. Al contrario, a Jesús en el evangelio de San Marcos nunca se le llama hijo de José; en el evangelio de Marcos se llama a Jesús «el Hijo de Dios» siete veces [91]; el «Hijo del hombre» (un título mesiánico), catorce veces [92], y el hijo de David (también mesiánico), cuatro veces [93]. En vista de estos datos, el P. V. McNabb plantea el siguiente dilema a los críticos racionalistas: o San Marcos, siguiendo la doctrina de San Pedro, creyó que Jesús era verdadero hijo de José o no. Si fue así, entonces, por razón de la usanza semítica manifestada de otros modos en el propio evangelio de San Marcos, sería casi ininteligible que nunca designara a Jesús como hijo de José y ni siquiera mencionara el nombre de éste. Pero, si creyó que Jesús era no hijo de José, sino concebido virginalmente, está claro y manifiesto que San Marcos es un testigo implícito del origen sobrenatural de Jesucristo, Hijo de Dios [94].

Para los críticos, ninguna de las indicaciones precedentes tiene valor alguno frente a lo que ellos consideran como negación de la virginidad de María en Marcos 3,21. En el contexto anterior tenemos la relación de los diversos milagros de

[91] Hijo de Dios: 1,1.11; 3,11; 5,7; 9,7; 14,61; 15,39.
[92] Hijo del hombre: 2,10.28; 8,31.38; 9,9.12.31; 10,33.45; 13,26; 14,21.41.62.
[93] Hijo de David: 10,47s; 12,35.37.
[94] Cf. VACANDARD, *Saint Marc et la conception virginale*: Revue Pratique d'Apologétique 4 (1907) 412-418.

Cristo en Cafarnaúm, de la multitud que le seguía desde Galilea, Judea, Jerusalén y aun de los confines de Tiro y Sidón, y, finalmente, la descripción de la designación de los apóstoles; después, en el versículo 20, dice: «Vinieron a la casa y de nuevo se reunió la multitud, de modo que ni siquiera podían tomar alimento»; [v.21] «mas cuando los suyos *(hoi par' autou)* lo oyeron, salieron con intento de prenderle, porque decían: 'Está fuera de sí'. [v.22] Y los escribas que habían bajado de Jerusalén decían: 'Tiene a Belcebú' y 'Por el príncipe de los demonios lanza a los demonios'». Los versos siguientes (23-30) comprenden la extensa réplica de Jesús contra esas acusaciones, y, finalmente, leemos en el versículo 31: «Y su madre y sus hermanos vinieron y, quedándose fuera, le enviaron a llamar; [v.32] la multitud que estaba sentada junto a El, le dijeron: 'He aquí que tu madre y tus hermanos están fuera y te buscan'; [v.33] y El les respondió: '¿Quién es mi madre y quiénes son mis hermanos?'; [v.34] y mirando a los que estaban sentados cerca de El, dijo: 'He aquí mi madre y mis hermanos. [v.35] Porque cualquiera que haga la voluntad de Dios, ése es mi hermano y mi hermana y mi madre'».

El argumento que se deriva, tortuosamente, de este pasaje, en contra de la virginidad de María, se basa en la suposición: 1) de que los amigos de Jesús (los *hoi par' autou)* son idénticos a «su madre y sus hermanos» del versículo 31; 2) que en el verso 21 querían llevarse a Jesús, porque pensaron que estaba loco; de aquí la conclusión: si María había concebido a Jesús sobrenaturalmente, nunca hubiera compartido tal aprensión.

Mas las suposiciones y la conclusión del argumento no están bien fundadas. Hay razones probables para dudar de si los amigos del versículo 21 son los mismos que «su madre y sus hermanos» del versículo 31. No pocos, incluyendo a Knabenbauer [95], piensan que no son los mismos. Sin embargo, el P. Lagrange se inclina decididamente a creer que son idénticos [96],

[95] Cf. KNABENBAUER, *Commentarius in Marcum* (París 1907); sus argumentos son: 1) que en Mc 9,44; 11,73; 12,27; 13,52; 15,15; 16,16, y en 2 Mach 11,20, la frase *Hoi par'autou* significa simplemente secuaces, amigos o compañeros en la guerra; 2) los familiares de Jesús que vivían en Nazaret no hubieran podido descubrir tan pronto lo que había sucedido en el verso 20, lo cual se da como razón para la interrupción de los *hoi par' autou;* 3) cuando la madre y hermanos son presentados en el verso 31, Marcos utiliza un nombre distinto; por lo tanto, no aludía a las mismas personas.

[96] LAGRANGE, *Évangile selon saint Marc* p.69s: «*Hoi par' autou* puede también significar parientes (Prov 31,21; Susana, v.33; Jos., *Antiq. I.* 10,5,2); 2) la situación del verso 20 podía haberse prolongado o cambiado para explicar así la intervención de personas lejanas; 3) Marcos pensaba en las mismas personas, pero las designa con mayor precisión cuando llegan; en el verso 21 no habían hecho más que salir, y, por un recurso literario, Marcos les da tiempo a llegar, interponiendo la escena con los escribas».

pero rechaza las otras suposiciones. Interpreta el motivo de los parientes de Cristo como afecto e interés por su bienestar; salen ellos de Nazaret o posiblemente de Cafarnaúm, para urgirle u obligarle con una especie de violencia afectuosa a que se cuide, a que se conceda al menos tiempo para comer, según indica el verso 20: «... así que no podían ni siquiera probar bocado». Más aún, Lagrange demuestra que, siguiendo el estilo de San Marcos en otros pasajes, la frase «porque decían: 'Está fuera de sí'» puede tomarse en sentido impersonal, es decir, «se decía»; es decir, sus parientes oyeron rumores o comentarios sobre los trabajos incesantes y el celo incansable de Cristo [97]; o dicho de otro modo: su familia vino porque estaban preocupados por lo que habían oído. Además, la traducción de la Vulgata del *exeste* por *in furorem versus est* («se ha vuelto loco») es decididamente demasiado fuerte; este verbo *existemi*, en San Marcos, significa una cierta exultación o un estado de euforia debido a sorpresa, entusiasmo o celo (cf. 2,2; 5,42; 6,51); tampoco San Pablo se describía a sí mismo como demente cuando escribió: «... *eite gar exestemen, Theo*», «si fuimos transportados en el espíritu, fue a Dios» (2 Cor 5,13); el significado es claramente: ser transportado, ir más allá de los límites ordinarios, exagerar, estar fuera de sí, y, en este caso presente, descuidar las normas ordinarias de salud por motivos de celo. Finalmente, si con Lagrange aceptamos la identidad de las personas de los versículos 21 y 31 y seguimos en todo su interpretación, no queda ninguna dificultad. Jesús no reprende en manera alguna a los que le buscaban; no les prueba que está en su sano juicio, como hizo con los escribas; lo único que hace es rehusar el reconocimiento de sus derechos a ocuparse de él cuando está ocupado en sus faenas apostólicas [98].

Sin darse punto de reposo, los críticos racionalistas, después de convencerse de que la concepción de Cristo no tiene fundamento histórico, y habiendo, por lo mismo, encontrado una justificación para rechazar la veracidad de Lucas 1,34-35, que, según ellos, enseña esta doctrina, dirigen su atención hacia los orígenes mismos de la doctrina. Este proceso es casi tan antiguo como el cristianismo y se ha servido de las más variadas conjeturas.

Tenemos el testimonio de Celso, tan vigorosamente refutado por Orígenes [99], de que en los primitivos días de la cristiandad los judíos esparcieron el rumor de que Cristo había

[97] Cf. TURNER, en Journal of Theological Studies 25 (1923) 383s, citado por LAGRANGE, l.c.

[98] Cf. SAN AMBROSIO *Expositio Evangelii secundum Lucam*: ML 15,1678.

[99] ORÍGENES, *Contra Celsum* 1,32: MG 11,722ss.

nacido de una unión adúltera; María, aunque desposada con José, según este cuento, se unió a un cierto soldado romano, llamado Panthera, por lo que a Jesús se llamó *ben-Panthera*, «hijo de Panthera» [100]. Esta leyenda fue reconstruida por el biólogo Haeckel a finales del siglo XIX [101]. El autor judío José Klausner, en su *Vida de Cristo*, después de cuidadosa investigación, concluye: «No hay fundamento histórico para la tradición del nacimiento ilegítimo de Jesús, y que la tradición ha surgido en oposición a la creencia cristiana de que Jesús nació sin padre natural, son cosas que hemos visto repetidas veces» [102].

Con más respeto, pero con igual falta de fundamento, se ha atribuido la concepción virginal a fuentes judías. Sólo unos pocos exegetas racionalistas han sostenido esta opinión [103], que ha sido cuidadosamente examinada y rechazada por escritores competentes, tales como J. Gresham Machen, que dice: «Un judío podría haber aceptado el parto virginal una vez ocurrido, pero hay mucha diferencia de esto a que él dedujera tal noción de ideas ya existentes. Toda la tendencia del pensamiento judío acerca de Dios era muy contraria a tal desarrollo de este concepto» [104]. G. Dalman escribe: «Porque el pueblo judío nunca sospechó que el Mesías naciera sin padre humano, y no existe en los escritos judíos ni una sola indicación de que se diera interpretación mesiánica a la profecía de Isaías 7,14, de cuya profecía se hubiera podido sacar hecha a medida la narración completa de un nacimiento milagroso de Jesús» [105]. Y Th. Zahn dice categóricamente: «La suposición de que la narración cristiana de los *Evangelios de la infancia* (Mt 1,18-25; Lc 1,25-56) surgió de exégesis rabínicas, es completamente fantástica» [106].

No hay religión pagana ni leyenda mitológica a la que algún crítico no haya atribuido el origen sobrenatural de Cristo. Como cuenta Harnack [107], unos han apelado al budismo, otros a las religiones de Egipto o Babilonia, otros a los cultos frigios o mitraicos o a las doctrinas de los persas; otros han invocado

[100] Cf. STRACK-BILLERBECK, *Kommentar z. N. T. aus Talmud und Midrasch* vol.1 (München 1922) p.36s.

[101] HAECKEL, *Die Welträtsel* (Berlin 1899) p.377-380.

[102] J. KLAUSNER, *Jesus of Nazareth* (tr. del hebreo por DANBY, New York 1925) p.23s.36.232s.

[103] Especialmente, A. VON HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* vol.1 ed.5.ª (Tübingen 1931) p.113.

[104] O.c., p.284.

[105] G. DALMAN, *Die Worte Jesu* vol.1 (Leipzig 1898) p.226.

[106] T. ZAHN, *Das Evangelium des Matthäus* ed.3.ª (Leipzig 1910) p.86: «Vollends phantastisch ist die Annahme, dass die christlichen Erzählungen... aus der rabbinischen Exegese vom Jes. 7,14 erwachsen seien». Cf. también STRACK-BILLERBECK, o.c., p.49: «Darum hat das alte Judentum auch niemals erwartet, dass etwa der verheissene Messias auf dem Wege übernatürlicher Zeugung das Licht der Welt erblicken werde».

[107] A. VON HARNACK, o.c., vol.1 p.113, nota.

la mitología griega, los misterios seleucios u otros desconocidos, y, finalmente, algunos han hablado de una evolución fraudulenta y espontánea de la doctrina. Precisamente a causa del absurdo de esta multiplicación de teorías, que se contradicen mutuamente [108], existe ahora una mayor unanimidad entre los racionalistas en seguir el camino indicado por H. Usener [109], y seguido por Soltau, E. Petersen, P. W. Schmiedel, Hillmann y el mismo Loisy [110].

Los puntos más salientes de esta tendencia, dejando matices individuales aparte, han sido sintetizados, con acierto en general, por el Pseudo-Herzog (Turmel): «Así, pues, el dogma de la concepción virginal apareció hacia el final del siglo I en las comunidades cristianas de origen helénico. Dos factores concurrieron a su formación: el apelativo *Hijo de Dios*, título favorito dado al Salvador, y la profecía de Isaías (7,14). El apelativo dio origen al concepto de un milagro, y la profecía estaba muy a mano para elevar esta impresión inicial a la dignidad de dogma» [111].

El P. Lagrange ha investigado detenidamente el concepto de «hijos de Dios» entre los paganos. En algunas leyendas mitológicas se describe a los dioses uniéndose carnalmente con mujeres mortales; de esas uniones nacieron héroes, seres semidivinos. Estas uniones entre los dioses y las mujeres se efectuaron de varias maneras: en el ciclo homérico, los dioses se unían a las mujeres con una sensualidad brutal; y nacieron los gigantes, seres intermedios entre los hombres y los dioses; en estos ejemplos está claro que no se trata de maternidad virginal. Segundo: también se supuso que la concepción ocurría —en otros casos—prescindiendo de todo concurso sexual; por ejemplo, por medio del viento, de las flores, del aire, como en el caso de Dánae, que concibió y dio a luz a Perseo por medio de la lluvia de oro enviada por Júpiter. Finalmente, hay otros ejemplos que se refieren a hombres históricos: así Platón, Alejandro Magno, Escipión y Augusto, todos fueron considera-

[108] Cf. Loisy, o.c., vol.1 p.339: «L'hypothèse d'un emprunt direct à la mythologie ne semble pas à discuter».

[109] H. Usener, *Religionsgeschichtliche Untersuchungen* vol.1, *Das Weihnachtsfest* (Bonn 1899) p.69ss.

[110] W. Soltau, *Die Geburtsgeschichte Jesu Christi* (Leipzig 1902); E. Petersen, *Die wunderbare Geburt des Heilandes:* Religionsgeschichtliche Volksbücher 3 (1909); P. W. Schmiedel, *Mary in Cheyne's Encycl. Bibl.* vol.3 p.2963s; J. Hillmann, o.c., *(supra,* nota 21) p.245: «Es ist also die Idee der übernatürlichen Geburt auf heidenchristlichen Boden enstanden und später durch Jesaiah 7,14 beglaubigt»; Loisy, o.c., vol.1 p.339.

[111] Herzog (Turmel), *La conception virginale du Christ:* Revue d'Histoire et de Littérature Religieuse 12 (1907) 126; cf. ibid. p.121: «Les récits qui nous expliquent si clairement que Joseph n'eut aucune part à la naissance de Jésus sont de la fin du première siècle. Le dogme de la conception virginale fit donc son apparition dans la conscience chrétienne aux environs de l'année 80».

dos hijos de dioses, la mayoría de las veces sólo en un sentido de alabanza y adulación [112].

Así, pues, es tema de los críticos más recientes que los cristianos de origen pagano recién convertidos, oyendo predicar a Cristo Hijo de Dios, recordaron sus leyendas nativas; si los hijos de los dioses paganos eran tales por intervención directa de los dioses, ¿por qué no atribuir el mismo honor a Jesús? Para confirmar sus teorías apelan los críticos a los primeros apologetas cristianos: San Justino y Tertuliano, al hablar del origen divino de Cristo, hacen alusión a leyendas mitológicas semejantes. Por ejemplo, escribe San Justino: «Cuando declaramos que el Verbo, Jesucristo, nuestro Maestro, que es primero Hijo de Dios, nació sin intervención de hombre, no afirmamos nada nuevo ni diferente de aquellos de entre vosotros que se llaman hijos de Júpiter» [113]. ¿Qué pensar de esta teoría?

Primero, es fácil de comprender que los paganos, al oír el Evangelio, pensaran cosas parecidas acerca de Jesús, el Hijo de Dios. Así, los de Listra, al presenciar el milagro de Pablo, exclamaron: «Los dioses han bajado hasta nosotros en forma de hombres» (Act 14,10), y quisieron ofrecer sacrificios a Pablo y Bernabé por medio del sacerdote de Júpiter. Observemos, sin embargo, la violencia de la protesta de Pablo para convencerlos de que él y Bernabé eran sólo hombres mortales (cf. Act 14, 13ss). Más aún, en todos los lugares de la primitiva predicación vemos el exquisito cuidado de los apóstoles para asegurarse de que sus oyentes asimilaban la verdad de un Dios trascendental, eterno y absolutamente único, al que todos los hombres deben la completa entrega de una adoración espiritual; por ejemplo, el enérgico sermón de San Pablo a los filósofos y paganos de Atenas en el Areópago (Act 17,22ss). Por lo tanto, no sólo es imposible *a priori*, sino también psicológicamente tal, que aquellos que habían renunciado al politeísmo con su falso culto y sus lascivias, y que, en palabras de San Pablo, «se habían vuelto hacia Dios, dejando a los ídolos para servir al vivo y verdadero Dios» (1 Thess 1,9), fueran, ya neófitos, a volverse a sus antiguos caminos de leyendas inmorales, relativas a las licencias de paganos y dioses, y las aplicaran al nacimiento de Cristo [114].

Supongamos, sin aceptarlo (sencillamente, porque no hay fundamento histórico para ello), que alguno que otro grupito de paganos convertidos hubieran recaído de esa manera; ¿no

[112] Cf. LAGRANGE, a.c.: Revue Biblique 11 (1914) p.63s.
[113] *Apología:* MG 6,359ss; cf. TERTULIANO, *Apología adversus Gentes:* ML 1,449ss.
[114] Cf. LAGRANGE, a.c., p.66.

es absurdo suponer que el error de unos pocos hubiera invadido toda la Iglesia a lo largo y a lo ancho sin dejar huella histórica de la más ligera reacción? [115]. La hipótesis es fantástica, especialmente a vista de la doctrina apostólica que predicaba la absoluta separación de los infieles paganos: «No llevéis el yugo con los incrédulos, porque ¿qué tiene de común la justicia con la iniquidad?, o ¿qué parentesco tiene la luz con las tinieblas?, ¿qué armonía existe entre Cristo y Belial?, o ¿qué tiene en común el creyente con el incrédulo?, y ¿qué concordia hay del templo de Dios con los ídolos? Porque sois templos vivientes de Dios...».

Para mayor evidencia de la falta de fundamento de esta teoría, hay que notar que son Mateo y Lucas los que narran la concepción virginal, siendo estos evangelistas, según testimonio de los entendidos, los que han dejado en sus escritos tan inconfundible y característico semitismo, no sólo en cuanto al lenguaje, sino, además, en toda su mentalidad. De acuerdo con esto, la anunciación y el nacimiento de Jesús están descritos con la clara intención de demostrar el cumplimiento de las profecías mesiánicas, que eran patrimonio del pueblo judío. ¿No es, pues, absurdo suponer a estos judíos cristianos aceptando, como fuente de sus doctrinas sobre la concepción virginal, teorías paganas que tan claramente deberían contradecir su riguroso monoteísmo? [116].

Es verdad que San Justino compara la doctrina cristiana de la concepción virginal con leyendas analógicas de la mitología pagana; pero se deduce con clara evidencia por el contexto que llevaba al hacerlo una intención apologética; emplea un argumento *ad hominem*, sin comprometer en lo más mínimo o dejar posibilidad de duda sobre sus verdaderas e íntimas convicciones de la más recta ortodoxia: «Es evidente... que el argumento de analogía con las fábulas paganas que él (Justino) emplea... tiene la fuerza de un *argumentum ad hominem* solamente y no roza en absoluto sus convicciones» [117]. Evidentemente, la comparación queda coja, ya que la analogía es puramente externa y ficticia: Jesús es Hijo de Dios no porque naciera en el tiempo mediante el poder del Altísimo, como los héroes y semidioses paganos que se tienen por hijos de los dioses paganos. Antes bien, Aquel que desde toda la eternidad es el Unigénito de Dios nace en el tiempo, se hace hombre, Mesías y

[115] **Ibid. p.67.**

[116] Cf. J. GRESHAM MACHEN, o.c., p.62: «... Lucas 1,5-2,52 es una narración extraordinariamente judía, y más aún palestinense...». Ibid. p.174: «... El carácter esencialmente palestinense de Mateo c.1 y 2 es más o menos sencillo que el de Lucas c.1 y 2».

[117] **O.c., p.335.**