

# LA VIRGEN MARIA

Trozo de Historia del Dogma

Por GIOVANNI MEGGI

*Título original : LA VERGINE MARIA (II Edición)*

*Editores: Editrice Claudiana, Torre Pellice, 1959*

*Traductor: Adam F. Soa*

**Methopress Editorial Buenos Aires, Argentina 1964**

## INTRODUCCIÓN

### El problema

En la piedad y en el pensamiento católicos de nuestro tiempo la Virgen María ocupa una posición cuya importancia es difícil exagerar. Esta afirmación no necesita ser demostrada. Las espectaculares manifestaciones de piedad mariana : congresos marianos, consagración de naciones enteras a María, y finalmente la *peregrinatio Mariae*, son cosas que todos tienen presentes. Menos evidente, pero no menos importante es la elaboración doctrinaria, el estudio histórico y teológico que florece, tanto en cantidad como en calidad, en una medida raramente alcanzada en los siglos anteriores, y la intensa y penetrante obra de propaganda y difusión, tendiente a popularizar en los ambientes laicos el conocimiento y el amor de María, a cuyo servicio están casas editoras especializadas, y que recurre a todas las finezas de la publicidad moderna y de los otros medios de difusión , como la radio y el cine. Los promotores de este esfuerzo tienen bien presente la importancia del mismo, y no la ocultan. El catolicismo de nuestro tiempo siente que vive en un siglo que en cuestión de devoción mariana no le va en zaga a ninguno, ni siquiera tal vez a los grandes siglos marianos, el XII y el XIII.<sup>1</sup> El siglo XX presenta asimismo, con respecto a aquella época de oro de la veneración mariana, una indiscutible superioridad doctrinal: por una parte la teología mariana ha alcanzado a través de siglos de trabajo una precisión y una conciencia de sí misma, que por buenos motivos no habían alcanzado los grandes teólogos marianos medievales, San Anselmo, San Buenaventura, San Bernardo ; por otra parte, la voluntad de difundir, de vulgarizar el conocimiento de María entre los laicos nunca tuvo a su servicio medios tan potentes ni voluntad tan firme.

¿Qué significa este imponente florecimiento mariano? Es evidente por sí mismo que no deja de tener relación con la tentativa que la Iglesia realiza en nuestra época, de

---

<sup>1</sup> “Nuestro siglo se jacta con justicia de ser el siglo de María”. E. Neubert, *María nel Dogma*, trad. Ital., Pía Societá di S. Paolo per l’apostolato stampa, Alba, 1944, p. 6.

reconquistar a las masas. La predicación mariana, con su apelación a los sentimientos simples, elementales, se presta particularmente a ello. María atrae, en su calidad de mujer, de virgen y de madre las emociones más poderosas y universales, la veneración sumisa y nostálgica del eterno niño somnoliento que hay en nosotros, deseoso de caricias y de protección, y la atracción tanto embriagadora cuanto más sublimada y reprimida, que el hombre experimenta en presencia del eterno femenino. Y en este símbolo fascinante se reúnen los más típicos valores cristianos, los de la bondad, de la misericordia, de la indulgencia que redime y perdona. En la predicación mariana estos valores se recomiendan por el vehículo de un símbolo de inmensa potencia psicológica. ¿El culto de la virgen madre será tal vez el medio, el canal de gracia, por el cual los eternos valores cristianos se harán accesibles a las multitudes barbarizadas y elementales, incapaces de pensar, pero dotadas de una sensibilidad exasperada, de nuestro tiempo? ¿Será María realmente “mediadora” en sentido histórico y psicológico, del cristianismo del siglo de la gran apostasía?

Tal es el pensamiento expresado concientemente por los promotores más responsables de la piedad mariana. La nueva era será la era del triunfo de María, y el triunfo de María traerá consigo el triunfo de Cristo y de la Iglesia: así profetizaba el Padre Chaminade, francés en 1838, en una carta a Gregorio XVI; declaración de la cual se hacía eco en 1927 el Padre Doncoeur: “La generación presente, crecida alimentándose de dogmas y de eucaristía, realizará grandes cosas. Pero le falta todavía llegar a descubrir a nuestra Señora”.<sup>2</sup>

Sin embargo, sería un error limitarse a esta perspectiva propagandística, o para decirlo con más respeto, misionera. El desarrollo actual de la mariología no debe interpretarse solamente como el recurrir, más o menos consciente y voluntariamente, al instrumento más potente de difusión. Tiene raíces más profundas, que no es posible identificar sin penetrar en los más íntimos recesos de la fe católica. En un libro lleno de piedad, escrito con miras a la generación joven y especialmente a los seminaristas, el sacerdote Romualdo M. Juan Evangelista lamenta que los jóvenes católicos, aun los propios seminaristas, estén impregnados del espíritu “humanista y naturalista” del mundo de la cultura laica, del cual ni siquiera el estudio del dogma y la práctica de la eucaristía consigue librarlos. El sostiene, y es la tesis del libro, que un estudio sistemático de María, que comience en el gimnasio y el liceo y se prologue en los seminarios, es el medio más exquisito para la “formación sobrenatural” del seminarista, en preparación para la teología y para la vida teológica en la práctica pastoral y misionera. Porque “por María se va a Jesús, sí; pero solamente por toda María se llega a todo Jesús, en los individuos y en la sociedad; por medio de la Madre se llega al Hijo, por medio de la teología de María a la de Dios, en el pensamiento y en la vida”. “*¡Per Mariam ad Iesum, et per Iesum ad Patrem!*” Tal es la vía que sigue la piedad católica, cada vez más consciente y decididamente. Para ella, la mediación de María no es una proposición teológica abstracta: es una experiencia vívida, un método de educación, un camino experimentado cuyas incomparables bellezas se celebran con creciente entusiasmo.<sup>3</sup>

---

<sup>2</sup> Nuebert, *ibid.*, p. 6.

Ahora bien, todo esto no es natural ni indiscutible. Ninguna persona conciente de la gravedad extrema de la hora actual y de la verdad eterna del Evangelio puede poner en duda ni por un momento que no sólo es necesario un avivamiento de la fe cristiana, sino que es la única esperanza que le resta a nuestro mundo si no quiere precipitarse en el caos. Pero que ese renacimiento debe seguir necesariamente la vía de una mediación psicológica, pietista, misionera, teológica mariana no es obvio en manera alguna. La misma insistencia con que los promotores del culto mariano insisten sobre es necesaria mediación, demuestra que esta idea es, para el propio catolicismo, una novedad paradójica, poco conforme con las más constantes, universales y seguras tradiciones del cristianismo.

No hay por cierto ninguna evidencia intrínseca según la cual el Evangelio, el Evangelio eterno de nuestro Señor Cristo Jesús, de Jesús de Nazaret, profeta y maestro incomparable, del Crucificado del Gólgota, del Resucitado, no haya de poder ser entregado directamente a una generación convulsa, desorientada, ansiosa como la nuestra, sin pasar por la mediación psicológica y teológica de la piedad mariana. El hecho de que se sienta la necesidad de esta mediación, de que la desee, se la invoque, se la predique con una convicción que nadie puede poner en duda, con un ardor que lleva en sí las mejores garantías de su sinceridad, plantea a los espíritus pensadores de nuestro tiempo un problema cuya gravedad no debe ser menospreciada en manera alguna. ¿Cómo pudo la conciencia católica llegar a este extremo? ¿El Evangelio ha perdido, pues, para ella su evidencia intrínseca, su potencia de renovación y de convicción, hasta el punto de que deba ser reencontrado, repredicado a través de la piedad y el pensamiento marianos? ¿Por qué fatalidad histórica María ha llegado a ser la necesaria mediadora de Jesús?

Formular estas preguntas significa plantear una vez más el problema del culto mariano en el catolicismo, en la historia y en la actualidad. Problema de sumo interés. No sólo se trata de uno de los aspectos más importantes de la piedad de aquella Iglesia que a través de sus organizaciones religiosas, escolásticas, políticas aspira visiblemente el dominio espiritual del mundo, al menos del cristiano, sino que el desarrollo de la piedad mariana presenta, tanto desde el punto de vista de la historia de las religiones, como desde el de la psicología religiosa, como del desarrollo dogmático, litúrgico, ético del catolicismo romano, un cúmulo tal de aspectos interesantes, que constituyen un campo de investigación por sí mismo.

En las páginas que siguen nos hemos limitado al aspecto histórico dogmático del problema. Por obvias razones de espacio renunciamos a la investigación litúrgica propiamente dicha: por lo demás, ésta no tendrá interés, para el objeto de este libro, sino a partir del momento en que las afirmaciones piadosas contenidas en la liturgia se acogen concientemente como principios doctrinales normativos, según el conocido principio: *lex*

---

<sup>3</sup> Sac, Romualdo M. Giovanni Evangelista, de la Pía Societa di S. Paolo: *Lo studio organico e metodico di Maria santissima in Ginnasio, Liceo e Teologia, per la formazione sopranaturale del seminarista*. Alba, 1944.

*oranda, lex credendi*; principio que, por lo demás, no es tan absoluto como se quisiera, porque existen expresiones de la piedad que jamás se traducen en proposiciones doctrinales rigurosas: la poesía siempre está un poco más allá de la teología, y su responsabilidad dogmática no ha de ser exagerada.

Además, nos abstendremos, por regla general, de llevar el problema al terreno seductor, pero incierto y engañoso, de la historia comparada de la religiones, no porque no veamos la importancia de las confrontaciones que se puedan establecer, no el partido que se puede sacar de ellas para la crítica del dogma mariano, sino porque los paralelos histórico-religiosos no nos informan sobre el significado de la piedad mariana y esto es lo único que aquí nos interesa. Se puede admitir como cierto, y aun como obvio, que el culto de María substituyó al de las diosas madres del mundo mediterráneo; pero este reconocimiento, aparte de una referencia genérica al símbolo de la maternidad divina, no nos dice quien es María para piedad católica. Para saber esto, debemos inquirirlo en fuentes cristianas, es decir, trasladarnos al interior del desarrollo dogmático ; y la impresión de coherencia que presenta ese desarrollo nos confirma en la bondad del método. Sean cuales fueren los precedentes y las analogías que ofrece la historia de las religiones, el culto de María es un fenómeno dotado de individualidad propia, y ésta merece ser observada en sí misma. Con respecto a la piedad mariana, se presentan las mismas observaciones que se deben hacer acerca de los orígenes del ascetismo cristiano, correlativo de ella y relacionado con ella por raíces psicológicas y morales profundas : también el ascetismo cristiano tiene orígenes extra-cristianos; y sin embargo, no se comprende verdaderamente sino remontándose a las motivaciones recibidas en el plano de la piedad cristiana del siglo IV, que hacen de él un fenómeno original, aunque bastante alejado de las concepciones del cristianismo neotestamentario.

Evidentemente, utilizando más ampliamente los paralelos de la historia de las religiones, revolviendo a manos llenas el turbido fondo de la superstición popular, y aplicando a esos materiales algunos principios elementales del psicoanálisis, sería fácil hacer un libro muy diferente. Pero el fin que nos proponemos no es obtener un éxito de curiosidad o de escándalo, ni llevar agua al molino de la irreligiosidad contemporánea, sino discutir entre cristianos un problema que, por grave que sea, no debiera ser insoluble; y para que pueda ser encaminado hacia una solución debe ser tratado con todo respeto y planteado en sus términos más elevados.

La limitación de nuestra indagación a la historia del dogma tiene la ventaja de establecer un terreno de posible encuentro con los estudiosos católicos, que dedican a esta parte de la doctrina católica, hoy promovida a la dignidad de una materia teológica en sí, toda una vida de investigaciones y muchos gruesos volúmenes. A esas investigaciones podemos acercarnos con confianza. No sólo está fuera de discusión la honestidad de los estudiosos católicos, en cuanto a su erudición, sino también su concepción de la historia es también más sutil y aguerrida que la de los teólogos del pasado. Hoy en día se admite la idea de que la piedad mariana ha tenido un largo desarrollo en la historia de la Iglesia, se acepta francamente el interés histórico por las diversas fases de esa evolución. La consigna tradicional de hallar en las Escrituras sagradas la justificación de todos los aspectos del dogma mariano, aun a costa de evidentes tergiversaciones, ha cedido el campo a una

consideración más objetiva; y puede suceder que se encuentre aun en obras de vulgarización, destinadas a los laicos, la admisión de que tal o cuál aspecto de la doctrina mariana como la inmaculada concepción, la asunción, la corredención, no se afirman explícitamente en los escritos neotestamentarios ni en los padres más antiguos.<sup>4</sup> El dogma mariano no es considerado como una construcción de la piedad y del pensamiento teológico de la Iglesia, a partir de ciertas premisas contenidas explícita o implícitamente en el Nuevo Testamento. La concepción histórica del cardenal Newman parece inspirar cada vez más a los historiadores católicos del dogma. Este gran católico, que de su origen anglicano había conservado ciertas exigencias de libertad y de modernidad, enseñaba, como se sabe, que el dogma es un organismo vivo, que se desarrolla en la línea de sus premisas y según su intrínseca dinámica. Esta tesis constituye el gran descubrimiento del modernismo, y por haberla sostenido con intenciones de renovación dogmática, muchos católicos eminentes, a principios de este siglo, hubieron de conocer los rigores de la excomunión; lo que nadie parece recordar cuando hoy la concepción dinámica del dogma se pone al servicio de la mariología. La Iglesia, como se ha dicho mastica lentamente, pero termina siempre por asimilar los descubrimientos útiles, aunque al principio los haya condenado.

Esta nueva posición que se va perfilando en el campo católico, no puede desagradar a los estudiosos libres. Ella purifica la atmósfera de las muchas preguntas ociosas, dejando el campo más libre para una discusión franca de los problemas reales. La crítica, según nosotros necesaria, de los desarrollos de la mariología, no se ha tornado por cierto más fácil: ha pasado el tiempo en que se podía tener la ilusión de confutar el dogma mariano con la sencilla demostración de que la palabra *Deipara* no está en el Evangelio, o que Jesús tuvo cuatro hermanos y varias hermanas. Si los teólogos católicos continúan manteniendo las interpretaciones tradicionales de los datos evangélicos, lo hacen en homenaje a la tradición exegética de su Iglesia y dentro de los límites en que tales interpretaciones son al menos sostenibles; pero desde hace mucho tiempo su interés principal se dirige hacia otra parte; y es en ese campo más vasto donde debe seguirlos la crítica: en el campo de la creación dogmática o litúrgica de la Iglesia; de esa viva piedad popular que escoge según leyes que le son propias sus objetos de culto, y con las expresiones espontáneas de su devoción crea la sustancia y traza las líneas necesarias del desarrollo doctrinal. Para tal desarrollo orgánico basta tener en el Nuevo Testamento el punto adecuado de partida : se diría que un punto geométrico, sin dimensión.

---

<sup>4</sup> Neubert, *op. cit.*; “La revelación con respecto a María tal como fue hecha a los primeros cristianos, no contiene la afirmación explícita de la Inmaculada Concepción, pero permite presumirla y predispone la mente a aferrarla” (p. 82). “No poseemos documentos seguros que nos aseguren la creencia de los primeros cristianos en cuanto a la Asunción de María” (p. 174). “No existían en aquella época motivos particulares para llamar la atención de los fieles sobre el concurso prestado por María en tal obra (la redención. Era necesario, ante todo, hacer comprender la parte desempeñada por Cristo. Sin embargo, desde entonces se podía adivinar la parte que tuvo la Virgen en el ministerio de nuestro rescate” (p. 205).

El Padre Roschini, que es tal vez el mariólogo más docto de Italia, en un breve catecismo popular delinea con la máxima claridad deseable las que se podría llamar leyes intrínsecas de desarrollo de la construcción mariana resumiéndolas en un principio primario y cuatro secundarios. El principio primario es el de la maternidad divina: “María Santísima es la Madre de Dios y Mediadora del hombre”. De este primer principio, que él no duda poder fundar, explícita o implícitamente, en el Evangelio, “se deducen y a ellos se reducen todas las diversas conclusiones mariológicas”, según los principios secundarios de la singularidad, la conveniencia, la eminencia y la analogía con Cristo.

He aquí las propias palabras de Roschini:

1° “Siendo la Santísima Virgen una criatura completamente singular, que constituye un orden aparte, reivindica justamente para sí privilegios enteramente singulares; los cuales no pueden convenir a ninguna otra criatura” (*principio de singularidad*).

2° “Se debe atribuir a la Virgen Santísima todas aquellas perfecciones que convienen realmente a la dignidad de Madre de Dios y mediadora del hombre, con tal que tengan algún fundamento en la revelación y no sean contrarias a la fe y a la razón” (*principio de conveniencia*).

3° “Todos los privilegios de naturaleza, de gracia y de gloria concedidos por Dios a los otros santos, debió concederlos en algún modo también a la Virgen Santísima, Reina de los Santos” (*principio de eminencia*).

4° “A los diversos privilegios de la humanidad de Cristo, corresponden en la Santísima Virgen privilegios análogos, según la condición del uno y del otro” (*principio de analogía o semejanza con Cristo*).<sup>5</sup>

Es fácil ver cómo, con estos principios, es posible justificar todos los desarrollos históricos de la piedad y del dogma mariano; pero es aún más interesante observar que ellos abren el camino a todos los posibles desarrollos futuros. El dogma mariano, delimitado por estas cuatro categorías, no es una teoría cabal y cerrada en sí misma, es una doctrina en evolución, para decirlo con una expresión bergonsoniana, un dogma abierto. Se puede acoger a priori como dogma mariano todo aquello susceptible a ser afirmado, como desarrollo de la idea de la maternidad divina y de la mediación humana, según los cuatro principios expuestos. Ninguna celebración de María será jamás demasiado hiperbólica, según el principio de la singularidad; ninguna glorificación de santos o mártires podrá eximirse de rendir su contribución potencial, según el principio de eminencia, a la gloria de María; su grandeza como mediadora no hallará otros límites que los de una perfecta semejanza con el Cristo redentor, según el principio de analogía; y su apoteosis, según el principio de conveniencia, no tendrá otros límites que la

---

<sup>5</sup> Gabriele M. Roschini, *Chi é María? Catecismo Mariano*. Società Apostolato Stampa, Roma, 1944, pp. 12-14. Véase la amplia discusión que el autor hace de estos principios en su gran *Mariología* latina en tres volúmenes, A. Belardetti, ed. Roma, 1947-1948, vol. I, pp. 321-379.

divinidad misma. En realidad son palabras de Roschini: "La divina maternidad la eleva a una altura vertiginosa y la coloca inmediatamente después de Dios, en la vasta escala de los seres, haciéndola pertenecer al orden hipostático (en cuanto por Ella y en Ella el Verbo se unió hipostáticamente – es decir, personalmente – con la naturaleza humana), el orden superior al orden de la naturaleza, de la gracia y de la gloria. Por esto los Padres y los escritores de la Iglesia casi han agotado el vocabulario para exaltarla, sin lograr, sin embargo, loarla como conviene. Su grandeza confina con el infinito".<sup>6</sup>

Con esto quedamos informados sobre las posibilidades futuras. Veamos entre tanto, cuáles son las líneas ya recorridas por el dogma mariano en su desarrollo histórico.

## La Virgen María

### Capítulo 1

#### María en El Evangelio

Un episodio narrado en los tres evangelios sinópticos refiere que un día mientras Jesús enseñaba, "vienen sus hermanos y su madre, y quedándose afuera, enviaron a llamarle"; porque no pudieron acercarse a él por la multitud. En esa ocasión, Jesús pronunció unas palabras que seguramente la primera comunidad cristiana repetía a menudo con íntima satisfacción en sus dificultades con el ambiente hostil: "¿Quién es mi madre y mis hermanos? Y mirando a los que estaban sentados alrededor de él, dijo: He aquí mi madre y mis hermanos. Porque todo aquel que hace la voluntad de Dios, ése es mi hermano, y mi hermana, y mi madre" (Marcos 2:31-35).

El tono polémico de esta declaración sorprende, al recordarnos el de uno de los dichos más duros de Jesús: "Si alguno viene a mí, y no aborrece a su padre, y madre, y mujer, e hijos, y hermanos, y hermanas, y aun también su propia vida, no puede ser mi discípulo" (Lucas 14:25-26). Aquel que pronunció estas amargas palabras no es solamente el que afirma las exigencias incondicionales del discipulado en la hora incomparable de la venida del Reino de Dios: debía ser un hombre a quien la vida familiar le tenía reservadas algunas de aquellas amargas experiencias de repulsa y de soledad interior, que son frecuentes en los grandes genios y en los hombres de Dios. En realidad, la explicación del episodio citado por Marcos debe hallarse en una breve y casi vergonzosa admisión contenida varios versículos antes: "Los suyos vinieron para prenderle; porque decían: Está fuera de sí" (Marcos 3:21). Los suyos **oi par autou**: debe haberse tratado de las mismas personas nombradas más tarde: su madre y sus hermanos. Estos en el v. 21 "salieron", partieron de la casa (**exevhlton**) para ir a prenderlo; y en el v. 31 llegan (**erchontai**). Entre la partida y la llegada, Marcos introduce la exposición de las opiniones que tenían de Jesús los escribas de Jerusalén, los cuales, menos compasivos que sus parientes, decían: "Tiene espíritu inmundo", es decir, está poseído por el diablo, y la severísima réplica de Jesús referente al pecado contra el Espíritu Santo que "no tiene

---

<sup>6</sup> Roschini, *ibid.*, p. 39.

jamás perdón". Estos episodios fijan una situación, crean una atmósfera. Estamos al comienzo del gran conflicto de Jesús con las autoridades religiosas de su pueblo. Los parientes de Jesús, que tal vez siempre habían visto con algunas sospechas la incomprensible vocación que lo elevara por encima de ellos, aislándolo, se asustan, temen un escándalo que envuelva a toda la familia; tal vez temen sobre todo por su integridad mental. Su declaración: "Está fuera de sí", es una justificación piadosa; aunque, por cierto, no hace honor a su penetración espiritual.

Sería interesante saber qué papel desempeñó María en este triste episodio. En el v. 31 se afirma explícitamente que estuvo presente, junto con sus hijos. ¿Su participación habrá sido activa o pasiva? Podemos suponer por cierto que fue solamente pasiva: los "hermanos del Señor" eran adultos, la dirección de la familia no estaba en manos de ella, y puede que haya ido para templar con su afecto maternal las acciones de los hermanos de Jesús, para convencer a su primogénito a que se guardara, que no se comprometiera, que moderase sus ímpetus. El fácil suponer los motivos más afectuosos por parte de la madre. Sin embargo, sería preferible poder pensar que María no tomó parte en esa intervención de los parientes de Jesús.

No es el caso de exagerar la importancia de este episodio. Si la más antigua tradición cristiana ha conservado su recuerdo, no es ciertamente para agraviar a los "hermanos del Señor", que después de su resurrección ocupan un lugar espectral en la comunidad cristiana de Jerusalén: lo ha hecho para honrar a Jesús. "A lo suyo vino, y los suyos no le recibieron" anuncia el prólogo de Juan (Juan 1:11). Jesús debía conocer en toda su profundidad la amargura de ese rechazo. No sólo los jefes espirituales y temporales, no sólo los doctores y los fariseos, guías ciegos de ciegos, no sólo las multitudes volubles y ávidas de beneficios materiales, sino su misma familia, sus seres más queridos, "no lo recibieron"; "Ni aún sus hermanos creían en él", observa el evangelio de Juan (7:5). Por lo tanto, el episodio referido por Marcos es seguramente auténtico. La consideración afectuosa en que era tenida la familia de Jesús en la comunidad cristiana primitiva, excluye absolutamente la posibilidad de que fuera inventado. La tradición sinóptica, más bien, adecuadamente ha borrado el rastro, y aunque está acorde en conservar el episodio de la intervención de los parientes de Jesús por la hermosa y consoladora sentencia que le dio ocasión de pronunciar, se guarda bien de dar a conocer el motivo de su intervención, solamente Marcos ha conservado la noticia.

Esta es la única noticia que la tradición sinóptica nos da de las relaciones de Jesús con su madre, durante el año, o los tres años, tan intensos y decisivos de su ministerio público. No tenemos ningún elemento para suponer relaciones particularmente íntimas entre María y Jesús durante su carrera terrenal; a este respecto los Evangelios son absolutamente mudos. María según los sinópticos, ni siquiera aparece en el grupo de mujeres que, más fieles que los discípulos, acompañan a Jesús hasta el pie de la cruz: solamente Juan nos refiere su presencia allí. Solamente al comienzo de Los Hechos de los Apóstoles reaparece junto a los hermanos de Jesús, en la comunidad de Jerusalén que invoca al Señor resucitado y ascendido al cielo, y recibe de él el Espíritu pentecostal. Después María desaparece nuevamente, esta vez para siempre.

El evangelio de Juan contiene dos episodios que se refieren a María. El primero es el de las bodas de Caná, en Galilea (Juan 2:1-12), cuando, faltando el vino para el convite, María dice a su Hijo: "No tienen vino". Estas palabras encierran una sugestión de que intervenga, aunque no sabemos cómo imaginaría María esa intervención. La respuesta de Jesús: "¿Qué tienes conmigo, mujer? Aún no ha venido mi hora" no tiene nada de irreverente. La expresión: "Mujer", es la misma con que Jesús habría de dirigirse a su madre desde la cruz, encomendándola a su discípulo Juan; no puede tener, pues, más que un significado afectuoso. La pregunta "¿Qué tienes conmigo?" significa prácticamente: "¿Qué quieres de mí?" Pero todos los pasajes del Antiguo y del Nuevo Testamento en que hallamos la misma expresión, sugieren una impresión de sorpresa no precisamente agradable, y poca inclinación a dar una respuesta afirmativa. Lo menos que se puede decir es que señala un límite entre quien pide y quien debe responder, y sobreentendiendo que el pedido es ilegítimo o intempestivo. Y que Jesús considera como intempestivo el pedido de María se ve claramente en las palabras que siguen: "Aún no ha venido mi hora". La hora de Cristo es aquella señalada por Dios para su manifestación. No esperó más que la indicación de Dios, y no de su madre, a la cual parece reprocharle delicadamente cierta impaciencia por ver las manifestaciones de su gloria, como observara ya Crisóstomo. Si hubiera que sacar de este episodio un principio de aplicación general, sería que Jesús no agradece la intromisión de su madre en su función mesiánica, lo cual ciertamente no contribuye a valorar la de María, aunque, en último análisis, Jesús acceda a su deseo.<sup>7</sup>

El otro episodio es el de María al pie de la cruz (Juan 19:25-27). "Cuando vio Jesús a su madre, y al discípulo a quien amaba que estaba presente, dijo a su madre: "Mujer, he ahí a tu hijo. Después dijo al discípulo: He ahí tu madre. Y desde aquella hora el discípulo la

---

<sup>7</sup> Es interesante mencionar aquí la opinión de uno de los comentarios más recientes, el de Rudolf Bultmann (*Das Evangelium des Johannes*, Göttingen, 1941), según el cual el episodio de las bodas de Caná debe provenir de un círculo de discípulos en el cual se empezaba a dar cierta importancia a la madre de Jesús, y tal vez contenga una punta polémica contra la incipiente veneración de María. La repulsa de Jesús, por lo demás tiene sobre todo el propósito de subrayar el carácter prodigioso, "paradójico" del hecho, y de poner en paralelo con otras repulsas similares (Mar. 7:27) o con declaraciones como Juan 4:48, Marcos 9:19 sgs. La respuesta de Jesús a su madre es "ruda", el término "mujer" es extraño, aunque no irreverente. Su significado es que "los vínculos de parentela y los motivos que derivan de ellos, no han de ser tomados en consideración para la acción de Jesús. El obrador de milagros obedece a una ley propia suya, y debe escuchar otra voz"

(p. 81). Pero la repulsa no es definitiva; María lo comprende y predispone las cosas en vista del milagro, cuyo significado espiritual es: "A las graves dificultades del hombre se ofrece el socorro del milagro de la revelación. Pero el acontecimiento de la revelación es independiente de los deseos humanos y no puede ser forzado por pedidos humanos; se cumple cuándo y cómo Dios lo quiere, y supera toda expectativa humana" (p. 85). No se debe convertir el relato en una alegoría, ni se debe entender a María como un símbolo de la iglesia judaizante, en este episodio, cuyo paralelo es más bien la demanda de los hermanos de Jesús y su respuesta, Juan 7:1-10.

recibió en su casa". Este delicado episodio familiar no parecería tener importantes implicaciones teológicas. Es natural que Jesús, al morir, piense en la dolorosa, que al pie de la cruz sufre todo lo que puede sufrir una madre; y también es natural que la confíe al discípulo predilecto, que según una interpretación plausible de los vínculos familiares de Jesús podría ser su primo; sobre todo si se recuerda que, según la declaración de Juan, los hermanos de Jesús "no creían en él". Las palabras: "He ahí tu hijo; he ahí tu madre", aluden simplemente a las relaciones de respetuoso afecto que se establecerían entre ellos. Pero está claro en toda la situación que si en esa relación hay algún protector, éste será el discípulo joven y fuerte; y que la expresión "He ahí tu madre" subraya precisamente el carácter de depósito sagrado de aquella que les es confiada. No hay por cierto ninguna razón para pensar que Jesús señalara en María la madre espiritual de Juan, y con él, de todos los creyentes futuros. Durante su vida María, que sepamos, nunca ejerció alguna influencia que pudiera de alguna manera hacer pensar en una maternidad espiritual hacia la Iglesia. Su posición es modesta, pasiva: discípula entre los discípulos, a los pies del Señor.

Pero si se quiere dar al episodio un significado simbólico - lo que siempre se puede suponer tratándose del evangelio de Juan - habría que decir que María representa la Iglesia jerosolimitana y Juan la Iglesia de los gentiles, tal vez la mística de Éfeso de la cual el Cuarto Evangelio es el texto sublime; y que a través de las palabras puestas en los labios de Jesús agonizante, el Evangelio amonesta a la comunidad palestinese a tener sentimientos maternos hacia la nueva cristiandad que está surgiendo de la misión y a ésta a mantener una veneración agradecida hacia la Iglesia madre. ¿Pero no es preferible pensar sencillamente que se trata de un conmovedor episodio biográfico, inédito como otros, que se encuentran singularmente entremezclados con las elevadas meditaciones del Cuarto Evangelio.<sup>8</sup>

Los únicos textos importantes con referencia a la Virgen María son los primeros capítulos de los evangelios de Mateo y de Lucas, que contienen el relato del nacimiento milagroso de Jesús. Son textos de una naturaleza especial, que se distinguen aun en el aspecto

---

<sup>8</sup> Tal es asimismo, sustancialmente, la interpretación de Bultmann, en su citado comentario. El, por lo demás, no considera histórico el episodio, en consideración al hecho de que la tradición sinóptica ignora la presencia de María al pie de la cruz. El sentido simbólico es éste: "La madre de Jesús, que permanece fielmente al pie de la cruz, es el judeo cristianismo que supera el escándalo de la crucifixión de Jesús. El cristianismo étnico, representado en la persona del discípulo amado, es amonestado a respetar al judeo-cristianismo como la madre de quien es hijo, y a éste se le ordena considerarse incorporado y sentirse como en casa propia en la gran comunidad cristiana. Y esta amonestación descende de la cruz, es decir, es una orden de Jesús que ha sido "alzado", y su significado es el de la oración de Jesús en Juan 17:20 y sgs., a saber, la demanda de que sus discípulos y aquellos que por medio de ellos llegarán a la fe, "sean todos uno". Bultmann sostiene, en cambio, que es imposible la interpretación sostenida por Hirsch, de que María representa a la Iglesia en general, por la incongruencia de los símbolos: la Iglesia es la madre de los fieles, pero es la esposa, no la madre de Cristo (p. 521).

literario de las otras partes de los mismos evangelios, y tienden, más que a referir detalles biográficos, a proclamar la fe de la Iglesia en la naturaleza divina y trascendente de Cristo. Esta característica, por lo demás, es en gran parte común a todos los evangelios; los cuales no son escritos teológico-biográficos, sino testimonios de la manifestación del Hijo de Dios. Pero hay, en la vida de Jesús, algunos momentos que revisten de manera particular este carácter de manifestaciones. La partenogénesis no es el único, ni el primero que se presenta en la predicación de la Iglesia. El primero es por cierto la resurrección. Basta leer los discursos de Pedro, recogidos en forma libre, pero seguramente con sustancial fidelidad del libro de los Hechos de los Apóstoles, para tener la certeza de ellos. Pedro predica a "Jesús hombre", a quien Dios ha "aprobado con las maravillas, señales y prodigios" y que ha sido crucificado "por manos de inicuos"; pero Dios "lo resucitó, de lo cual nosotros somos testigos. Así que exaltado por la diestra de Dios, y habiendo recibido del Padre la promesa del Espíritu Santo, ha derramado esto", en el día mismo de Pentecostés en que Pedro está hablando (Hechos 2:32-33). Cristo crucificado, Cristo resucitado; esta forma antitética es común a todas las fórmulas cristológicas de los discursos de Pedro, y es evidente su carácter arcaico. Corresponde a la "proclamación" del Evangelio de Marcos, que comienza *in medias res*, en el bautismo de Jesús, y tiende como a su culminación, hacia la semana de la pasión. Pablo se apropió de esta fórmula antitética (1 Corintios 15:3-5) y la perfeccionó: "El cual fue entregado por nuestras transgresiones, y resucitado para nuestra justificación" (Romanos 4:25). También para él, Cristo ha sido "declarado Hijo de Dios con poder . . . por la resurrección de los muertos" (Romanos 1:4). Pero Pablo agrega a la antítesis: crucificado-resucitado, una nueva cantidad de conceptos: preexistente y encarnado, Cristo "se hizo pobre, siendo rico," (2 Corintios 8:9); Dios ha enviado "a su Hijo en semejanza de carne de pecado" (Romanos 8:3). La expansión cabal de este tipo de confesión de fe es la notabilísima declaración de Filipenses 2:5-11: "Cristo Jesús . . . siendo en forma de Dios . . . se despojó a sí mismo, tomando forma de siervo, hecho semejante a los hombres; y estando en la condición de hombre, se humilló a sí mismo, haciéndose obediente hasta la muerte y muerte de cruz. Por lo cual Dios también lo exaltó a lo sumo, y le dio un nombre que es sobre todo nombre", es decir el nombre de *Kirios, Señor*. Ya está completo el esquema del Credo; pero la partenogénesis no forma parte de él. Juan perfecciona ese esquema, identificando a Cristo con el Verbo preexistente, por medio del cual fue hecha la creación; pero no hace ninguna referencia al nacimiento virginal de Jesús.<sup>9</sup>

Sin embargo, la misma verdad anunciada por Pablo y por Juan es lo que los relatos del nacimiento de Jesús proclaman en forma episódica y narrativa. Cuando Mateo (1:18) anuncia que María, desposada con José "halló que había concebido del Espíritu Santo", no tiene ningún interés específico por el milagro de la partenogénesis como tal; lo que quiere afirmar solemnemente es que Jesús nació por iniciativa exclusiva, por operación soberana del mismo Espíritu que se mecía sobre las aguas del caos en el primer día del mundo. El nacimiento de Jesús es un acontecimiento paralelo al de la creación: es la nueva creación, en la cual será restaurada la primera, comprometida por la caída de Adán (v. 21). Cristo, según la genealogía de Lucas, es hijo de Dios y de Adán (Lucas 3:38);

---

<sup>9</sup> Para esta exposición véase Ethelbert Stauffer, *Die Theologie des Neuen Testaments*, Oikumene, Ginebra, 1945, pp. 221 y sgs.

según Pablo (Romanos 1:12 sgs.), es el segundo Adán.<sup>10</sup> Si esta sugestiva interpretación es exacta, hay que decir que el primer capítulo de Mateo está muy cercano, en espíritu, al prólogo de Juan.

Mateo subraya el anuncio del nacimiento virginal citando un oráculo de Isaías (7:14) "He aquí que la virgen concebirá y dará a luz un hijo, y llamará su nombre Emanuel". Esta aplicación de la profecía sólo ha podido hacerla un cristiano acostumbrado a leer la Biblia en la versión griega de los LXX. El texto hebreo no dice una "virgen" (*bethulah*), sino "una mujer joven" (*Almah*); el griego traduce *almah* por *párthenos*, virgen. Pero Mateo parece atribuir mayor importancia precisamente al nombre . del que ha de nacer: Emanuel, Dios con nosotros; éste en realidad resume admirablemente el significado de la encarnación de Dios en Cristo.

El tema de la partenogénesis no vuelve a mencionarse en el evangelio de Mateo, cuyo contenido es el de Marcos, integrado con los *Logia*, discursos del Señor. La tesis propia del evangelio de Mateo es que Jesús es el Mesías, hijo de David. Pero la ascendencia davídica de Jesús se atribuye a la paternidad de José. Este detalle crea una dificultad, cuya importancia, por lo demás, no se debe exagerar. Al evangelista no le interesa tanto establecer la descendencia carnal de Jesús, como la legitimidad legal de su origen davídico; ahora bien, ésta sólo podía ser válida por la vía paterna, y según las disposiciones talmúdicas, para tal fin bastaba el hecho de que José era el esposo legal de María.<sup>11</sup>

Los capítulos 1 y 2 del Evangelio de Lucas forman un ciclo narrativo que se distingue en varios sentidos del resto de la tradición sinóptica, seguida fielmente por el tercer evangelio. Estos capítulos están llenos de reminiscencias bíblicas, contienen composiciones líricas al estilo de los Salmos, e introducen graves personajes que parecen transferidos del Antiguo Testamento. Toda la atmósfera del relato es judiaco-mesiánico, mientras que el evangelio de Lucas, en su tendencia general, se dirige a los paganos.

A este admirable ciclo narrativo somos deudores por la mayor parte de la poesía de Navidad, y a él debe asimismo María el comienzo de la veneración que la acompaña en el correr de los siglos. El pensamiento que estos relatos quieren inculcar es el mismo que

---

<sup>10</sup> Stauffer, *op. cit.*, p. 98.

<sup>11</sup> Una antigua versión siríaca contiene el vers. De Mateo 1;16 en esta forma : "Jacob engendró a José, José con la cual la Virgen María estaba desposada, engendró a Jesús, que se llama el Cristo". La mayor parte de los críticos piensan que esta sería la forma original de la genealogía de Jesús, que éste ignora la partenogénesis y considera a José como el padre de Jesús, y lo hace remontar, por esta vía, a la casa de David; mientras la forma que conocemos, sería una armonización posterior. Pero se debe observar, con K. L. Schmidt, que esta versión designa a María con el término técnico: la Virgen, y lo hace en la misma línea en que dice que José engendró a Jesús. El traductor antiguo, pues, no veía ninguna contradicción en esta mención, y debía entender la paternidad de José en sentido jurídico, como nuestro texto sinóptico. (K. L. Schmidt. *Kanonische und Apokryphe Evangelien und Apostelgeschichten*, Majer, Basilea, 1944).

hemos visto en Mateo; y si la bella interpretación (de Stauffer) - ver nota 3 -, que hemos mencionado, es justa, tenemos aquí una alusión, si es posible más explícita aún al Espíritu creador del principio, a la nueva creación: es decir, el anuncio se cumple en el cuadro de la concepción bíblica de la creación, y no del mito griego-oriental del nacimiento virginal de los héroes y los semidioses.<sup>12</sup>

En torno a este anuncio prodigioso de la nueva manifestación de la potencia creadora del Altísimo, gravitan todos los personajes y los pensamientos del relato, el cual no se propone, al menos directamente, glorificar a María, La jovencita desposada con José, en el relato de la anunciación y del nacimiento de Jesús, tiene la función subordinada de instrumento elegido y testigo fiel del gran acontecimiento.

El saludo angélico, en la versión latina, "*Ave María gratia plena*" (1:28), sobrecarga arbitrariamente el verbo griego, que es pasivo "*Chaire, kecharitoméne*". "salve, oh tú que has recibido gracia"; y si se tiene en cuenta el significado corriente de la expresión hebraica "hallar gracia" a los ojos de alguien, significa simplemente: "Salve, tú que has tenido la ventura de ser objeto de la benévola atención de Dios, el cual te ha escogido como instrumento de sus designios"; es ésta, ciertamente, una expresión de altísima distinción, pero no autoriza el concepto de que María puede dispensar las gracias de que fuera sobreabundantemente dotada. Y la respuesta de María subraya, con gran sencillez, esa posición de pura instrumentalidad; ella es, en toda la amplitud del término, la "*ancilla domini*". la sierva del Señor (v. 38), plenamente a su disposición, como es justo, como es lógico que sea. Su consentimiento "Hágase conmigo conforme a tu palabra", su "*fiat*", para usar el término de los mariólogos católicos, no está por cierto cargado de toda la responsabilidad teológica que éstos quieren atribuirle, buscando en él la colaboración de la libertad humana con la solicitud de la gracia, con valor meritorio *de congruo*, y por consiguiente ¡con valor "corredentor"!

En la continuación del relato, María va a visitar a su parienta Elizabeth, que ha recibido un anuncio similar, ¡y sin embargo, cuán distinto! Las dos mujeres juntas, parientas según la carne, pero emparentadas de una manera mucho más alta por la esperanza y la fe que ahora las une, la fiel espera de la redención anunciada, pueden ser consideradas, si se quiere, en cierto sentido, como las representantes de la Iglesia en presencia del anuncio

---

<sup>12</sup> No hay, pues, razones suficientes para considerar los vers. Lucas q:34-36 como un agregado, hecho tal vez por el mismo Lucas, para armonizar con la idea de la partenogénesis un relato más antiguo que la ignoraba, aunque concebía el nacimiento de Jesús según el esquema bíblico de la predestinación de los hombres de Dios desde el seno materno; mientras que la idea de partenogénesis sería exclusivamente helenista (así Bultmann, *Geschichte der Synoptischen Tradition*, Göttingen, 1921, p. 175 y sgs.). La tendencia general del relato es, pues, contraponer la absoluta novedad del nacimiento de Jesús al de Juan el Bautista, concebido en el estilo del Antiguo Testamento. También la objeción de María: "¿Cómo será esto? Pues no conzco varón?" (v. 34), si bien es poco natural en una novia en la víspera del matrimonio, en la economía del relato tiene evidentemente la función de subrayar el carácter prodigiosos del acontecimiento, como el diálogo de Jesús y María en las bodas de Caná.

de los planes de Dios que se cumplen, de la gran hora divina que está por sonar: la Iglesia, nótese bien, en cuanto recibe un mensaje prodigioso de Dios y lo acepta con fe, y lo escucha y espera su cumplimiento, y siente ya presente en sí, el acontecimiento futuro; no la Iglesia que colabora, que distribuye gracias, que se asocia activamente en la redención; se diría la Iglesia del Antiguo Pacto al umbral del Nuevo que está por iniciarse; si la Iglesia en realidad no fuese una sola, idéntica e igual en la era de la espera y de la profecía no menos que en el día del cumplimiento.<sup>13</sup>

Elizabet saluda a María: "Bendita tú entre las mujeres, y bendito el fruto de tu vientre. ¿Por qué se me concede esto a mí, que la madre de mi Señor venga a mí?" ¿Qué significa este encuentro, este saludo? Es oportuno reproducir aquí el comentario de Karl Barth: "Dos mujeres encintas, dos futuras madres . . . Allí donde dos personas han recibido la promesa, la han recibido realmente . . . allí está la Iglesia, allí está realmente, en la esperanza, la realidad del Esperado; no sólo el conocimiento de la gracia, sino la gracia misma. El hijo que una mujer espera, solamente espera, ya está presente en ella. Así, donde está la Iglesia, está presente entre los hombres Aquel que es la esperanza de la Iglesia, Aquel sin el cual la Iglesia no existiría, como no existiría el mundo si Dios no lo hubiera extraído del caos."<sup>14</sup> Cristo y Juan, el Señor y el Precursor están presentes, se encuentran en las personas de las madres, y en las palabras de Elizabet, el Precursor se inclina ante su Señor. Tal es el sentido del saludo de Elizabet. Este va dirigido no a María, sino a Aquel que María lleva en sí. El es "mi Señor", *Mar-an*, el Mesías divino prometido y esperado: solamente en este sentido exactamente circunscripto se puede decir que el saludo de Elizabet anticipa el título: *Theotokos*, dado a la Virgen María.

La respuesta de María es el *Magnificat*:<sup>15</sup>

Engrandece mi alma al Señor;  
y mi espíritu se regocija en Dios mi Salvador.  
Porque ha mirado a la bajeza de su sierva;  
Pues he aquí, desde ahora me dirán bienaventurada todas las  
generaciones. Porque me ha hecho grandes cosas el Poderoso . . .  
[(vs. 46-49).

María, respondiendo al saludo, profundamente deferente de su parienta, tanto mayor en edad y dignidad que ella, aleja de sí todo motivo de elogio, para celebrar (magnificar, exaltar) solamente "al Señor", es decir, a Dios, que es el único obrador de la anunciada salvación. Su única gloria es que Dios "ha mirado a la bajeza de su sierva", ha bajado su vista sobre ella, María. "Basta que Dios baje así su mirada sobre nosotros . . . En eso está

<sup>13</sup> Es interesante señalar aquí la bella interpretación de Karl Barth, *Avent.*, trad. franc. Roulet, Ginebra, 1948.

<sup>14</sup> Karl Barth, *Avent.*, cit. P. 61. Está claro que estas referencias a la Iglesia tienen para el autor un valor puramente de "aplicación", y no quieren sugerir una interpretación alegórica del texto.

<sup>15</sup> Si bien algunos manuscritos apoyados por la autoridad de Ireneo y de Niceto de Remesiana, atribuyen el *Magnificat* a Elisabet, no vemos razones suficientes para renunciar a la opinión general que lo pone en labios de María.

contenido ya el misterio del nacimiento virginal, en eso ya está Dios presente . . . Ese breve instante está lleno de eternidad, de una eternidad siempre nueva. No hay nada más grande en el cielo ni en la tierra. Hablamos de María, pero es cierto también de la Iglesia."<sup>16</sup>

El cántico de María es un compuesto de sustancia bíblica: un mosaico de citas de Salmos, con reminiscencias particularmente del cántico de Ana, la madre de Samuel (1 Samuel 2:2-10) y del himno triunfal entonado alternativamente por el pueblo por Miriam (María) la hermana de Moisés y de Aarón, después del paso del Mar Rojo (Éxodo 15:2 y sgs.) María evidentemente no se expresa a título personal: en ella está la tradición más pura de Israel, en ella están las aspiraciones más elevadas, las esperanzas más invencibles, la esperanza siempre diferida y jamás abandonada, que se exaltan en el canto. La hija de Israel personifica a su pueblo, el pueblo de la promesa que ve venir la hora del cumplimiento:

Hizo proezas con su brazo . . .  
Socorrió a Israel tu siervo,  
Acordándose de la misericordia  
De la cual habló a nuestros padres,  
Para con Abraham y su descendencia para siempre.  
(vs. 51, 54-55).

La celebración de la mirada del Omnipotente que ha descendido sobre la humildad de su sierva sugiere la proclamación del gran trastrocamiento evangélico de todos los valores:

Esparció a los soberbios en el pensamiento de sus corazones.  
Quitó de los tronos a poderosos,  
Y exaltó a los humildes.  
A los hambrientos colmó de bienes,  
Y a los ricos envió vacíos. (vs. 51-53).

¿No parece oírse el eco de las Bienaventuranzas, en la drástica versión que nos da de ellos el mismo evangelio de Lucas?

Bienaventurados vosotros los pobres, porque vuestro es el reino de Dios.  
Bienaventurados los que ahora tenéis hambre, porque seréis saciados . . .  
Mas ¡ay de vosotros, ricos! . . . ¡Ay de vosotros los que ahora  
estáis saciados! . . . (Lucas 6:20 y sgs.)

Así el pasado se encuentra con el porvenir. La Iglesia de la promesa, de la espera, consciente de no tener nada, de no ser nada, de poder y deber esperarlo todo de la gracia infinita e imprevisible de su Señor, no quiere conocer otra grandeza que su indigencia, su hambre y su sed, sobre la cual se posa hoy, en el momento en que cambian los evos, la

---

<sup>16</sup> Karl Barth, *Avent.*, p. 71-72.

mirada creadora de su Señor. Tal es la Iglesia, la verdadera, en todo tiempo. Así se presenta. María a sus admiradores excesivos de los siglos futuros.

El anuncio evangélico del nacimiento virginal de Jesús no tiene, pues, el fin de glorificar a María, sino proclamar que Cristo es el Señor, que su nacimiento es obra del Altísimo, que su venida rompe la concatenación puramente racional, histórica, de los hechos y las generaciones, que en El se manifiesta el principio, el milagro de la creación. En el cuadro de este solemne anuncio, el milagro fisiológico de la partenogénesis tiene un puesto muy modesto. Lo cual no significa que podamos descartarlo. La idea de la encarnación debe estar ligada por raíces muy profundas a la representación del nacimiento virginal para que cada vez que en la Iglesia se ha puesto en duda la afirmación del símbolo apostólico: "nació de la Virgen María", la idea misma de la encarnación haya declinado hacia los extremos opuestos del ebionismo o del docetismo: un Jesús puramente humano, Hijo de Dios solamente en sentido mesiánico, o un Cristo mítico, desprovisto de realidad histórica. Esta es ciertamente la razón de la presencia de la Virgen María en el Credo. Ella está allí como fiel testigo de la historicidad real de Cristo, al mismo tiempo que de la realidad divina. No es solamente testigo, sino instrumento elegido de la Encarnación. En esto está la verdadera, la gran gloria de María. Esta basta, según sus propias palabras, para "hacerla bienaventurada" por todas las generaciones. Y verdaderamente, no tiene necesidad de nada más.

## **La Virgen María**

### Capítulo 2

#### **La Siempre Virgen**

En la literatura posapostólica de la primera mitad del siglo II reina un silencio casi completo sobre la Virgen María. La Didaché, Clemente Romano, el pseudo Bernabé, Hermas, Policarpo, la Epístola de Diogneto (en su parte auténtica), los apologistas más antiguos. Atenágoras, Taciano, Teófilo, los fragmentos que se conservan de las apologías de Hermes, Quadrato, Aristón y Milciades, ni siquiera la mencionan. Ignacio de Antioquía, en sus epístolas auténticas, la cita una que otra vez, y una vez Arístides en los fragmentos armenios de su apología para Adriano: son los primeros rudimentos del símbolo "apostólico" que empiezan a bosquejarse en oposición a las teorías docéticas de la gnosis.

Los maestros gnósticos, en el ciclo grandioso de su cosmogonía, introducían en cierto punto al Salvador Jesucristo, descendido al mundo de la materia para liberar a las almas que habían caído en él. Pero, excesivamente espiritualistas, no aceptaban que aquel purísimo "eón" hubiera podido encarnarse realmente en un hombre; pensaban que el Cristo se había unido transitoriamente al hombre Jesús, desde el bautismo hasta la crucifixión, excluida, o que se había manifestado con un cuerpo aparente, privado de verdadera materialidad (docetismo, de dokéi, parecer). Esta segunda concepción tenía también la ventaja de no requerir una verdadera maternidad, en el sentido físico, de

María; ésta habría sido atravesada por el eón Cristo como el agua recorre un conducto (Valentín). La virginidad de María aun en el parto era consecuencia legítima de estas especulaciones, ya que en realidad, no había habido tal parto.

La Iglesia reaccionó enérgicamente contra el docetismo de la gnosis, que negando la realidad humana del Salvador transfería la salvación a un plano mítico más que histórico y humano; y los rastros de esta reacción son bien visibles, desde los escritos más recientes del Nuevo Testamento y luego, más tarde, a través de las alusiones y las doctas refutaciones de los escritores antiheréticos, y en la misma elaboración de los símbolos más antiguos de la fe. El llamado Credo apostólico tiene un tono polémico bien reconocible, antidocético, en el énfasis que da, en toda su parte central, a la afirmación de la humanidad real y la existencia histórica del Salvador, "engendrado (*gennethénta*) del Espíritu Santo y de María", "*qui natus est de Spiritu Sancto et María Virgine*" como afirma el antiguo Símbolo romano, o "concebido del Espíritu Santo, nacido de María Virgen" "*conceptum de Spiritu Sancto, natum ex Maria Virgine*", según la expresión más particular en la pasión: "*passum sub Pontio Pilato, crucifixum, mortuum et sepultum*";<sup>17</sup> o en el énfasis que estas expresiones reciben de Ignacio de Antioquía: "Jesucristo, del linaje de David, de María, el cual fue verdaderamente engendrado, comió y bebió, verdaderamente fue perseguido bajo Poncio Pilato, verdaderamente fue crucificado y murió, en presencia de los seres celestiales, terrestres y subterráneos; el cual también verdaderamente fue resucitado de los muertos, revivido por su Padre".<sup>18</sup> ¡María y Pilato! Los dos pilares sobre los cuales reposa la afirmación de la historicidad real de Cristo, realmente nacido de carne humana, en un determinado momento de la historia, y realmente crucificado en su carne en un momento del tiempo no menos determinado. María y Pilato: los dos testigos de la humanidad del Salvador, es decir de la realidad de la encarnación. María debe su presencia en el Credo - lo mismo Pilato - a esta función de testimonio: pero ella asume además la otra función de testimonio de su divinidad, por el adjetivo que la define: María virgen; y comparte esta función con la afirmación de la resurrección y la ascensión de Cristo, con que termina el artículo central del Credo. *Vere homo et vere Deus*, según la concisa fórmula de Ireneo.

A la misma exigencia de reaccionar contra el docetismo de la gnosis se debe la primera mención explícita de alguna amplitud que nos ofrece la literatura cristiana ortodoxa, a saber, el paralelo entre Eva y María, que hallamos en el *Diálogo con Trifón*, de Justino Mártir, y que, retomando poco después por Ireneo ha tenido una inmensa fortuna en los siglos siguientes.

"Comprendemos," escribe Justino, "que El [Cristo] se hizo hombre por medio de la Virgen, de modo que por aquella vía por la cual se inició la desobediencia por haber prestado oídos a la serpiente, por esa misma vía terminó. Siendo virgen e incorrupta, Eva,

---

<sup>17</sup> Texto galiciano. EL antiguo símbolo romano dice más sencillamente: "*que sub Pontio Pilato crucifixus et sepultus, tertia die resurrexit a mortuis*", Lietzmann, *Klene Texte, Symbole der Alten Kirche*, Berlín, 1931.

<sup>18</sup> Ignacio, Ad Traüllanos 9:1; cf. Efesios 7:2; 18:2; 19:1, *Patr. Ap. Opera*, ed. min., 1920, pp. 87 sgs.

habiendo acogido en sí la palabra pronunciada por la serpiente, engendró la desobediencia; habiendo acogido en sí fe y gozo, cuando el ángel Gabriel le dio la buena nueva de que el Espíritu del Señor vendría sobre ella, y la potencia del Altísimo la cubriría con su sombra, y que por eso el que naciera de ella sería hijo de Dios, María respondió: "Acontézcame según tu palabra". Fue pues engendrado por ella aquel por medio del cual Dios destruye a la serpiente y los ángeles y los hombres que se le parecen, y libra de la muerte a aquellos que se arrepienten de sus malas acciones y creen."<sup>19</sup>

Este paralelo evidentemente está inspirado por el Cristo y Adán que se encuentra en el apóstol Pablo (Romanos 5:12 sgs.). El paralelo de Eva y María subraya la historicidad real tanto de la salvación como el pecado y expresa la idea de que la salvación debe de alguna manera seguir en sentido inverso la vía de la caída. Debe ser colocado, pues, en el mismo plano de las otras escasas enunciaciones del siglo II, con las cuales comparte la preocupación polémica contra el docetismo.

Pero si la afirmación de la real humanidad de Cristo parecía tener como consecuencia la realidad de su nacimiento, con todos los efectos físicos anejos a la maternidad, la idea gnóstica de una perpetua virginidad de María era demasiado hermosa, demasiado conforme a las exigencias de la idealización de la piedad, para que los mismos ortodoxos dejaran de acogerla, aun a costa de hacer todavía más grande e increíble el milagro. La vemos aflorar, vacilante, a título de opinión discutida en Clemente de Alejandría: el gran espíritu conciliador que aspiraba a la realización de una gnosis ortodoxa en el ambiente extremadamente espiritualista de la metrópoli intelectual de Egipto;<sup>20</sup> mientras que su discípulo Orígenes trata de eludir las dificultades derivadas de la existencia de los "hermanos del Señor", convirtiéndolos en hijos de un matrimonio anterior de José;<sup>21</sup> y Tertuliano, en el mismo periodo, la ignora y no la comparte, limitándose a considerar a María como el dechado de esa "monogamia", matrimonio único sin segundas nupcias, que él se esfuerza por inculcar: "Cristo fue dado a luz por una virgen que debía casarse una sola vez después del parto, a fin de que en Cristo se manifestaran uno y otro título de santidad, por medio de la madre, virgen y esposa de un sólo varón".<sup>22</sup> La perpetua virginidad de María, le importaba menos al grande y realista doctor africano, que la realidad de la encarnación. Por tanto, no sentía la necesidad de seguir las insinuaciones de los gnósticos de poner en duda que Jesús hubiera tenido hermanos y hermanas: "*Non recipio quod extra Scripturam de tuo infers*", escribía a un contradictor, no acepto aquello que tú infieres con tu duda de poder fundar, explícita o implícitamente, en el Evangelio, razonamiento fuera de la Escritura;<sup>23</sup> por el contrario, se complacía en demostrar la realidad de la formación de la carne de Cristo, con expresiones de una crudeza que hoy

<sup>19</sup> Justino, *Diálogo con Trifón*, 100:3 P. G. 6, 709-712.

<sup>20</sup> Clemente de Alejandría, *Stromati*, I, 7, P. G. 9, 530.

<sup>21</sup> Orígenes, *Comentario sobre Mateo* 10:17, P. G. 13, 876 y *Homilía VII sobre Lucas*, , P. G. 13, 1818.

<sup>22</sup> Tertuliano, *De Mongamia*, cap. 8: "*Christum quidem Virgo enixa est, semel nuptura post partum, ut uterque titulus sanctitatis in Christi sensu dispungeretur, per matrem et virginem et univiram*". *Corpus Christianorum*, S. L. (1954), II, 1239.

<sup>23</sup> Tertuliano, *De Carne Christi*, 7, C. C. II, 887.

parecería excesiva. "Tú me sacaste del seno materno *avulsisti me ex utero matriz meae*, escribe aplicando a Jesús el Salmo 22 (Vul. 21) v. 9 ¿Qué es lo se arranca, sino aquello que está adherido, fijo inmerso en aquello de lo cual es arrancado para sacarlo? ¿Y si no estaba adherido al útero, en qué forma fue arrancado? Y si lo que ha sido arrancado estaba adherido, ¿en qué forma lo estaba sino por medio del cordón umbilical? . . . Asimismo cuando algo extraño se aglutina con otra cosa extraña, se torna hasta tal punto una sola carne, *ita concarnatur el convisceratur*, con aquello a lo cual estaba aglutinado, que cuando es arrancado arrastra consigo algo del cuerpo del cual es arrancado" . . .<sup>24</sup> Indudablemente, después de estas precisiones, nadie querrá dudar todavía de la realidad de la carne de Cristo; ¿pero qué queda de la perpetua integridad física de María? Tertuliano, en realidad la niega sin ambages: "María es virgen en cuanto al hombre, no es virgen en cuanto al parto . . . Por lo tanto debe llamarse más bien no virgen que virgen, habiendo sido, por una suerte de inversión del orden natural, madres antes que esposa."<sup>25</sup>

Pero entonces, en el Siglo III se trata de opiniones personales de teólogos, por lo menos en lo que se refiere a la virginidad *in partu y post partum*; puesto que sobre la virginidad *ante partum*, es decir a la concepción milagrosa de Jesús por obra del Espíritu Santo, ya existe un consenso general, y los pocos judíos cristianos que en Palestina consideran todavía a Jesús como el Mesías descendiente de David por línea paterna, y por consiguiente hijo de José y de María, están ahora reducidos a una pequeña secta herética: los ebionitas.

El consenso sobre los otros dos aspectos de la virginidad de María, en el parto y después del parto, fue obra de los doctores del siglo IV; pero el impulso decisivo no vino de la teología, ni vino en primer término de las exigencias de la piedad o del culto: vino del favor inaudito que conquistaron, después de la victoria política del cristianismo, los ideales ascéticos en particular la virginidad. No es este el lugar para rehacer, aunque fuera sucintamente, la historia del ascetismo cristiano. Si bien es cierto que su desarrollo no pertenece al cristianismo, no es menos cierto que su desarrollo en el terreno de la moral y de la piedad cristiana constituye un fenómeno original de la grandiosidad sin precedentes - salvo tal vez el monasticismo budista - y de una importancia histórica que para bien o para mal, es difícil exagerar. Lo que importa observar aquí es que al repentino desbordar de idealidades ascéticas y de las tentativas de ponerlas en práctica, ya sea en la soledad ya sea en comunidades ascéticas, se asocia, como es fácil presumir, una insólita y férvida celebración de la perpetua virginidad de María. A los ascetas de ambos sexos, la Virgen Madre de Jesús les ofrecía el modelo ideal, la imagen inspiradora, al mismo tiempo estímulo y consuelo, en las alucinaciones vigiliadas y en los atormentados esfuerzos de la autodisciplina de la continencia. Por consiguiente, no es nada extraño observar que justamente, los mayores promotores de la piedad ascética son también los más fervientes cultores de la virginidad perpetua de María; para dar un solo nombre, pero conspicuo: Jerónimo, *Adversus Elvidium, De perpetua virginitate Beate Mariae*.

<sup>24</sup> *Ibid.* 20, C. C., II, 909.

<sup>25</sup> *Ibid.* 23 . . . "Virgo quantum a viro, non virgo quantum a partu . . . Uti que magis non virgo dicenda est quam virgo, saltu quodam mater antequam nupta" (p. 914).

Elvidio, eclesiástico romano, era discípulo del obispo arriano de Milán, Aussencio. Es posible, pues, que la controversia que lo enfrentó con el gran exégeta tuviera un fondo cristológico. En ese periodo la glorificación de María está entonces estrechamente relacionada con el trabajo que exige la elaboración del dogma trinitario. María es testigo de la divinidad de Jesús, es el "sacro hospicio" en el cual el Señor Jesús "habitó por diez meses", y que debe ser mantenido libre "de la sospecha de cualquier concúbito."<sup>26</sup> Sin embargo, será difícil sostener que esta preocupación cristológica sea la dominante en el escrito de Jerónimo; se trata, en primer término, de "honor de la Virgen", contra la cual Elvidio "arroja su rabia". siguiendo el ejemplo de Erostrato, que para conquistar fama incendió el templo de Diana de los Efesios,<sup>27</sup> y que Jerónimo se apresta a defender con la ayuda del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. La cuestión teológica está convirtiéndose en un tema caballeresco. Es posible percibir en el tono de la obra de Jerónimo la vibración de una encendida pasión sublimada, que los ascetas continentales consagrarían a la Virgen en los siglos siguientes. El tema cristológico empieza a pasar a segundo plano; la virginidad de María está alcanzando valor en sí, o por mejor decir, el valor de la virginidad en sí es lo que se celebra en la virginidad de María; esa misma virginidad a la cual Jerónimo consagraría poco después la hiperbólica apología de su libro *Adversus Jovinianum*.

Elvidio sostenía que María había concebido a Jesús del Espíritu Santo, y había sido virgen hasta el momento de su nacimiento; pero que después del nacimiento de Jesús se había convertido en la esposa normal de José, y había tenido otros hijos de él, llamados en el Evangelio "hermanos del Señor". Jerónimo responde que si el Evangelio de Mateo afirma que José no conoció a María "hasta que dio a luz un hijo", ello no significa necesariamente que lo haya hecho después; y que los "hermanos del Señor" pueden ser, según su uso hebreo fácilmente demostrable, parientes, y en caso específico, primos, hijo de Cleofas y de María "hermana" de María, la madre de Jesús.

Con este escrito, Jerónimo planteaba el problema en los términos en que sigue siendo discutido actualmente entre católicos y protestantes, sin que ni la una ni la otra parte consiga convencer al contrario. Debe admitirse que el problema de las relaciones de parentesco existentes en el grupo de los primeros discípulos de Jesús es complicado, ya por la escasez y poca claridad de los datos, ya sea por los frecuentes homónimos, ya sea porque las diversas tradiciones recogidas en los evangelios no concuerdan perfectamente entre sí. Hay tres Marías: la madre de Jesús, María la madre de Santiago (y esposa de Cleofas o de Alfeo) y María de Magdala; hay tres Jacobos o Santiagos: el hermano del apóstol Juan, hijo de Zebedeo y de Salomé, Jacobo el Menor, hijo de Cleofas y de María, y Jacobo "hermano del Señor"; ¿Hemos de identificar a estos dos últimos, pensando que Jacobo, el hermano del Señor, no es otro que Jacobo el Menor, como quiere Jerónimo? Pero Jacobo el Menor es uno de los "Doce", es decir del grupo de discípulos que siguen constantemente a Jesús y que serán los apóstoles; mientras que los "hermanos de Jesús" no lo seguían hasta "no creían en él" (Juan 7:5). Hay tal vez otro caso de homonimia: los hermanos de Jesús, según la lista de Mateo 13:55 se llamaban Jacobo, José, Simón y

<sup>26</sup> Jerónimo, *Adversus Elvidium*, cap. 2, P. L., 23, 194.

<sup>27</sup> *Ibid.*, cap. P. L. 23, 210.

Judas; pero en Marcos 6:3 en el lugar de José figura lo que puede ser otra forma del mismo nombre (Joses, versión H. A.); y también María de Cleofas tiene otro hijo de nombre José (Marcos 15:40); no resulta, sin embargo, que tuviera cuatro hijos. Pero tales homónimos debían ser frecuentes.<sup>28</sup> La demostración de Jerónimo no podía tener más significado que una cierta plausibilidad; no es imposible que tal fuera la situación. En realidad, quien lea los relatos evangélicos sin preocupaciones dogmáticas, no sólo no encuentra ninguna razón para tratar de eludir el sentido natural de los textos, según los cuales Jesús tuvo de María cuatro hermanos y varias hermanas' más bien encuentra casi una imposibilidad psicológica de interpretarlos de otra manera. Las palabras grandes y consoladoras de Jesús, en las que opone sus discípulos a sus parientes, diciendo: "Estos son mis hermanos", pierden su valor maravilloso si el término de comparación no está constituido por verdaderos hermanos carnales, sino por primos; y el argumento de aquellos que decían de Jesús: "No es éste el carpintero, hijo de María, hermano de Jacobo, y de José y de Judas y de Simón? ¿No están también aquí con nosotros sus hermanas?" y que, comenta Marcos "se escandalizaban de él", pierde su rigor de identificación, su sabor de escándalo, si esos hermanos son en realidad primos de otro padre, de otra madre, en suma una familia enteramente distinta.

En su libro contra Elvidio, Jerónimo no toca el problema de la virginidad "*in partu*" de María; en el libro contra Joviniano alude a él, pero sólo de paso. Joviniano, sin embargo, había escandalizado el ambiente cristiano de Roma, no sólo porque, después de haber hecho profesión de ascetismo, había abandonado (no existían todavía votos indisolubles), y se había hecho, con la palabra y con sus escritos, severo crítico del honor excesivo que atribuían a la virginidad sus nuevos partidarios, sino porque, para convalidar su tesis, había sostenido que María había sido virgen en la concepción, pero había perdido la virginidad al dar a luz al Señor. Un sínodo romano, convocado por el obispo Siricio había excomulgado a Joviniano calificándolo como *luxuriae magister, puditiae adversarius*.

---

<sup>28</sup> Ver sobre esta cuestión, la sucinta exposición de Neri Giampiccoli: *La famiglia di Gesu*. Claudina, Torre Pellice, s. F.; también: Paolo Bossio *La figura storica di María madre di Gesu*. De una conferencia, Claudiana. Torre Pellice, 1935. La idea de que María de Cleofás era hermana de María, la madre de Jesús, descansa sobre una interpretación discutible de Juan 19:25: "estaban junto a la cruz de Jesús su madre y la hermana de su madre, María mujer de Cleofás y María Magdalena". Se trata de saber si las mujeres son cuatro, tres o dos; es decir, 1º la madre de Jesús; 2º su hermana (talvez la Salomé de Marcos 15:40) ; 3º María de Cleofás, 4º María Magdalena; o pueden ser tres: 1º la madre de Jesús; 2º la hermana de ésta, a saber María (¿esposa?) de Cleofás; 3º María Magdalena; o pueden ser dos: la madre de Jesús y su hermana, *esto es*, María (¿hija?) de Cleofás y María Magdalena. La segunda posibilidad, que es la que prefiere Jerónimo, tropieza en el escollo de la homonimia: ¿dos hermanas con el mismo nombre María? La tercera, además de esta misma dificultad, es contraria a la opinión común de que el Padre de María no era Cleofás, sino Joaquín. El único cómputo plausible es, pues, el primero. La identificación de la hermana de la madre de Jesús con Salomé, no tiene en sí nada de imposible; en tal caso, Jesús sería primo hermano del evangelista Juan y de su hermano Jacobo (hijos de Zebedeo) ; pero no sabemos hasta dónde es legítimo armonizar dos tradiciones distintas, como la de los sinópticos y la de Juan.

Este había apelado ante el emperador Teodosio, que se hallaba en Milán. Ambrosio hizo ratificar por un sínodo milanés la excomunión romana, con el tácito consentimiento imperial.

La epístola con que Ambrosio comunicó a su colega romano Siricio la decisión del sínodo milanés se puede considerar como el acta de fundación de la doctrina de la virginidad de María durante el parto.<sup>29</sup>

En su primera parte, Ambrosio afirma, contra Joviniano, el valor eminente de la virginidad: "Aquellos amenazan con restar honor al matrimonio. Pero ¿cuál es el honor del matrimonio si la virginidad no tiene gloria alguna? Nosotros no negamos que el matrimonio ha sido santificado por Cristo . . . Es justo alabar a una buena esposa, pero es también más justo anteponerle una virgen piadosa . . . Aquélla está ligada por los vínculos del matrimonio; ésta está libre de vínculos; aquélla está bajo la ley, ésta bajo la gracia. Bueno es el connubio por medio del cual se obtiene una posteridad humana; pero mejor es la virginidad, por medio de la cual se conquista una herencia celestial y una sucesión de méritos celestiales. Por medio de una mujer entraron en el mundo los cuidados y por medio de una virgen salieron (*per mulierem cura succedit, per virginem cura evenit*). Finalmente, Cristo escogió para sí el don de la virginidad, y representó y sacó a luz en sí mismo el honor que prefirió en su madre."

He aquí el problema de la virginidad de María.

"¿Con cuánta demencia de furiosos ladridos dicen que Cristo no pudo nacer de una virgen! . . . Dios escogió una vía inusitada para venir a la tierra . . . Pero ellos continúan en su perversidad y dicen: Ella concibió como virgen, pero no dio a luz como virgen (*Virgo concepit sed non virgo generavit*). ¿Pudo, pues concebir siendo virgen y no pudo dar a luz siendo virgen, cuando siempre la concepción precede y el parto la sigue?

"Pero sí no creemos a la doctrina de los sacerdotes, creamos en el oráculo de Cristo: "He aquí la sierva del Señor" . . . Esta es la virgen que ha dado a luz al Hijo. Así es como está escrito: "He aquí que la virgen concebirá, y dará a luz un hijo" (Isaías 7:14): no dice solamente que concebiría siendo virgen, sino también que daría a luz siendo virgen".

Y he aquí la demostración:

"¿Cuál es en realidad esa puerta del santuario, esa puerta exterior que mira hacia el oriente, que estaba cerrada, y por la cual, dice, nadie pasará sino el Dios de Israel? (Ezequiel 44:1-2). ¿Esa puerta no es acaso María, por la cual el Redentor entró en el mundo? Esta es la puerta de la justicia, como él mismo dice: "Conviene que cumplamos toda justicia" (Mateo 3:15). Esta puerta es la bienaventurada María, de la cual está escrito: "Jehová Dios de Israel entró por ella; estará por tanto, cerrada" (Ezequiel 44:2) después del Parto; pues ha concebido y dado a luz siendo virgen.

"Qué hay increíble en esto si contra lo natural el mar se vació y huyó, y si las aguas del Jordán corrieron hacia su fuente (Salmo 114 [Vulg. 113], v. 3:5)? No es increíble que un

---

<sup>29</sup> Ambrosio, *Epistula 42, ad Syricum*, P. L. 16, 1172 sgs.

hombre salga de una virgen, si brotó una copiosa surgente de una roca (Números 20:11), si el hierro flotó en el agua (2 Reyes 6:6), si un hombre caminó sobre las aguas (Mateo 14:26). Si las ondas sostuvieron a un hombre, ¿No pudo la virgen dar a luz un hombre? ¿Y qué hombre? Aquel del cual leemos: "Y les enviará salvador y príncipe que los libre, y los egipcios conocerán a Jehová" (Isaías 10:20-21). En el Antiguo Testamento, una virgen condujo a la hueste de los hebreos a través del mar; en el Nuevo Testamento, una virgen real, celestial recinto escogido, es la vía de la salvación."

Todo esto está dicho con mucha nobleza, pero no se puede decir que sea muy inteligente. La imagen de la puerta de oriente del templo de Jerusalén, en las visiones de Ezequiel, aplicada a la natividad de Cristo está un poco traída por los cabellos; y el argumento de la posibilidad del milagro es demasiado genérico; no se trata de saber si la posibilidad de tal prodigio es concebible en abstracto; siempre se admite a priori: aquí es el caso de decir *credo quia absurdum*. Pero se pregunta a qué fines sirve este prodigio, qué verdad de la fe lo requiere. No se puede decir que la virginidad de María *in partu* tenga un verdadero interés cristológico; para la idea de la encarnación basta con la concepción por obra del Espíritu Santo. El problema de la integridad física de María no tiene interés sino sólo con respecto a María, o mejor, a un ideal de virginidad que se quiere ver encarnado en María. El interés mariológico empieza a tomar la delantera al cristológico; y aun se podría decir que el interés ascético supera a los dos anteriores.

Más aún. Los enunciados de la fe, aun cuando van más allá de los límites de la razón, están subordinados a una suerte de ley de economía, o de "conveniencia" interior, para utilizar una palabra cara a los mariólogos. Ahora, bien, la afirmación de la virginidad "*in partu*" se comprende perfectamente en un concepto como el docetista, que no considera real el cuerpo de Cristo: la atenuación del escándalo de la encarnación y la idealización de la maternidad de María se dan la mano, se necesitan mutuamente. Pero la afirmación de la realidad de la encarnación con todas sus consecuencias, parece tener como corolario que se acepten íntegramente sus consecuencias para María. Querer introducir un concepto de tendencia docética del nacimiento de Jesús, en el cuerpo de una doctrina antidocética de su persona da la impresión de una incongruencia inconsciente y la apelación al prodigio aparece como el manto destinado a encubrir la dificultad de una concepción lógicamente contradictoria.

Discutiendo con Elvidio, que objetaba irónicamente que el pensamiento del matrimonio sucesivo de María no es más escabroso que las penosas realidades fisiológicas de su parto, Jerónimo tiene un arranque de su temperamento iracundo, y recurriendo a una expresión de Tertuliano, exclama: "Agrega todavía, si te place, las demás cosas ignominiosas propias de la naturaleza: los disturbios internos durante nueve meses, el parto, la sangre, los paños . . . No nos sonrojaremos, no enmudeceremos. Cuando más humildes son las cosas que Cristo sufrió, tanto más le somos deudores. Y cuando lo hayas enumerado todo, no habrás mencionado nada más oprobioso que la cruz; la cual profesamos y creemos, y en la cual triunfamos de todos los enemigos."<sup>30</sup>

---

<sup>30</sup> Jerónimo, *Adversus Elvidium*, cap. 18, P. L. 23, 212; cf. Tertuliano, *De Carne Christi* cit., cap. 4-5.

Muy bien, este es, hay que decirlo, el tono justo. Esta es la osadía de la fe, que no se escandaliza de la aspereza de la encarnación, porque sabe que en el evangelio se produce una gran inversión de los valores, que el nacimiento de Cristo es la señal de esa inversión al comienzo de su vida, como lo es su muerte en la cruz al término de la misma. Pero tal vez los tiempos no estuvieron maduros para este reconocimiento, que sería la conquista de la piedad medieval. Retomando contra Joviniano la argumentación del obispo de Milán, Jerónimo, en una carta a Pammachio, escrita para defender su libro de la acusación de envilecer demasiado el matrimonio y exaltar la virginidad, agregaba un nuevo argumento en favor de la virginidad "*in partu*" de María.

"Cristo es virgen, la Madre de nuestro Virgen es la Virgen perpetua, madre y virgen. Jesús entró por las puertas cerradas, y en el sepulcro, que era nuevo y excavado en durísima roca, nadie fue puesto, ni antes ni después . . . Respóndeme de qué manera Jesús entró por las puertas cerradas cuando dio a palpar sus manos y a ver su costado, y su carne y sus huesos, para que su cuerpo real no fuera tomado por un fantasma; y responderé de qué manera la santa María es al mismo tiempo madre y virgen. Virgen después del parto, madre antes que esposa."<sup>31</sup>

¿Pero la comparación con el cuerpo de Cristo después de la resurrección no es quizá un poco engañoso? Los relatos evangélicos parecen sugerir que el cuerpo con el cual Cristo salió del sepulcro era un cuerpo glorificado, capacitado para ascender a esferas más altas de existencia. ¿Se puede transferir simplemente al cuerpo de la humillación de Jesús lo que se dice acerca de su cuerpo glorioso? No aflora quizá, involuntariamente, en esa transferencia, una vez más cierta sensibilidad docética?

Efectivamente, apenas se quiere ir más allá de una postulación pura y simple del prodigio, ni bien se intenta hacerlo en alguna medida intuible, parece inevitable entrar en el terreno de las figuraciones docéticas. El Padre Roschini, en su *Catechismo mariano*, tratando de explicar la virginidad de María en el parto, dice: "Como un puro rayo de luz atraviesa un cristal sin alterarlo, pero comunicándole su esplendor, así el Verbo encarnado, verdadera luz del mundo, pasó a través de su Santísima Madre, no sólo sin ocasionarle daño alguno, sino irradiándolo con su luz".<sup>32</sup> Los gnósticos seguramente no hubieran desdeñado este parangón.

---

<sup>31</sup> Jerónimo, Epistula 48, *seu Liber apologeticus Pammachium pro libro contra Jovinianum*, cap. 21. Las últimas palabras: "madre antes que esposa" son una alusión a una réplica a la sentencia de Tertuliano, *De carne Christi* 23. citada por nosotros (nota 9), P. L. 22, 510.

<sup>32</sup> Roschini, *Chi é María? Catechismo mariano*, p. 61; cf. *Mariología*, II, 2, p. 260. La imagen se remonta a Bernardo de Clairvaux. La objeción que nosotros hacemos ya la vio Joviniano, y la recogió Tomás de Aquino, *Summa Theol. Pars III, quesito 28, art. 2*. El objeto que en el cuerpo de Cristo están unidas la humildad y la gloria: "Para demostrar la realidad de su cuerpo, nació de una mujer; para demostrar su divinidad, nació de una virgen"; no admite que el cuerpo de Cristo haya asumido, al nacer, una virtud especial de

Los elementos de la doctrina de la virginidad perpetua de María están todos presentes a fines del siglo IV. El consenso de la Iglesia acepta desde la época neotestamentaria la concepción milagrosa de Jesús. La virginidad de María en el parto y después del parto es objeto de discusión y definiciones. Serían declaradas dogma de la Iglesia en el Concilio lateranense del 649, siendo obispo de Roma Martín I.

La decisión dogmática había sido precedida por la imaginación popular. Hacia fines del siglo V empezó a circular en la cristiandad occidental un escrito titulado Libro del nacimiento de la *Bienaventurada Virgen María y de la infancia del Salvador*, que pasaba por ser traducción del hebreo de un evangelio de Mateo hecha por Jerónimo a pedido de los obispos. Naturalmente el atribuirlo a Jerónimo es una ficción literaria que demuestra la fama que gozaba el gran escritor, no sólo como hebraísta, sino también como cultor de María. El libro es una compilación de materiales bastante antiguos, que presentan muchas afinidades con las leyendas que, más o menos en la misma época, debían llegar a integrar el *Protoevangelio de Santiago*.

Cuando salió el decreto de Augusto ordenando el censo, narra el pseudo Mateo, José y María partieron para Belén. En el camino, María le dijo a José: "Veo delante de mí dos pueblos, uno que llora, y el otro que se alegra". José la exhorta a no moverse y a no hablar, para no cansarse; pero un ángel en forma de joven resplandeciente, explica que los dos pueblos son los judíos, que se han alejado de Dios, y los gentiles, que "serán benditos en la simiente de Abraham".

"En este punto el ángel hizo detener la cabalgadura, porque había llegado el tiempo de alumbramiento; ordenó a María descender del animal y entrar en una cueva subterránea, en la cual nunca había entrado luz alguna, sino siempre tinieblas, porque no penetraba en ella la luz del día. Pero al entrar María, toda la cueva empezó a resplandecer como si hubiera sol; y la luz divina iluminó la gruta, como si fuera pleno mediodía; y esa luz duró noche y día, mientras estuvo María allí. Y allí dio a luz un varón, que los ángeles rodearon al nacer y adoraron ya nacido diciendo: "Gloria a Dios en las alturas, y en la tierra paz a los hombres de buena voluntad."

Entretanto, José había ido en busca de parteras. Cuando regresó a la cueva, María ya había dado a luz un niño. Y José le dijo a María: "Te he traído las parteras Zeloni y Salomé, que están afuera de la cueva y no se atreven a entrar por la gran claridad". María al oír esto sonrió. José le dijo: "No sonrías, sé prudente, para que no tengas necesidad de medicinas". Entonces hizo entrar a una de aquellas. Y habiendo entrado, Zeloni dijo a María: "Permíteme que le toque." Y habiéndose permitido María, la partera exclamó a gran voz: "¡Señor, Señor grande, ten piedad! Jamás se ha oído no sospechado esto: los pechos están llenos de leche y el niño nacido muestra a su madre virgen. No hay ningún rastro de sangre en el recién nacido ni ningún dolor en la parturienta. ¡Virgen concibió,

---

“*subtilitas*”, ni que poseyera ya la calidad del cuerpo glorioso; y se limita en último análisis, a la afirmación del milagro.

virgen ha dado a luz, ha quedado virgen!!" (*Virgo concepit, virgo peperit, virgo permanesit*).

"Oyendo estas palabras, la otra partera, de nombre Salomé, dijo: "No creeré lo que oigo si no tengo la prueba yo misma". Y habiendo entrado, Salomé dijo a María: "Permite que yo te toque y me asegure si Zeloni ha dicho la verdad." Y habiéndoselo permitido María, Salomé extendió la mano. Y cuando la hubo extendido, y mientras la tocaba la mano se secó, y por el dolor comenzó a llorar vehementemente y desesperarse, diciendo: "Señor, tú sabes que siempre te he temido, y siempre he atendido a los pobres sin retribución, y no he aceptado nada de la viuda y del huérfano, y jamás he despedido al pobre con las manos vacías. ¡Y he aquí que soy miserable por mi incredulidad, porque he osado dudar de tu virgen!" Y mientras hablaba apareció junto a ella un joven resplandeciente, y le dijo: "Acércate al niño y adóralo y tócalo con tu mano, y él te salvará, porque es el Salvador del mundo y de todos aquellos que en él esperan". Y súbitamente ella se acercó al niño y, adorándolo, tocó el borde de los pañales en que estaba envuelto, e inmediatamente su mano fue sana. Y saliendo comenzó a proclamar los grandes prodigios que había visto y sufrido, y cómo había sido sanada, de modo que muchos creyeron su predicación."<sup>33</sup>

Hemos citado esta versión del relato, común a los principales evangelios apócrifos que conocemos, tanto porque en virtud de estar escrita en latín fue la que acreditó estas leyendas en el ambiente eclesiástico romano, como porque el rigor de la prueba jurídica y teológica que pretende dar permite identificar claramente el interés dominante al que responde. El problema de la virginidad "*in partus*" se resuelve con la pericia técnica de dos testigos expertos; y su valor es reforzado por el castigo que Salomé se atrajo por su incredulidad, pudiéndose observar que sin esa incredulidad la prueba testimonial hubiera sido menos válida; y el resultado de la constatación legal se formula con rigor teológico necesario y posible en el siglo V: *Virgo concepit, virgo peperit, virgo permanesit!*"

Por estas características, nuestro relato presenta un progreso sobre el más antiguo, y también más poético, del *Protoevangelio de Jacobo*.

Cuando después de la visión de los pueblos (que no es explicada por ningún ángel, de lo cual por otra parte no tiene necesidad) María ha sido instalada en la gruta, José va en busca de una partera. Entonces ocurre un prodigio: por un instante todo se detiene en la naturaleza y en el mundo de los hombres. En el cielo el aire "se llena de pavor" y los pájaros se inmovilizan en vuelo; sobre la tierra, algunos hombres que amasan el pan quedan inmóviles, encorvados sobre la masa; las ovejas que caminaban se detienen, los pastores permanecen con el cayado levantado, los cabritos que bebían permanecen quietos sin beber; luego todo se pone en movimiento. Hallada una partera por azar, José vuelve con ella a la gruta. Esta está cubierta de una nube luminosa, signo evidente de la presencia divina. La nube se disipa, y en la gruta aparece una luz ennegecedora, que disminuye poco a poco, hasta que aparece el recién nacido y se prende al pecho de María.

---

<sup>33</sup> *Liber de ortu B. Virginis Mariae*, cap. 13, en el volumen: *Les Evangiles Apochryphes, textes et documents*, edit. Por Hemmer et Lejía, Paris, 1911, pp. 96 sgs.

¿Hemos de ver en estas imágenes poéticas la descripción poética del descenso del Verbo, que se une al niño Jesús en su nacimiento, o se trata simplemente de poesía sin responsabilidad teológica? Como quiera que sale, encuentra a Salomé le anuncia el prodigio que ella no cree, y el relato sigue un curso similar al del *Pseudo Mateo*, menos la intervención del ángel por lo demás, superflua aquí también. En todos estos detalles, así como en el hecho de que la primera de las dos mujeres no es designada por nombre, tenemos una indicación de la mayor antigüedad de la leyenda. En el evangelio arábico-armenio de la infancia, la leyenda está aún más desarrollada. Hay un personaje más: Joses, el más joven de los hijos de José, el cual permanece cerca de la entrada de la gruta, mientras José va en busca de la partera; de este modo se evita la triste necesidad de dejar sola a la Virgen en ese angustioso momento; y la partera hallada por José se presenta como Eva, la madre de los vivientes, que viene a "Ayudar a su redención". Ella es la que va al encuentro de Salomé y le anuncia el prodigio. Salomé, no solamente no cree, sino calumnia a María por su gravidez ilegal; el resto del relato parece una compilación del *Protoevangelio de Jacob* y del *Pseudo Mateo*.

¿Qué valor tienen estas leyendas? El núcleo central del *Protoevangelio de Jacobo* es ciertamente muy antiguo, pues era conocido por Justino Mártir y por Orígenes; con todo, no puede remontarse más allá de medianos del siglo II. Fue precisamente ésa la época en que comenzó a surgir, alrededor de nuestros evangelios canónicos, toda una florecencia de Evangelios y Hechos de Apóstoles, tendientes a proponer determinadas interpretaciones teológicas de la venida de Cristo, o más simplemente a responder al deseo de detalles, de particularidades y sobre todo de prodigios, de parte de los fieles. La vastedad de esta producción está demostrada por el hecho de que se conoce el título de alrededor de cincuenta Evangelios apócrifos, y entre veinte y treinta Hechos de Apóstoles.<sup>34</sup> La Iglesia adoptó desde el principio una posición crítica severa y sana contra

---

<sup>34</sup> K. L. Schmidt, *Kanonische und Apokriphe Evangelien*, p. 37. Roschini, *Mariología I*, p. 63, cita el lamento de Tomás de Vilanova (1488-1556) por el silencio de los evangelios acerca de la Virgen María: "Pensando y preguntándome largamente por qué razón los Evangelios tratan tan ampliamente de Juan el Bautista y de los otros apóstoles, y tan parcamente de la Virgen María, que los supera a todos por la dignidad de su vida; por qué, digo, no se nos ha informado de cómo fue concebida, cómo nació, cómo fue criada, qué virtudes la adornaban, qué hizo con el Hijo, en las relaciones humanas, cómo solía comportarse con él, de qué modo vivió con los apóstoles después de la Ascensión: grandes cosas era éstas, dignas de ser recordadas, de ser leídas devotamente por los fieles, de ser meditadas por el pueblo; ¡oh evangelistas, digo ¿por qué nos habéis privado con vuestro silencio, de tanto gozo? ¿Por qué callasteis cosas tan alegres, deseadas, jocundas?" Roschini aduce algunas razones. Dios así lo ha querido, para glorificarla mayormente: el autor aplica a María las palabras de Filipenses 2:9: "le dio un nombre que es sobre todo nombre". Dios ha querido advertirnos de la vanidad de la gloria mundana. No era necesario para su gloria arreglar más que esto: era la madre de Jesús. Su gloria era tan grande, que el silencio es la mejor alabanza. Y agrega también que los evangelios son escritos ocasionales, que tienen una finalidad limitada y precisa, que la vida de María se prestaba mal para ser relatada, siendo puramente interior, y que habiendo sido escritos los Evangelios (al menos los sinópticos) mientras ella estaba todavía en vida, sus autores no

esa literatura, sea por sus tendencias gnósticas, sea por su absoluta falta de moderación. Los relatos de nuestros evangelios canónicos relegan a segundo plano, y en realidad, generalmente excluyen por completo, cualquier interés puramente narrativo, para concentrar la atención de sus lectores únicamente sobre la figura de Cristo, como Mesías sufriente y glorioso. Pero el deseo natural de saber más, de dar nombre a los personajes secundarios, de explicar ciertas circunstancias sobre las cuales el Evangelio calla, de glorificar al Redentor con abundancia de prodigios estrepitosos, se desahoga precisamente en la literatura apócrifa; y no debemos creer que por un carácter aparentemente concreto, por la frescura que presenta, el relato más circunstancial, más lleno de detalles y nombres, sea el más antiguo, porque la verdad es precisamente lo contrario, y la mayor concreción del relato sólo muestra la fase más adelantada de la imaginación creadora de la leyenda.

Pero la Iglesia no perseveró en el sano espíritu crítico de los primeros siglos. Acalladas las discusiones provocadas por los gnósticos, fijado firmemente el dogma en los grandes concilios de los siglos IV y V, el material legendario de los evangelios apócrifos comenzó a circular más libremente en versiones expurgadas para hacerlo ortodoxo, como declara el prefacio del *Pseudo Mateo*, y sus temas entraron a formar parte del patrimonio común de la Iglesia. Casi todo lo que se cree saber de la Virgen María procede de la literatura apócrifa: el nombre de sus padres, Joaquín y Ana, su tardío nacimiento anunciado por un ángel, su educación en el templo, su voto de virginidad perpetua, luego del cual fue confiada a José, anciano y viudo, designado por el prodigio de que saliera una paloma de su bastón; las circunstancias que hemos mencionado del nacimiento del Salvador, las cuales van precedidas por una larga y trágica historia - de un gusto más que discutible - sobre la situación escabrosa en que José y María llegan a encontrarse después de su concepción virginal, sobre el "juicio de agua" a que ambos son sometidos, por obra de los sacerdotes, y del cual salen victoriosos; y después del nacimiento de Jesús, los prodigios de su infancia caprichosa de pequeño déspota divino. El interés de la leyenda se desvía tempranamente de la figura de Jesús hacia las de los personajes secundarios, sobre todo la Virgen María, con particular predilección por la teoría de su virginidad perpetua. Del *Protoevangelio de Jacobo*, en particular, había sacado Orígenes que los "hermanos del Señor" eran hijos de José, habidos en un matrimonio anterior; explicación que, si bien no tiene ningún apoyo en los Evangelios canónicos, en último análisis podría ser más plausible que la teoría elaborada sobre los textos evangélicos, pero ya hemos visto a costa de que tergiversaciones, por Jerónimo, y que luego llegó a ser la posición oficial de la teología católica.

Se puede creer que fue precisamente el deseo de precisar la figura y las circunstancias de la vida de la Virgen María, como consecuencia de la importancia que asumió como símbolo culminante del ideal ascético del siglo IV, y de la posición excelsa que en el 431 le asignó el Concilio de Éfeso al proclamarla Madre de Dios, lo que indujo a la Iglesia a atenuar su anterior desconfianza de las tradiciones apócrifas y a acoger el contenido de las mismas; pero no obstante la riqueza de sus aportes a la piedad y el arte cristianos, un

---

quisieron ofender su modestia. Algunas de estas razones son ciertamente plausibles; ¿no habría tal vez recordárselas a los fieles de María?

sobrio juicio histórico ha de reconocer su total falta de consistencia. La intensa labor realizada por los eruditos sobre las fuentes extracanónicas de la vida de Jesús, con la ayuda de preciosos hallazgos de papiros, no ha hecho sino confirmar lo que siempre ha sido la convicción de la Iglesia: que todo lo que podemos saber de Jesús, aparte de algunos dichos de poco valor completamente secundario, está contenido en los libros canónicos del Nuevo Testamento. Y esto es cierto también de la Virgen María.

## **La Virgen María**

### Capítulo 3

#### **La Madre de Dios**

En el año 325, sólo doce años después de la victoria política del cristianismo, el Concilio de Nicea, condenando las ideas de Arrio, definía la "consustancialidad" de Dios Hijo con el Padre, esto es, la perfecta divinidad de Jesús. Como consecuencia de aquella definición, María pudo ser llamada en cierto sentido, la Madre de Dios (*Theotokos*). No es posible indicar con seguridad el origen de este adjetivo que, según una afirmación no verificable del historiador Sócrates, se remonta a Orígenes, y es empleado muchas veces, por cierto, por Atanasio, el gran promotor de la ortodoxia nicena. La intención original del título *Theotókos* (*Deipara, Dei genitrix*) no es glorificar a la Virgen María, sino expresar con un término claro, terminante, popular la verdadera humanidad divina de Cristo: Dios, en Cristo se hizo hombre en un sentido tan preciso y realista, que se puede decir que María es su madre. Esta expresión es una paradoja en la cual la fe se complace, adorando en ella la humillación de Dios, descendido al mundo "en forma de siervo" (Fil. 2:7) para salvar a los hombres. Por lo demás, no parece que en todo el siglo IV el título "Madre de Dios" haya tenido gran difusión, a no ser en Egipto: Alejandría había sido ya en los siglos anteriores el crisol espiritual de una cristología mística bastante radical, mientras en las discusiones de los siglos IV y V la escuela de Antioquía, y con ella la Iglesia anatólica, representa, en contra de aquella, las exigencias de la sobriedad crítica y de un moderado racionalismo teológico.

En torno al título *Theotókos* se desarrollaron, en la primera mitad del siglo V, las disputas teológicas más vivas, y aun violentas, las que, turbadas y envenenadas por rivalidades entre sedes patriarcales e intervenciones de la autoridad política, hallaron su arreglo, limitado a la doctrina que nos ocupa, en los concilios de Efeso (431) y de Calcedonia (451).

También en esas discusiones lo que está en juego es, esencialmente, la cuestión cristológica. María no es el objeto directo de las mismas. Su persona, la preocupación por su "honor", no tienen parte alguna, al menos oficialmente. El verdadero problema es el de definir exactamente el concepto niceno de la identidad sustancial de Cristo con Dios (*omosousia*), evitando interpretaciones insuficientes o excesivas, que puedan perturbar la fe. Entre éstas la expresión "la madre de Dios" no era la más atrevida. Desde los primeros siglos, los cristianos habían repetido con un estremecimiento de horror sacro y de amor

ilimitado: "Dios sufrió por nosotros, Dios fue crucificado por nosotros". Estas expresiones, en su sentido lato, podían significar que la divinidad misma, en su infinita grandeza y serenidad, se había tornado accesible al sufrimiento y la muerte; ¿y no era tal vez afirmación excesiva? Ya hacia mediados del siglo III, Tertuliano se escandalizaba ante la cristología modalista de Praxea, que no señalaba con suficiente claridad los límites entre el Padre y el Hijo: "Praxea en Roma ha cometido dos delitos", rugía el gran africano: "¡ha crucificado al Padre y ha roto al Espíritu Santo!" Aludía, como es sabido, a sus amados montanistas inspirados, combatidos por Praxea.

¿En que sentido se puede decir que Dios fue crucificado, o que Dios nació de la Virgen María? He aquí el problema que preocupa a las mentalidades del siglo V; y el apasionado acaloramiento que acompaña a las oscilaciones de la doctrina muestra que el problema no era sólo una arbitraria abstracción teológica, sino que envolvía a la fe viva y la piedad. La discusión se concentra, en su primera fase, en la persona del arzobispo de Constantinopla, Nestorio, y del arzobispo de Alejandría, Cirilo, y termina con el concilio de Éfeso y la condena de Nestorio, en su segunda fase de desarrolla entre el partido nestoriano moderado, que tiene su base en la escuela de Antioquia, y el archimandrita constantinopolitano, Eutico, y termina con una fórmula de conciliación, sugerida por el genio teológico y diplomático del primer obispo de Roma que tuvo realmente estatura papal, León I, y sustancialmente adoptada por el Concilio de Calcedonia.

Las primeras reservas con respecto al término *Theotókos* no se remontan a Nestorio, sino a su maestro Teodoro de Mopsuestia, colega en el sacerdocio de Juan Crisóstomo, luego obispo durante treinta años de la ciudad de la cual toma su nombre, en Cilicia, y muerto en olor de ortodoxia y en medio de gran veneración en el 428. Combatiendo las ideas expresadas el siglo anterior por Apolinario (el cual al enseñar la unión del Verbo con un cuerpo humano sin alma racional, negaba en realidad la verdadera humanidad de Cristo), Teodoro reivindicaba la plenitud de la humanidad de Jesús, cuerpo y alma racional, afirmando que María había dado a luz a Jesús, pero no al Logos, el cual ha existido siempre y no tiene principio, si bien moró en forma muy particular en Jesús. María es, pues, propiamente la madre de Cristo, y no la madre de Dios. No se le puede llamar Madre de Dios sino en sentido figurado, y porque Dios está en sentido muy particular en Cristo. Ella dio nacimiento, pero todavía imperfectamente, puesto que Cristo no fue declarado Hijo de Dios sino después de su bautismo. Según Teodoro, pues era algo sin sentir que Dios había nacido de una virgen; lo que nació de María no fue Dios, sino el templo en el cual Dios hizo su habitación.<sup>35</sup>

Elevado a la sede episcopal de Constantinopla en el 428, Nestorio halló los ánimos divididos, entre los que llamaban a María "madre de Dios" y los que querían darle solamente el nombre de "madre del hombre" Jesús (*antropotókos*) y trató de conciliarlos, según escribe él mismo proponiendo el apelativo obvio de Madre de Cristo, Según otra versión, habría sido el propio Nestorio quien dividió los ánimos, sugiriendo sus dudas sobre la expresión "*Theotókos*", generalmente admitida. Sea como fuere, los ánimos se agitaron y Nestorio debió precisar su doctrina en algunas homilías, en las cuales

---

<sup>35</sup> Hefele-Leclerq, *Histoire des Conciles*, París, 1908, vol. II, parte I, p. 233.

declaraba que Cristo es doble en sus naturalezas, pero uno en la honra que se le tributa. "Cuando la santa Escritura habla del nacimiento de Cristo y de su muerte, no lo llama Dios, sino Cristo o Jesús, o Señor, denominación que conviene a las dos naturalezas. María debe ser llamada *Christotokos*, porque al engendrar al Hijo de Dios engendró un hombre que, por su unión con el Hijo de Dios puede ser llamado Hijo de Dios. En ese sentido se puede decir que el Hijo de Dios murió, pero no se puede decir: murió Dios . . . . Nosotros queremos mantener intacta, pero sin confusión, la unión de las dos naturalezas; queremos reconocer a Dios en el hombre y venerar a este hombre unido a Dios de una manera divina; lo cual lo hace digno de nuestras oraciones".<sup>36</sup> En otra predicación agregaba que quien enseña de manera absoluta que Dios nació de la Virgen María, ridiculiza el dogma cristiano a los ojos de los paganos, los cuales podían responder: "Yo no puedo orar a Dios que nació, que murió, que fue sepultado". Pero buscando calmar a sus adversarios, y hallar una vía de conciliación, declaraba asimismo que "lo que nació de mujer no es solamente Dios o solamente el hombre, sino la humanidad unida a la divinidad"; y se declaraba dispuesto también a aceptar el título de Madre de Dios, siempre que se lo entendiera claramente en el sentido indicado por él.<sup>37</sup> Y escribiendo al papa Celestino, le propuso la siguiente fórmula: "Las dos naturalezas que, perfectamente unidas entre sí y sin confusión, son adoradas en la persona única del Unigénito" (*utraque natura quae per conjunctionem summam et inconfusam in una persona unigeniti adorantur*): fórmula que es muy difícil decir en qué pueda distinguirse de la que luego sería la fórmula ortodoxa de Calcedonia, y que era simplemente la fórmula de la fe romana.<sup>38</sup>

Estas citas indican claramente cuáles eran las preocupaciones de Nestorio. El no negaba la realidad de las dos naturalezas, ni la unión de ambas en la persona de Cristo, pero quería que se distinguiera entre ellas; negaba que la divinidad "en sí" pueda nacer y sufrir; y aceptaba en algunos casos la expresión *Theotókos*, pero la rechazaba en el sentido herético de que la "divinidad en sí" pueda tener madre.<sup>39</sup> Nestorio concebía la unión de lo divino y lo humano de Cristo, como la unión moral, espiritual de un hombre santo con el Hijo de Dios, descendido para habitar en él como en un templo. Jesús y Cristo, en último análisis, eran dos personas distintas, íntimamente unidas por una voluntad santa, y que debían ser honradas como una sola. La paradoja de la encarnación era peligrosamente sorteada, y la Iglesia tomando todo en consideración, no podía dejar de rechazar la cristología nestoriana como excesivamente próxima al espíritu del arrianismo.

Pero si era fácil rechazar una solución inadecuada, no era tan fácil una que fuera satisfactoria en todos sus aspectos. Apenas se considera seriamente la unión del Verbo y del Hombre en Jesucristo, y se trata de concebir claramente esa unión, se presenta inevitablemente el pensamiento de que la humanidad de Jesús fue como absorbida,

<sup>36</sup> *Homilías*, trad. Marius Mercator, P. L., 48, 763.

<sup>37</sup> Hefele, II, 1, 242.

<sup>38</sup> *Epistula II Nestorii ad Coelestium*, Mansi, IV, 1024, cf. Harnack, *Storia del Dogma*, trad. Ital. Vol. IV, p. 221.

<sup>39</sup> Así Hefele, II, 1, 246-247.

transfigurada, anulada y trascendida por su divinidad. El concepto "monofisita", que reconoce en Cristo una sola naturaleza, la divina, se presenta como algo tan obvio, que solamente con el esfuerzo más preciso y sutil de la distinción teológica se lo puede evitar.

En la definición de conceptos que fue resultado de la disputa nestoriana, la diferencia entre el concepto monofisita y el ortodoxo de la unión de naturalezas en Cristo, halló expresión en dos fórmulas muy cercanas entre sí, física, *henosis physike* y unión hipostática, *henosis hypostatike*. Por unión física, o natural, se entendía la unión de la divinidad en sí con la naturaleza humana en sí, concepción que fue rechazada precisamente como responsable de las confusiones que habían provocado el escándalo de Nestorio. La unión hipostática, en cambio, indicaba la unión de un modo de ser concreto de la divinidad, (*Hypostatis*, traducido imperfectamente al latín por *persona*), y precisamente el Logos divino, con el hombre Jesús: unión de "Dios", en el sentido concreto y limitativo y no de la divinidad en sentido cabal; y unión con un hombre, en la plenitud de sus atributos personales, cuerpo y alma racional y no con una idea abstracta de humanidad, ni mucho menos con un cuerpo humano sin alma racional, como había sostenido Apolinario el siglo anterior, resolviendo enteramente el yo humano de Cristo en el Logos divino. Se trata, como se ve, de una distinción muy sutil, pero de importancia fundamental; porque evidentemente el título *Theotókos* puede ser aceptado en este segundo sentido, pero debe ser rechazado en el otro.

Si se examinan los conceptos del partido alejandrino y las de su jefe Cirilo, en la lucha contra Nestorio, a la luz de esta distinción esencial, no es de extrañar que aquel estuviera expuesto a la acusación de monofisitismo; cosa por lo demás bastante comprensible, si se piensa que las definiciones conceptuales precisas surgieron precisamente como ocurre a menudo, en la discusión misma. Cirilo creía oponer a Nestorio simplemente la ortodoxia nicena; pero en realidad empleaba en gran parte la fórmula "unión física" y la consideraba como sinónima de la "unión hipostática"; según parece, no porque no distinguiera la diferencia entre una y otra, sino porque resolvía la unión hipostática en la física, al menos por la parte del hombre; porque para él el Logos se unía realmente a una naturaleza humana" (pero, a diferencia de Apolinario, a una naturaleza completa, cuerpo y alma racional), y las dos naturalezas, antes de la unión eran distintas, pero después de la unión se convertían en una sola; y esta es la naturaleza del Logos encarnada, del Logos con su carne (expresiones éstas que apenas se distinguen de las de Apolinario); y a raíz de la unión de las dos naturalezas en una sola, las propiedades (*fonai idiómata*) de la una pueden ser referidas también a la otra, y lo que se dice de Cristo según la naturaleza divina se puede decir también de su naturaleza humana y viceversa (*communicatio idiomatum*), de donde es justo decir que Dios sufrió, y que María es la madre de Dios.<sup>40</sup>

Si después se mira más allá de las fórmulas, si se mira al sentimiento, a la devoción inmediata, al estado de ánimo de las multitudes de fieles sencillos, y sobre todo de los monjes egipcios que forman el grueso del ejército de Cirilo, no se puede dudar ni por un instante de que la lucha contra Nestorio fue dirigida por el monofisitismo, en nombre de la ortodoxia nicena, y que el concilio de Efeso, por la mera ausencia de cualquier nueva

---

<sup>40</sup> Véase Harnack, *Storia del Dogma*, cit., IV, p. 214.

formulación, es una victoria monofisita; y que quedó fijado triunfalmente en el 431 el título de *Theotókos*. No hay por cierto nada de extraño en esto. Así como debimos reconocer una congenialidad nada fortuita entre la sensibilidad docética y la teoría de la virginidad perpetua de María, no podemos dejar de advertir, en el plano de la piedad inmediata, fuera de las sutiles distinciones teológicas, una afinidad natural entre la idea de la fusión completa de las dos naturalezas en Cristo y el título de *Theotókos*. Se dirá que esa piedad era simplemente la piedad ortodoxa nicena. Pero no: la piedad ortodoxa tenía tanto interés en no confundir a Dios y el hombre en Jesucristo, como en celebrar la unión de ambos; los escrúpulos de Nestorio (no su teología) forman parte de la piedad ortodoxa, tanto como la exaltación mística de los egipcios; en realidad, la fórmula cristológica ortodoxa será luego la que definió el sínodo de Calcedonia, y lo será con la ayuda de Roma, interesada siempre en la afirmación de las dos naturalezas. Pero de la piedad ortodoxa con sus antitéticas exigencias de unidad y de distinción, no habrá surgido un título indiscriminadamente unitivo como el de *Theotókos*: éste traduce el mismo entusiasmo arrebatado con que las multitudes saludaban en cada aspecto de la persona de Jesús, e indirectamente en su culto, y en sus sacramentos, en su cuerpo místico, en los mártires y en sus reliquias, la presencia transfigurante de la divinidad. Esa piedad reflejaba, sustancialmente, la fe en la encarnación; pero necesitaba ser templada y guiada, para que su exigencia de la concreción de lo divino no degenerase en una deificación de todo lo cristiano: función que en la disputa que nos ocupa fue cumplida precisamente por la crítica antioqueña.

El concilio de Efeso fue convocado por el emperador Teodosio II a raíz de la apelación que cirilianos y nestorianos hicieron al juicio imperial, después de haberse excomulgado mutuamente (doce anatemas de Cirilo contra Nestorio, quien respondió con otros tantos contra aquél).<sup>41</sup> La sede del concilio no podía ser más desfavorable para Nestorio. "La provincia de Efeso asignaba a la cuestión un interés particularísimo. La tradición entonces universalmente aceptada situaba en Efeso la muerte de la virgen María. Allí se conservaba un edificio que se decía ser su tumba, y no lejos de él se hallaba la tumba del apóstol Juan. El concilio mismo consagró esa tradición. El pueblo de Efeso manifestaba una entusiasta devoción a su protectora, que había suplantado enteramente su antiguo fervor por la gran Diana de los efesios. Era la misma susceptibilidad que por poco le costara caro al apóstol Pablo, cuatro siglos antes; quien hubiera osado en Efeso, discutirle a María el título de Madre de Dios, no sólo habría sido considerado como un blasfemo, sino como un enemigo de la ciudad. Un ambiente así predispuesto, difícilmente hubiera dejado de influir en la asamblea a la que circundaba, y en cierto modo oprimía, por todos lados. El obispo de Efeso, Memnón, compartía la devoción de sus conciudadanos."<sup>42</sup> He

<sup>41</sup> Textos en Hefele, II, 1, pp. 270 sgs.

<sup>42</sup> Así Leclerq, en una nota a la obra citada de Hefele, II, 1, p. 292. Esta opinión, generalmente descartada por los historiadores, es contestada, entre otros por Jugie, *La mort et l'Assomption de la s. Vierge*, Ciudad del Vaticano, 1944, pp. Pp. 96 sgs. Ella se funda sobre la declaración contenida en la carta oficial, en la cual el concilio de Efeso comunicaba al pueblo de Constantinopla la noticia de la excomunión de Nestorio. "Nestorio, el renovador de la impía herejía, habiendo llegado primero a la ciudad de los efesios, donde (están) Juan el Teólogo y la Virgen Theotokos, la Santa María, habiendo

aquí un factor nuevo que no puede ser subestimado: ¿cuánto pesó, en la victoria del título *Theotókos*, la devoción popular por la virgen María? Una vez más, una severa cuestión teológica transformada en cuestión caballeresca: estaba en juego el honor de María, y debía ser defendido.

El concilio fue convocado para Pentecostés del 431. Las instrucciones dadas al delegado imperial, conde Candidiano, que debía dirigir la asamblea en su aspecto jurídico (ya que ambos partidos habían solicitado un laudo de autoridad cesárea); establecían expresamente que la asamblea no debía constituirse hasta que todas las partes contendientes estuvieran presentes. Esto era obvio, tratándose en un concilio que debía hacer un trabajo de pacificación. Pero en la fecha prefijada solo estaban presentes los delegados egipcios y anatolios partidarios de Cirilo (cerca de doscientos), mientras los antioqueños, no tanto favorables a Nestorio como contrarios a las intemperancias del monofisitismo egipcio, habían sido detenidos en su viaje por una serie de contratiempos. También los delegados papales estaban en retardo. Después de una espera de quince días, y aunque era notorio que los orientales estaban a pocas jornadas de viaje de Efeso, contra el parecer del representante imperial y de sesenta y ocho obispos, Cirilo decidió inaugurar sin más el concilio. El conde Candidiano, que trató de oponerse, fue enérgicamente expulsado de la asamblea; el concilio se constituyó, citó a Nestorio, quien se negó a presentarse, lo excomulgó y lo depuso de su cargo patriarcal. Todo fue resuelto en una sola sesión que duró desde la mañana hasta tarde en la noche del 22 de junio. Cuando se difundió por la ciudad la noticia que el concilio había salvado el honor de la Santa Virgen, una multitud exultante fue a esperar a los obispos a la salida de la catedral, acompañándolos con una solemne procesión de antorchas hasta sus alojamientos, mientras la ciudad se iluminaba como de fiesta.

El concilio celebrado con tanta precipitación por Cirilo, contra las explícitas disposiciones imperiales, no sólo era ilegal, sino contrario a la misma intención de pacificar los ánimos, que había precedido a su convocatoria. Una de las dos partes había estado completamente ausente. Muchos de los obispos presentes, en su incertidumbre, habían cedido al imperio de la voluntad enérgica e intransigente de Cirilo y a la presión del ambiente. La sentencia de excomunión contra Nestorio llevaba 198 firmas: unanimidad forzada, cuya medida de sinceridad no nos es dado conocer.

Pocos días después llegaban los orientales, dirigidos por el patriarca Juan de Antioquia. Informados de los sucedido, tuvieron con el delegado imperial un contra-concilio, en el cual excomulgaron y depusieron a Cirilo y Memnón. Más tarde, los delegados de Roma hicieron reabrir el primer concilio y sancionaron sus decisiones.

Ambas partes apelaron una vez más al emperador. Este ratificó la deposición de los jefes

---

separado de la asamblea de los santos padres y obispos . . .” Falta el verbo, pero puede ser fácilmente sobreentendido, ÷Pero en qué sentido Juan y la Virgen María “están” en Efeso? Parece natural pensar en sus reliquias. Jugie interpreta que había dos iglesias dedicadas a sus nombres, y que el concilio se realizó precisamente en aquella dedicada a María Theotokos. Pero esta interpretación parece menos natural.

de las dos facciones; luego inició, por medio de personas de su confianza, una acción conciliadora. Las tentativas fueron largas y laboriosas, y después de dramáticas alternativas se llegó a una fórmula de concordia, propuesta por Juan de Antioquia y aceptada por Cirilo. Esta declaraba, después de un preámbulo en el cual se confirmaba la fe nicena:

"Confesamos que nuestro Señor Jesucristo, Hijo de Dios, Unigénito, es Dios perfecto (*teléion*) y hombre perfecto (*teléion*), compuesto de un alma racional y de un cuerpo; engendrado por el Padre antes del tiempo, en cuanto a la divinidad, y en estos últimos tiempos, por nosotros y para nuestra salvación, por María Virgen, en cuanto a la humanidad; consustancial con el Padre (*omoousion to patri*) según la divinidad, y consustancial con nosotros (*omoousion emin*) según la humanidad; luego de lo cual se produjo la unión de las dos naturalezas; por lo tanto, confesamos un solo Cristo, un solo Hijo, un solo Señor. Y por esta unión, exenta de cualquier mezclanza, confesamos que la santa Virgen es Madre de Dios (*Theotókos*) por el hecho de que Dios el Logos se encarnó y se hizo hombre, y desde su concepción unió a sí mismo el templo tomado de ella. En cuanto a las expresiones (*fonai*) evangélicas y apostólicas acerca del Señor, sabemos que las que se aplican a las dos naturalezas se refieren a una sola persona, las que distinguen las dos naturalezas se refieren a una sola naturaleza; y que las expresiones que se dirigen a Dios fueron dirigidas según la divinidad de Cristo, y las más humildes, según su humanidad.<sup>43</sup>

Esta fórmula de concordia era perfectamente ortodoxa. Si es verdad que los aspectos discutibles de la teología de Cirilo dependían sobre todo de la relativa imprecisión de su terminología, se comprende que haya podido suscribirla y después defenderla. Ellos, sin embargo, le costó notables renunciaciones. La distinción de las dos naturalezas estaba expresada en forma asaz más rigurosa de los que Cirilo acostumbrada hacerlo; la teoría, cara para él, de la *comunicati idiomatum*, era prácticamente negada o al menos severamente circunscripta; y la perfección de la humanidad de Cristo era defendida en forma que excluía todo rastro de apolinarianismo, y reforzada con las dos expresiones complementarias: consustancial con el Padre, consustancial con nosotros. Por lo cual no se puede excluir la posibilidad de que su aceptación obedeciera más que a la convicción, a razones de diplomacia eclesiástica.

Sea como fuere, a su partido le pareció como una victoria del nestorianismo, y la lucha renació, sobre todo después de la muerte de Cirilo, acaecida en el 544. El jefe más influyente de los monofisistas fue entonces el archimandrita Eutico, de Constantinopla. El viejo asceta, prior de un respetado convento, no podía admitir que se hablara todavía de dos naturalezas en Cristo, después que se habían unido a su persona, y denunciaba como herejes a los que profesaban tal opinión. Los ánimos estaban exacerbados. EL patriarca de Constantinopla, Flaviano, citó al anciano ante una asamblea de treinta obispos, en la cual se trató en vano de obtener su adhesión a la fórmula de concordia. "Hasta hoy jamás me he permitido discutir sobre la naturaleza de mi Dios . . . Jamás he dicho, hasta hoy, que su cuerpo sea *consustancial* con el nuestro . . ." Así exclamaba con

---

<sup>43</sup> Mansi, V, col. 303 sg.; cf. Hefele, II, 1, p. 396.

fervor, dando a entender que consideraba aquella expresión una novedad peligrosa. Estaba pronto, por lo demás a someterse, pero mantenía su punto de vista. El concilio lo excomulgó, pero su partido obtuvo la reivindicación en un nuevo concilio, realizado en Efeso en el 449, que por las violencias que lo distinguieron, fue calificado como "el latrocinio de Efeso". Los obispos presente fueron obligados por la fuerza a retractarse de las decisiones de Constantinopla y a deponer a Flaviano y sus adherentes, Flaviano, acosado y herido murió a consecuencia de los malos tratos recibidos.

En este punto comienza la acción decisiva, deliberada y enérgica de León el Grande en favor de la paz. En la primera fase de la controversia, Roma había tomado parte contra Nestorio; ahora se manifiesta claramente en favor de la doctrina de las dos naturalezas, definidas en la fórmula de concordia de Juan de Antioquia, aceptada por Cirilo. La doctrina de la sede romana fue definida por León, en una carta dogmática al patriarca Flaviano, que es todo un monumento del genio equilibrado, práctico, más inclinado a la piedad y la acción que a las sutiles distinciones teológicas, propio de la Iglesia de Roma. Después de refutar las expresiones de Eutico, *homo imprudens et nimis imperitus*, el papa demuestra con argumentos simples y concretos la real humanidad y divinidad de Cristo:

"El Hijo de Dios entró en este mundo inferior descendiendo de la sede celestial y sin dejar la gloria paterna, según un nuevo orden y una nueva natividad. Según un nuevo orden, en cuanto invisible por su naturaleza se hizo visible en la nuestra, e incomprensible, quiso ser comprendido; y el que existía antes de los tiempos comenzó a ser en el tiempo; y el Señor del universo, velando la inmensidad de su majestad, asumió la forma de un siervo; y el Dios que no está expuesto al sufrimiento (*impassibilis*) no desdeñó el ser hombre, expuesto al sufrimiento (*passibilis*); y el inmortal, someterse a las leyes de la muerte. Fue engendrado según una nueva natividad, porque la virginidad inviolada no conoció la concupiscencia, sino que ofreció la materia de la carne. De la madre del Señor fue asumida la naturaleza, no la culpa; ni el hecho de que su nacimiento sea milagroso hace que la naturaleza del Señor Jesucristo sea diferente de la nuestra. Aquel que es verdadero Dios es también verdadero hombre; y no hay ninguna mezcla en esta unidad en que se conjugan (*invicem sunt*) la humanidad del hombre y la alteza de Dios. Como Dios no cambia de naturaleza por el hecho de que se incline misericordiosamente (*non matatur miseratone*), así el hombre no es absorbido en la divinidad por su elevación (*non consumitur dignitate*). Cualquiera de las dos formas cumple, en comunión con la otra, lo que le es propio: el Verbo obra lo que es propio del Verbo, la carne ejecuta lo que es propio de la carne. La una resplandece por sus milagros, la otra sucumbe bajo las injurias. Y así como el Verbo no pierda su igualdad con la gloria paterna, tampoco la carne abandona la naturaleza de nuestro género (humano) . . . El nacimiento carnal es una manifestación de su naturaleza humana; el parto virginal es indicio de una virtud divina. La debilidad del párvulo está demostrada por la humildad de la cuna; la grandeza del Altísimo es declarada por la voz de los ángeles . . . Sufrir hambre, sed, cansarse, dormir es evidentemente humano. Pero alimentar con cinco panes a cinco mil hombres, dar a la Samaritana agua viva, quien beba de la cual no tendrá sed jamás, caminar sobre el mar, mandar a la tempestad, es indiscutiblemente divino . . . Para mencionar sólo algunas cosas, no es propio de una misma naturaleza llorar a un amigo muerto y resucitarlo del sepulcro en el cual está desde hace tres días; o bien estar sujeto a

la cruz y cambiar el día en noche y hacer temblar todos los elementos; estar atravesado por los clavos y abrir las puertas del paraíso a la fe del ladrón; tampoco es de la misma naturaleza decir: Yo y el Padre somos uno (Juan 10:30) y : El Padre mayor es que yo (Juan 14:28). En realidad, si bien en el Señor Jesucristo una sola es la persona del hombre y de Dios, la humillación y la gloria, comunes a entrambos, tienen un origen diverso. Tiene de nosotros la humanidad, que es menor que el Padre; del Padre, la divinidad que es igual al Padre. Por esta unidad de la persona en las dos naturalezas se lee que el hijo del hombre descendió del cielo, si bien es el Hijo de Dios que asumió la carne de la Virgen, de la cual nació. Asimismo se lee que el Hijo de Dios es crucificado y sepultado, si bien no sufrió en la divinidad misma, por la cual es el Unigénito, coeterno y consustancial con el Padre, sino en la enfermedad de la naturaleza humana. Por lo cual confesamos en el Símbolo que el Unigénito Hijo de Dios crucificado y sepultado, según el dicho apostólico: "Si la hubieran conocido [la sabiduría oculta de Dios] jamás habrían crucificado al Señor de la gloria (1º Corintios 2:8) . . ." <sup>44</sup>

La cita ha sido larga, porque esta carta, tal fiel a las exigencias vivas de la piedad, demuestra cuál es, para la fe, el interés de la doctrina de las dos naturalezas, de su unión personal, y de la necesaria distinción entrambas en la persona de Cristo. Ella demuestra asimismo en qué sentido y dentro de qué limitaciones debe entenderse el título de la Madre de Dios.

El *símbolo de Calcedonia*, que en la quinta sesión del concilio ecuménico realizado en aquella ciudad del Bósforo, por convocatoria del emperador Marciano, a solicitud del pontífice, vino a poner fin provisionalmente a las disputas provocadas por ese título de la Virgen, acogía en su sobria formulación tanto el punto de vista expresado en la epístola dogmática de León el Grande, como la antigua fórmula de conciliación cirilo-antioqueña, al declarar la fe ortodoxa en las expresiones siguientes:

"Siguiendo a los santos padres, confesamos unánimemente un solo y el mismo Hijo, nuestro Señor Jesucristo, y éste completo en la divinidad y completo en la humanidad, verdaderamente Dios y verdaderamente hombre compuesto de un alma racional y de un cuerpo, consustancial con el Padre según la divinidad y consustancial con nosotros según la humanidad, en todo semejante a nosotros salvo el pecado, engendrado antes de los siglos por el Padre según la divinidad, y en los últimos tiempos, por nosotros y para nuestra salvación, por María, la Virgen, la Madre de Dios, según el hombre, un solo y mismo Cristo, Hijo, Señor, Unigénito, que reconocemos ser en dos naturalezas, sin que haya entre ellas confusión alguna ni transformación, división ni separación; no siendo suprimida por la unión la diferencia de las dos naturalezas sino más bien siendo preservadas las propiedades de cada naturaleza y reunidas en una sola persona y en una sola hipóstasis, no dividido o desunido en dos personas, sino uno y el mismo Hijo y Unigénito, Dios Verbo, Señor Jesucristo, como desde el principio nos enseñaron de él los profetas, y como él mismo, el Señor Jesucristo, nos enseñó, y como nos ha sido transmitido en el Símbolo de los Padres" <sup>45</sup>.

<sup>44</sup> Mansi, V, 1366; cf. Hefele, II, 1, 569 sgs.

<sup>45</sup> Lietzmann, *Symbole der Alten Kirche* cit. P. 35.

Y ahora, después de estas fatigosas precisiones, podemos preguntarnos: ¿cuál es, pues, el significado ortodoxo y legítimo del título de Madre de Dios? Descartados los errores teológicos que escandalizaban a Nestorio, definida con precisión la unión hipostática de las dos naturalezas distintas en Cristo, reservado a cada una de ellas aquello que le compete inalienablemente, la expresión Madre de Dios significa exactamente que la Virgen María es madre, según la carne, del Verbo encarnado, en su aspecto humano. No puede ser omitida ninguna de las palabras precedentes, sin falsear el sentido de *Theotókos*. María es madre de Cristo "según la carne", porque Cristo, "según el espíritu", es hijo de Dios Padre; no es madre de la divinidad en sí (pensamiento blasfemo), sino de la hipóstasis del Logos, pero no del Logos en sí, que no tiene madre, sino del Logos encarnado; y es madre del Logos encarnado según su aspecto de humanidad, porque deben ser respetadas las propiedades de las dos naturalezas, y no se debe decir de Cristo en cuanto hombre lo que se dice en él en cuanto Dios. Esto no obstante, en virtud de la unión hipostática, puesto que hay un solo Cristo, se puede decir que la Madre de Cristo, con todas las reservas y las aclaraciones precedentes, es la Madre de Dios; y que tal es la paradoja de la fe.<sup>46</sup>

Esta paradoja habría podido y debido permanecer como tal. Absuelta su función cristológica, definida rigurosamente con su ayuda la unión hipostática de las dos naturalezas en Cristo, debiera haber vuelto al arsenal de las fórmulas teológicas, útiles por su concisa energía y peligrosas por las implicaciones indeseables que pueden sugerir. No se puede decir que el título "Madre de Dios", en su expresión grandiosa, enfática, corresponda exactamente a la definición ortodoxa que de él se ha dado, que sugiere simplemente la idea de que María es la madre del Verbo encarnado en su aspecto de humanidad. La fórmula tanto más sobria y evangélica sugerida por Nestorio, si bien con una maliciosa motivación teológica, era sin embargo la fórmula exacta, piadosa, respetuosa, capaz de reunir el sufragio de la veneración de la cristiandad entera: María es la madre de Cristo. Aun la expresión que el evangelio pone en labios de Elisabet (Lucas 1:47): "La madre de mi Señor", se refiere a la dignidad mesiánica de Jesús. Pero el nombre de Dios, no obstante todas las precisiones teológicas, sigue siendo por consenso universal el término que designa la divinidad con su plenitud infinita. No hay ninguna razón para que una persona que no haya sido debidamente advertida, y que no haya meditado sobre los resultados de las disputas cristológicas del siglo V, distinga entre Dios y la divinidad, y considere el título Madre de Dios como inferior al Madre de la divinidad, y no transforme la legítima paradoja en algo mucho más vasto y discutible de lo que quiere significar. Tal vez por esta única razón Calvino, que en el plano teológico

---

<sup>46</sup> La explicación de Roschini es, si es posible, aún más cauta : "Si bien lo consideramos, las fórmulas Madre de Cristo y Madre de Dios son sinónimos, y significan una sola y misma cosa. La Bienaventurada Virgen, en realidad, no es llamada Madre de Dios en cuanto engendró la Divinidad o la naturaleza divina del Verbo (esto sería herético), sino porque engendró la naturaleza humana asumida por el Verbo en la unidad de su persona (*humanam naturam in unitatem personae a Verbo assumptae*), o sea, porque engendró según la humanidad una persona que tenía humanidad y divinidad (*genuit secundum humanitatem personam habentem humanitatem et divinitatem*). *Mariología*, II, 1, p. 143.

reconoce la legitimidad del título Madre de Dios, en la práctica no lo utilizó jamás, a diferencia de Lutero y Zuinglio, y de los teólogos de la ortodoxia protestante, que lo utilizan con frecuencia por su significado cristológico.<sup>47</sup>

Pero la fortuna del término *Theotókos* no se debe a su significado cristológico. La multitud delirante, que en Efeso, en el 431, aclamó la destitución de Nestorio, o se regocijó veinte años después por la inserción de aquel título en el Símbolo de Calcedonia, no estaba probablemente en condición de juzgar las sutilezas de la unión hipostática y de la *communicatio idiomatum*. Sólo veía claramente una cosa: Cristo es Dios y María es su Madre. Pero la divinidad plena de Cristo era ya desde hacía más de un siglo, el patrimonio indiscutido de la Iglesia universal: la novedad estaba en el acento solemne que las nuevas discusiones ponían indirectamente sobre el nombre de María. La fórmula María *Theotókos* había sido la bandera de un partido de la disputa cristológica, la fórmula significativa de la unión de las dos naturalezas en una sola persona; pero ahora un gallardete adquiría importancia en sí y por sí: era la proclamación oficial, ecuménica, de la gloria incomparable de María. Todo aquello que, por cualquier razón, confluía hacia una veneración cada vez más consciente de la Virgen, resultó potenciado, valorizado por la fórmula solemne. La fortuna de la Virgen María, como objeto de culto, comienza desde esta fecha.

## La Virgen María

### Capítulo 4

#### La Reina de Cielo

Apuleyo, platónico de Madauro, en la novela autobiográfica *Las Metamorfosis*, relata cómo después de diversas vicisitudes debidas a su temperamento pasional, logró la liberación y la paz interior a través de la iniciación en los misterios de Isis. Su invocación a la diosa y la respuesta de ésta, es una página de interés fuera de lo común para la historia de las religiones del imperio romano en el siglo II.

"Reina del cielo", invoca el filósofo, "seas Ceres, germinadora original de las mieses . . . seas Venus celestial, que en el principio uniste los sexos con el amor . . . , o bien la hermana de Febo que socorrió a las parturientas y eres venerada en Efeso, o bien la Proserpina de los horribles aullidos nocturnos . . . ; tú que iluminas con tu femenino fulgor todas las ciudades, y con tu húmeda luz alimentas los tiernos retoños, y difundes una luz variable según el curso del sol; cualquiera sea tu nombre, cualquiera el rito, cualquiera la forma en que esté permitido invocarte, socórreme en mi inmensa miseria . . ."

---

<sup>47</sup> Cf. Karl Barth, *Kirchl. Dogm.* I, 2 (1939), p. 152. Cita entre otras, la interpretación de Lutero: "María no dio a luz un hombre separado como si por su parte tuviera un hijo, y Dios por su parte tuviera su Hijo. Mas aquel mismo que Dios engendró desde la eternidad, ella lo engendró en el tiempo" (*Enarratio 53 cap. Esaiae*, Erl. op. lat, 23, 476).

A su invocación, aparece la diosa, surgiendo del mar, revestida de los atributos de las varias divinidades bajo cuyos nombres, fuera invocada, y responde al afligido:

"Heme aquí, oh Lucio, movida por tus preces, yo que soy la madre de la naturaleza, Señora de todos los elementos, Progenia primordial de los siglos, Suprema de los númenes, Reina de los mares, Primera de los celestiales, Rostro uniforme de los dioses y las diosas; yo que regulo con mi gesto las alturas luminosas del cielo, los vientos salobres del mar, los tristes silencios del reposo de los muertos. Mi divinidad única es venerada por el mundo entero en múltiples formas, con diversos ritos bajo distintos nombres. Los frigios, primogénitos de los pueblos me llaman Madre de los dioses de Pessinunte; los atenienses autóctonos, Minerva Cecropia; los chipriotas insulares, Venus Pafia; los cretenses que tiran con el arco, Diana Dictina; los sículos, que hablan tres idiomas, Proserpina Stigia; los eleusinos, antigua Diosa Ceres; otros, Juno, otros Bellona, otros Hécate, otros Ramnusia (Némesis); y los etíopes iluminados por los primeros rayos del Dios Sol naciente, y los arios, y los egipcios, que valen por su antigua ciencia, honrándome con ritos que me son propios, me llaman por mi verdadero nombre ¡Isis Reina!"

Y a ella se dirige ahora una vez más el iniciado, después de haber recibido la gracia solicitada y haberse convertido en fiel adorador:

"Tú, santa, salvadora perpetua del género humano, siempre munífica en alimentar a los mortales, tú concedes un dulce afecto material en las desventuras de los míseros. No pasa un día ni una noche, ni algún brevísimo instante, que esté privado de tus beneficios, en que tú no protejas a los hombres por mar y por tierra y que, disipadas las tempestades de la vida, no extiendas tu mano salutífera, con la cual retraes los hilos retorcidos de las Parcas, y calmas las borrascas de la Fortuna, y detienes el curso maligno de las estrellas. Los dioses te honran, las divinidades infernales te veneran; tú haces rodar el mundo, tú das al sol su luz; tú gobiernas el mundo; tienes al Tártaro bajo tus pies. A ti obedecen las estrellas, por ti retornan las estaciones, en ti se regocijan los númenes, a ti sirven los elementos. A una señal tuya los vientos expiran, se adensan las nubes, germinan las semillas, crecen las semillas. Temen tu majestad las aves del cielo, las bestias salvajes de los bosques, las serpientes que se arrastran sobre la tierra, los animales que nadan en el mar. Para cantar tus alabanzas no alcanza mi ingenio . . ."<sup>48</sup>

Esta bellísima invocación nos permite captar en vivo lo que podría ser la visión religiosa y la piedad de un filósofo pagano del siglo II. La crítica filosófica y la concentración sincretista de los cultos tradicionales se han cumplido. Los dioses y diosas ya son solamente formas intuitivas detrás de las cuales se oculta la divinidad única, espiritual, invisible. No nos dejemos extraviar por la descripción fantástica, por el nombre femenino: Isis reina está por encima de los sexos, es la esencia de todos los dioses y diosas; pero la forma femenina en que se presenta es símbolo de majestad misericordiosa; tal es el atributo más destacado en las invocaciones de Apuleyo. Y precisamente en calidad de misericordiosa ella dispensa los bienes de la naturaleza, que son las prerrogativas de las diversas diosas de la agricultura, cuyas míticas imágenes se han

---

<sup>48</sup> Apuleyo, *Metamorphoseon*, lib. IX. En la ed. *Opera omnia ad usum Delphini, Londini* 1825, vol. II, pp. 7. 38 sgs. 802 sgs.

fundido y resuelto en su nombre. Esta piedad no es, al menos confesadamente, un culto de la naturaleza: ya Plutarco, en su *De Isis y Osiris*, rechaza como pueril la interpretación naturalista que a muchos historiadores de la religión les parece todavía hoy el vértice de la objetividad científica. Es cierto que hay una resonancia panteísta: "Yo soy todo aquello que ha sido y es y será, y ningún mortal ha levantado mi túnica", dice de ella la inscripción del templo de Sais. Pero sobre todo es la diosa "superlativamente sapiente y filósofa (*sofen kai philosophon*), cuyo nombre mismo según la etimología de Plutarco, expresa sabiduría.<sup>49</sup>

Isis, la misericordiosa, la sabia, generadora universal, dispensadora de los bienes de la vida: se piensa en Palas Atenea, la virgen Cecropia, pero se piensa también en la *Kochmá*, la Sofía, que en la literatura sapiencial hebrea es la gloriosa colaboradora de Jahvé, en la mañana del mundo, y que en el sincretismo judeo-platónico de Filón se identifica con el Logos. ¿Es posible que esta figura divina femenina, en la cual se concentra tanta espiritualidad y tal resplandor de misericordiosa bondad, no haya tenido relación ni influencia sobre la evolución que ha llevado a la Virgen María al lugar que conocemos en la piedad cristiana, y que se delinea con creciente intensidad a partir del concilio de Efeso?

Evidentemente, el problema no puede ser eludido. Pero la respuesta no es tan fácil ni tan obvia como podría hacerlo suponer una confrontación superficial.

Hasta la mitad del siglo V no hay, en la cristiandad ortodoxa, nada que pueda definirse ciertamente como un culto a María. Se podría suponer que precisamente el temor de asimilar la madre de Cristo a alguna figura femenina del sincretismo pagano haya tenido un efecto de freno en la aparición de su culto. Pero hay por cierto una razón más fundamental: en la conciencia cristiana de los primeros siglos, María no tiene nada de común con la personalidad divina o semidivina y misericordiosa. Permanece típicamente en el plano humano como "testigo" de la encarnación, y aun testigo secundario. En la piedad cristiana de los tres primeros siglos la posición de María es menos importante que la que va sumiendo los mártires, cuya veneración es atestiguada por el *Martirio de Policarpo*, ya a mediados del siglo II. El primer gran impulso hacia la veneración de María es el surgimiento del ascetismo en el siglo IV; el segundo, la definición cristológica del siglo V, el *Theotókos*. Antes de esto no hay ningún motivo determinante para elevar a María a la dignidad de los altares.

La situación es distinta en las corrientes marginales, tales como la gnosis. Aquí evidentemente opera el principio sincretista. La atmósfera espiritual de los cenáculos gnósticos es la misma que respiran Apuleyo y Plutarco, más precisamente la que debía reinar en los cultos de iniciación, que no recogían adeptos solamente de la levadura intelectual de nuestros filósofos. Hallamos en la gnosis la misma tendencia a la fusión de los mitos y a su interpretación alegórica, y además una fantasía creadora de fábulas a veces exuberante que no siempre se mantiene dentro de los límites de una consciente

---

<sup>49</sup> Plutarco, *De Iside et Osiride*, cap. 9. Inscripción de Sais, *ibid.* Cap. 2. Hace derivar el nombre de Isis de la misma raíz que eimi, yo soy.

crítica racional, como lo es en cambio en los mayores maestros gnósticos, tales como Valentín. Hipólito romano, en los primeros decenios del siglo III, podía basar toda la refutación de las herejías contenidas en sus *Philosophumena*, sobre la tesis de que la gnosis no era otra cosa que la transposición cristiana de la filosofía griega y de las religiones de misterios; luego, debemos esperar hallar en la gnosis un equivalente cristiano del culto a la Madre celestial polimorfa celebrada por Apuleyo. Y en realidad, es lo que sucede; pero, una vez más, los resultados son menos decisivos de lo que podría suponer, juzgando sobre la base de las analogías sugeridas por la historia de las religiones.

Es verdad que en la gnosis de los maestros más notables, como Valentín, hallamos la preocupación constante de representar las esencias inteligibles emanadas del único, insondable Abismo primordial (también esté provisto quizá de un correlativo femenino, *Sighé*, el Silencio), en parejas bisexuales, asegurando así la presencia de la idea de la femineidad en el mundo transcendente de los arquetipos divinos; pero no hay ninguna tendencia a la identificación de una de esas entidades femeninas con la Virgen María. La gnosis que ofrece en este sentido, la perspectiva más favorable es a estar a las informaciones de Ireneo Hipólito, la de los ofitos o naasitas, adoradores de la serpiente del Edén.

Según algunos, refiere Ireneo,<sup>50</sup> hay en el Abismo primordial una luz originaria, bendita, incorruptible, llamada Padre universal, y es representada como el primer hombre. Proyectando fuera de sí su idea de sí, éste engendró un hijo, el Hijo del Hombre, el segundo hombre. Debajo de éstos está el Espíritu Santo, que se asentaba sobre el caos, y está la primera mujer (*Ruach*, el Espíritu, en hebreo es femenino). Impregnada de la luz del Padre y del Hijo, la primera mujer se convierte en madre del eón Cristo; luego, no pudiendo soportar el exceso de la luz que la tiene abrumada, emite de su lado izquierdo una potencia irradiada de luz, Prunicus-Soffiam la cual desciende a las aguas primordiales, las agita y da origen al cosmos sensible, el cual es dominado por siete potencias, engendradas por Sofía, en las cuales se puede reconocer otras tantas hipóstasis del malvado Demiurgo, el Creador del Antiguo Testamento. El mayor de estos potentados, Ialdabaoth, crea a Adán a su imagen y le da a Eva por compañera. Pero el eón Sofía, que ya se ha arrepentido de haber dado origen a este desventurado universo sensible, y que está ofendida por el orgullo de Ialdabaoth, quien osa proclamarse el único Dios, ignorando la existencia del Primer Hombre, seduce a Eva por medio de la serpiente, o según otros, la seduce personalmente, tomando forma de serpiente, para inducirla a rebelarse contra el malvado Demiurgo, comunicándole la "gnosis", es decir, el conocimiento de su verdadera naturaleza, luminosa e inmortal. Pero Adán y Eva son condenados por Ialdabaoth y comienza una prolongada tensión entre éstos y Sofía, tendiente a liberar de su tiranía a las almas, chispas luminosas desprendidas de la materia. Viendo su cansancio, la Madre, la Primera Mujer, presa de compasión, ruega al Primer Hombre que envíe a Cristo a que le ayude. El eón Cristo desciende, reconoce a su

---

<sup>50</sup> Ireneo, *Adversus Haereses*, lib. I, cap. 30. En obsequio a la brevedad omitimos la mención de otras formas de gnosis, que asignaban un lugar importante a una figura femenina. También entre los montanistas, se hallaba una secta "filomarianita", Cecchelli, *Mater Christi*, I. P. 137, 149.

hermana Sofía, y ambos entran a morar en el hombre más sabio, puro y justo que jamás haya existido, Jesús, nacido de la Virgen María; y permanecen en él hasta el momento de su crucifixión; en realidad, el que es crucificado es sólo el hombre Jesús, quien luego es resucitado por Cristo en señal de reconocimiento por su servicio.

Tal, en breve, la gnosis ofítica; en ella se reconocen fácilmente los temas constantes de la especulación gnóstica: la antítesis del mundo inteligible y el sensible, la hostilidad hacia la economía "inferior" del Antiguo Testamento, que en este caso es llevada hasta la rehabilitación de la caída de Eva, considerada como la gloriosa rebelión y una conquista de la verdad celosamente ocultada por el Demiurgo. Precisamente de esta inversión de valores se deriva el título de la secta, que glorifica a la serpiente sabia y astuta como un símbolo de la Sabiduría. Pero también Sofía, la Sabiduría de la literatura sapiencial hebrea, es, al fin de cuentas, un eón de naturaleza inferior; la reprobación del Antiguo Testamento involucra asimismo al concepto de la Sabiduría, personificada en aquel. En el sistema de Valentín, Sofía es el último de los eones, el más alejado del Padre insondable, del cual emana en cambio la Mente (*Nous*), el Logos, el Hombre, con sus respectivos correlativos femeninos: la Verdad, la Vida, la Iglesia. No es posible, en esta visión general, identificar a Sofía con el Logos, como había sucedido en Filón. El antisemitismo se proyecta en el mundo de las perfecciones divinas: el Verbo y el Espíritu Santo están en un extremo, el más elevado, Sofía en el otro extremo, el más bajo; su figura, en la gnosis valentiniana, es la de una débil Eva trascendental, que con su curiosidad indiscreta turba la perfección del Pleroma, de la plenitud divina.

Del mismo modo tenemos también en la gnosis de los ofitas, la figura de una Madre celestial de Cristo; pero no del Cristo encarnado, sino del eón Cristo. Luego, tenemos la representación de Sofía como asociada con el Cristo en su obra redentora; concepción obviamente igual a la identificación de la Sabiduría hebraica con el Logos helenístico. Y tenemos, en el plano histórico humano, la Virgen María, madre de Jesús, pero no de Cristo. Empero debemos resistir la tentación de una apresurada identificación de estas figuras, pues se oponen a ello el dualismo metafísico y el dualismo histórico-religioso del sistema. La madre de Jesús, en la gnosis, es una criatura humana, débil y pequeña, y por añadidura pertenece a la esfera de influencia del pequeño eón culpable, Sofía: no ciertamente destinada a los honores de una apoteosis.

Para que se produzca la identificación, como se produce en efecto, se ha de suponer que sea superado el doble dualismo gnóstico; que el pensamiento de la realidad de la encarnación triunfe sobre los conceptos docetistas y que se olvide la hostilidad hacia la economía del Antiguo Testamento. Entonces, la Madre celestial de Cristo podrá descender al encuentro de la Virgen madre de Jesús; la Virgen María, podrá elevarse en alas de la unión hipostática hacia la madre celestial de Cristo, y ambas podrán formar una sola persona. Con esto no queremos afirmar que tal haya sido realmente el camino que siguió el culto de María; se quiere solamente indicar la posibilidad psicológica e histórica de esta identificación.

En realidad, todo lo que provenía de la gnosis era objeto de una vivísima repulsa en la Iglesia, y aun se puede pensar que precisamente las especulaciones gnósticas, con su

dialéctica sexual trascendente, y con sus evidentes y reconocidas afinidades con los misterios paganos, pueden haber puesto en guardia a la Iglesia contra una deificación de María, de la cual no se sentía ninguna necesidad y que no estaba de acuerdo con el simbolismo hebreo-cristiano, decididamente varonil.

Pero en el terreno de las herejías, se llevó a cabo efectivamente la identificación de la Virgen María con la madre celestial de Cristo; Epifanio (fines del siglo IV), en su catálogo de las herejías, describe una secta femenina proveniente de Tracia, que en Arabia y en la Scizia superior ofrecían a la Virgen, sobre un pequeño altar cuadrado, hogazas de flor de harina de cebada (*collyrida*), adornándose con el título de sacerdotisas de María.

La noticia sugiere una referencia bíblica: en el siglo VI antes de Jesucristo, Jeremías, entre los reproches que le hacía a su pueblo de Judá, denuncia también un culto de "la reina del cielo"

Los hijos recogen la leña, los padres encienden el fuego, y las mujeres amasan la masa, para hacer tortas a la reina del cielo y para hacer ofrendas a dioses ajenos, para provocarme a ira.  
¿Me provocarán ellos a ira? dice Jehová. ¿No obran más bien ellos mismos su propia confusión? (7:18-19)

La reina del cielo a la cual ofrecían su piadoso homenaje las mujeres palestinas en días de Jeremías, era la divinidad cananea Astarté, la Venus semítica, diosa de la fecundidad de la tierra, adorada tal vez bajo su forma astral babilónica de Ishtar, la estrella de la mañana y de la tarde. La identidad del culto, consistente en la ofrenda de hogazas, sugiere que el culto que las coliridianas rendían a la Virgen María hubiera sustituido a aquel celebrado mil años antes por las mujeres de Judá en honor de Astarté. Pero se debe observar que Epifanio reprocha con vehemencia el extraño culto de aquella confraternidad femenina, declarando que María no es una diosa, y que no se le han de ofrecer sacrificios; y su indignación muestra claramente que en la cristiandad ortodoxa, a fines del siglo IV, la idea misma de rendir culto a María podía todavía provocar escándalo.<sup>51</sup>

La situación cambia después del concilio de Efeso; y para dar razón de este hecho debemos pensar no tanto en la sustancia teológica del título *Theotokos*, que significando estrictamente "la madre de Cristo" no constituía una novedad, como en el sentido indefinido, altisonante del título mismo, que sugería en realidad mucho más de lo que dogmáticamente significaba. La "maternidad divina" (como se expresan impropriamente los teólogos católicos, traduciendo el concreto *Theotokos* por una abstracción que el concilio de Calcedonia probablemente habría rechazado, porque parece sugerir que María

---

<sup>51</sup> Epifanio, *Panarion*, n. 78-79. Ver discusión y bibliografía en Carlo Cecchelli, *Mater Christi*, Francesco Ferrari, ed. Roma 1946, vol. I, p. 136; el cual limita, a mi entender arbitrariamente, la crítica de Epifanio a la forma del culto ofrecido por aquellas mujeres simples e ignorantes.

fue divinamente madre o que fue una madre divina) exaltaba efectivamente a María hasta el límite extremo de la humanidad, y la acercaba a la esfera divina, donde debía encontrarse con las otras vírgenes y las otras madres, cuyo concepto espiritualizado, Apuleyo veía representado míticamente en Isis poliforma. Esta asimilación es visible en el arte cristiano: la representación de la Virgen en el trono con el niño reproduce el tipo de Isis con su hijo Horus en la falda, en posición idénticamente hierática, ambos de frente;<sup>52</sup> ella lleva la corona mural como la *Magna Mater* Cibeles, protectora del imperio romano;<sup>53</sup> presenta afinidad con la figura de Atenas, con la Gorgona sobre el pecho; algunas imágenes bizantinas contienen la imagen del niño en un marco oval, sobre el pecho de María.<sup>54</sup>

No menos característica es la erección de iglesias dedicadas a la Virgen María, sobre los cimientos o en la proximidad de los templos de diversas divinidades paganas: Santa María Antigua, en Roma, surge en una zona consagrada a Palas, y antes aún a la *Minerva* etrusca;<sup>55</sup> Santa María en Ara-Coeli está construida sobre la altura capitolina donde se celebraba el culto de la Virgen celestial (la *Tanit* cartaginesa);<sup>56</sup> Santa María sobre Minerva, cerca del Panteón, como lo recuerda su mismo nombre tradicional es un santuario pagano reconsagrado, y se levantaba en las vecindades de un santuario de Isis;<sup>57</sup> Santa María Maggiore, sobre el Esquilino, según noticias medievales, fue construida sobre el sitio de un templo de Cibeles, Madre de los dioses, y si esto no está confirmado por las excavaciones, lo cierto es que a poca distancia (menos de trescientos metros) se levantaba un templo dedicado a Juno Lucina, protectora de las parturientas.<sup>58</sup> La más sugestiva de estas superposiciones es tal vez la de los santuarios de Minerva: además del templo romano, el *Athenaion* de Siracusa fue reconsagrado a María, al parecer antes del siglo VII;<sup>59</sup> pero sobre todo, sobre la colina consagrada a Palas, en Atenas, fue reconsagrada a la Virgen María el Ereteo, y el mismo Partenón, según un antiguo epígrafe, ahora perdido, fue dedicado, hacia el 650 a la Santa Sabiduría, Hagia Sofía; y es tal la asimilación, que se da a la Virgen María el título de *Panhaghia Athinotissa*; en tanto no es posible confirmar la noticia según la cual el santuario máximo de Constantinopla, Santa Sofía, habría sido erigido sobre un templo pagano.<sup>60</sup>

<sup>52</sup> Carlo Cecchelli, *Mater Christi*, cit. I, p. 83. Cf. La imagen bizantina de la Madonna de la Clemencia (sigl. VIII) en Sta. María in Tratevere, pp. 80-81.

<sup>53</sup> Cecchelli, *Mater Christi*, I, p. 235. Cf. El cuadro V, pp. 98-99 (S. María antigua en Roma)

<sup>54</sup> Cecchelli, *op. cit.*, I. P. 88, cf. Pp. 217 sgs. El hecho de que el niño encerrado en el óvalo sagrado (mandala) podría significar que María es el “templo” de Dios más que la madre de Dios”, *Theodókos* y no *Theotókos*, según la distinción de los nestorianos. La semejanza con *Athenía clipeata* es pues, solamente externa; sin embargo es interesante.

<sup>55</sup> Cecchelli, I, p. 53.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 43.

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 89.

<sup>58</sup> *Ibid.*, pp. 198-199.

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 89.

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 64.

En este caso, la superposición significa también una asimilación, que no es solamente genérica, como en el caso de las otras vírgenes y madres, sino que tiene una explícita referencia teológica. En la teología bizantina del siglo XI la Virgen María será identificada con la Sabiduría, y con la Iglesia.<sup>61</sup> Se producirá pues un desplazamiento de los términos de la antigua teología cristiana, según la cual la Sabiduría se identifica bíblicamente con el Logos, es decir con Cristo; desplazamiento que está en armonía con algunos puntos de vista gnósticos. Se puede pensar que el simple hecho gramatical de que Sofía es femenina haya contribuido a su identificación con María más bien que con Jesús; ¿pero le será ajena la superposición ya producida de María a Minerva, la más sabia de las diosas?

La superposición de la figura de María a las vírgenes y madres del antiguo panteón pagano tiene también como efecto una sustitución de funciones: María sustituye a Juno Lucina como protectora de las parturientas, a Atenas Poliade como protectora de las ciudades, o según los lugares, a Tyche, a Fortuna;<sup>62</sup> a Isis, reina del cielo y estrella del mar como protectora de los navegantes; a Cibeles, nodriza de Roma; a las varias otras diosas propiciadas por los cultos naturalistas paganos.<sup>63</sup>

La sustitución de las divinidades paganas por la Virgen María se produce en parte por una espontánea transferencia de la piedad popular de las masas convertidas, y después de Constantino, convertidas imperfectamente; en parte corresponde a un programa de exorcización de los cultos paganos por obra de la Iglesia, que destruyó todo lo que pudo al paganismo, y cuando no pudo hacerlo o halló preferible la otra vía, lo sustituyó transformándolo. Las reconsagraciones de templos, las colocaciones de nuevos santuarios en las cercanías de los paganos, son evidentemente deliberadas. Se puede presumir que fueron realizados ponderativamente con la plena conciencia de los peligros que presentaban; ya esa conciencia se puede atribuir el hecho de que, en conjunto, las reconsagraciones fueron raras, y en general se prefirió construir solamente en las vecindades de los santuarios paganos más celebrados, como para oponer el culto verdadero al "diabólico"; y que, por lo tanto, en la superposición de María a las diosas paganas, el motivo polémico fuera seguramente más importante que la asimilación. Se puede, pues, concordar con Cechelli, cuando en el curso de su profunda indagación artística, arqueológica y teológica sobre el origen del culto de María, declara:

"La contribución de la devoción pagana a las divinidades femeninas fue coeficiente genérico, que debió hacerse más sensible ulteriormente en algunas manifestaciones de la piedad popular . . . Por lo demás, no se puede negar que en el sesgo que tomó en cierto momento el culto de la Virgen, no haya habido esa inclinación general

---

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 238 sgs. Bibliografía y discusión en las notas. Ver también el Apéndice: "Más sobre la Sofía y el Logos", pp. 279 sgs.

<sup>62</sup> *Ibid.*, pp. 198, 90.

<sup>63</sup> En la liturgia copta. Como veremos al tratar de la Asunción, las fiestas de María – 26 de diciembre, 15 de mayo y 13 de agosto – están destinadas a asegurar la bendición de María sobre las semillas, las mieses y la vendimia.

de las civilizaciones mediterráneas hacia la señora celestial: Virgen o verdaderamente Madre, o verdaderamente asociada a un misterio de amor".<sup>64</sup>

Estas expresiones prudentes, convalidadas por la aprobación eclesiástica, pueden ser consideradas como la expresión de la ciencia católica más seria sobre nuestro argumento. Están ciertamente más bien por debajo que por encima de la verdad. El campo en el cual se extendió la fantasía creadora y asimiladora de la piedad popular fue por cierto vastísimo. Las manifestaciones oficiales, en parte guiaron, pero en parte mayor aún siguieron, al sentimiento popular. La instintiva transferencia de los atributos y de las funciones de las diosas madres a la Virgen María fue como una marea ascendente, a la cual los órganos dirigentes de la Iglesia no pudieron oponer una resistencia insuperable, porque tenía connivencias en el propio ánimo de sus representantes.

Por consiguiente, importa admitir que hubo un impulso genérico, por obra del culto mediterráneo de la diosa madre, y debemos tenerlo en cuenta. No deja de ser interesante confrontar con esto las declaraciones de un teólogo protestante insospechable de nostalgia hacia el catolicismo, Karl Barth:

"Nuestro rechazo del culto de María no descansa esencialmente en las afirmaciones de que es el aporte, desde la esfera del paganismo, de la representación de una divinidad femenina o materna, más o menos central o originaria, contenida en muchas religiones extracristianas. Con los paralelos tomados de la historia de las religiones se puede, en dogmática, llegar a cualquier conclusión, o a ninguna. Los mismos escritos bíblicos, que contienen el testimonio de la revelación, operan en toda la línea con representaciones o elementos representativos "paganos", y lo hacen por necesidad: tan cierto como que el mundo al cual piden que escuche es el mundo pagano. Aunque la afirmación que antecede es cierta, déjennos en paz sobre este punto nuestros interlocutores católicos. Aquella afirmación no es en ningún caso un artículo de fe evangélica. Y no puede constituir un problema serio opuesto al catolicismo."

Estas declaraciones de Barth deben ser colocadas en el clima de reacción a la escuela "histórico-religiosa", con sus paralelos atrevidos y especiosos en el plano de la historia comparada de la religiones: reacción muy difundida entre los teólogos protestantes, precisamente de la generación de Barth. En su acuerdo sustancial con las que hemos citado de Cecchelli, circunscriben un problema, definen un método; nos advierten que el culto de María es objeto de la historia del dogma, y sólo secundariamente de la historia de las religiones. Pero tal vez el mismo carácter de reacción que tienen, limita en alguna medida su importancia para nuestro problema. Tenemos derecho de preguntarnos si el culto de María tomó prestado de los cultos femeninos paganos solamente el lenguaje, los elementos representativos, o si no sacó de ellos algún elemento sustancial; en suma, si fue realmente sólo un impulso "genérico", o si tuvo también algún aspecto específico.

---

<sup>64</sup> Cecchelli, *ibid.*, I, p. 150. Naturalmente, no suscribiríamos el resto del periodo: "Impulso muy genérico, como se ve, que no disminuye en realidad la importancia cristiana del culto de la Virgen, porque debemos reconocerle una predestinación y una espera."

Si atendemos solamente a los aspectos más visibles del culto oficial de María por una parte, y de los cultos de las diosas madres por otra, su diferencia parece grande; por una parte tenemos una construcción orgánica (no decimos normal, esta es otra cuestión), que desarrolla pensamientos y sentimientos surgidos al margen de la fe en la encarnación de Dios en Cristo; por la otra, tenemos un culto de origen naturalista y de esencia panteísta, que parece no tener nada en común con el anterior. Si hubiera que establecer un paralelo en el plano de la historia de las religiones, habría que decir que María es una competidora muy modesta de la diosa multiforme del sincretismo mediterráneo, ya que al fin de cuentas no es una diosa; es un personaje histórico femenino, que asciende lentamente las gradas de la apoteosis (la forma más modesta del culto, en la antigüedad, y la expresión más problemática de la divinidad); mientras que Isis, Cibele, Minera son auténticas diosas, expresiones distintas de una idea realmente divina. Pero estas antítesis pierden algo de su aparente evidencia, apenas damos el debido relieve a aquel que, aunque oscuro, fue el verdadero centro de encuentro de la piedad mariana y de los cultos mediterráneos: la gnosis.

El motivo gnóstico de la Madre celestial de Cristo, más o menos claramente identificada con el Espíritu Santo (femenino) y con la Sabiduría bíblica, que si no fue acogido visiblemente en la teología oficial de occidente tuvo más fortuna en la del Oriente cristiano, contiene el núcleo de una asimilación de la Virgen María a las funciones cósmicas propias de las divinidades femeninas.

"En María - escribe Bulgakov - "se incorpora la idea de la Sabiduría divina, en la creación del mundo; ella es la Sabiduría en el mundo creado; es en ella donde ha sido justificada la sabiduría divina y por ello la veneración de la Virgen se confunde con la de la Sabiduría divina. En la Virgen se unen la Sofía celeste y la Sofía del mundo creado, el Espíritu Santo y la hipóstasis humana. Su cuerpo se ha tornado completamente espiritual y transfigurado. Ella es la justificación, el fin, el sentido de la creación; ella es, en este sentido, la gloria del mundo. En ella, Dios es ya todo en todos". María es en realidad, "la criatura glorificada, completamente deificada". Ahora bien, es interesante observar que Bulgakov desarrolla estos pensamientos en antítesis a los cultos paganos: María no es una diosa, precisamente porque es la criatura perfectamente deificada, En realidad, en la atmósfera panteísta del sincretismo mediterráneo, es difícil señalar exactamente los límites entre la divinidad propiamente dicha y la criatura deificada. En todas las religiones del Oriente mediterráneo, en alguna faz arcaica, se encuentra la idea de una divinidad femenina que personifica, en antítesis de las divinidades masculinas, el principio cósmico, la tierra, la materia pasiva que espera ser fecundada (Rea, Demeter, Cibele, Isis misma, en sus orígenes), y sobre la cual se ejerce la actividad, la iniciativa del principio divino masculino. La asimilación de la Virgen María al símbolo de la criatura glorificada y plenamente deificada no esta en contraste, sino en continuidad y analogía con aquel aspecto arcaico esencial de los cultos femeninos mediterráneos. Y en esto bien parece que el aporte de los cultos paganos no es solamente genérico, sino que ofrece a la doctrina mariana una importante contribución específica.

Estas especulaciones no fueron acogidas por la teología oficial en Occidente. Lo fueron en parte en Oriente, debido al genio más especulativo, y nunca totalmente libre de influencias gnósticas de aquella Iglesia. Pero también en Occidente advertimos su presencia subterránea, en las corrientes heréticas y esotéricas donde precisamente la identificación de la Virgen Madre con el principio cósmico es más clara, decidida y consciente de su contenido panteísta. En María, el principio de la vida cósmica está íntimamente asociado con la divinidad: en un grabado medieval, María ocupa un trono aparte, en un nivel ligeramente inferior, junto a las tres personas entronizadas de la Trinidad, y las cuatro figuras están encerradas juntas en el óvalo sagrado del *mandala*, símbolo de la unidad de Dios y del cosmos. En la santa Cuaternidad, símbolo de la totalidad divino-cósmica, revive manifiestamente - y revive llevado por el símbolo de la Virgen María - el motivo panteísta del culto mediterráneo de la tierra fecundada.

En la cristiandad ortodoxa de Occidente, estas concepciones permanecieron al margen, cuando no fueron terminantemente rechazadas y prohibidas: pero permanecieron; y no es fácil establecer cuánta influencia tuvieron efectivamente en el desarrollo del culto mariano, como tampoco es imposible que conozcan alguna vasta reviviscencia en nuestro tiempo. Ellas son el fondo misterioso y seductor de los desarrollos ortodoxos de la mariología.

Estos se limitan, concientemente, a los motivos marginales de la tradición cristiana que hemos mencionado, y a los cuales debemos ahora atenernos exclusivamente, puesto que son ellos los que dan a María su rostro tradicional y que hacen de la mariología una creación original.

Las imágenes bizantinas de la *Basilissa Panhagia*, la Reina Toda santa, que confrontan a las del *Kyrios Pantokrator*, el Señor Cristo Omnipotente, con pareja potencia extática de expresión numinosa, no representan las perfecciones astrales de una nueva Isis rutilante de luz, o de una nueva Cibeles plena de inexpresables misterios de fecundidad: configuran aquellas que más tarde celebrarán las letanías lauretanas, como Reina de los ángeles, de los patriarcas, de los profetas, de los apóstoles, de los mártires, de los confesores, de las vírgenes, de todos los santos.

Pero la Virgen María no habría podido llegar a ser la Reina de la Iglesia triunfante y militante si no se hubiera sentado sobre el trono de Isis y no se hubiese ceñido la corona almenada de Cibeles. Para comprender psicológicamente la exaltación de María en el plano del dogma y de la piedad cristiana, para entender cómo, de la disputa teológica en torno a las dos naturalezas de Cristo, y de la paradoja de la *Theotokos* - digna de ser repetida con temor y temblor, y no de ser blandida como enseña de un nuevo culto - pudo salir la hiperbólica veneración de la Virgen María, es necesario pensar en el clima devocional creado por el culto mediterráneo de la Virgen y de la Madre. De ello tenemos la prueba histórica en el hecho de que los grandes centros propulsores de la veneración de María son Egipto, consagrado a Isis, Efeso, sede de la Artemisa, y Frigia, patria de la Gran Madre Cibeles; mientras que los países nórdicos, a los cuales era extraño el culto mediterráneo de la Madre siguieron solamente con retardo, y sin entusiasmo, los desarrollos mariológicos, y se libraron de ellos definitivamente con la Reforma.

## La Virgen María

### Capítulo 5

#### La Asunción

El desarrollo del culto de María no fue rápido: al menos, no fue tan rápido como pudiera parecer que hubiera podido ser, teniendo en cuenta las grandísimas posibilidades de desarrollo contenidas en el título *Theotokos*, y las analogías de los diversos cultos mediterráneos de la Madre celestial. Pero conviene tener presente cierto grado de desvalorización de los títulos honoríficos, consecuencia de su inflación, en la costumbre áulica bizantina, debido al cual, una vez honrada la Virgen María con el título de Madre de Dios, durante algún tiempo bastó con el título, y no se pensó en extraer las posibles vastísimas consecuencias teológicas; y en cuanto al impulso genérico de los cultos femeninos paganos, la Virgen María no obstante las altísimas alabanzas que se le concedieron, siguió siendo en la conciencia cristiana una criatura humana, aunque excelsa y venerada. Se ha de tomar en cuenta, asimismo, el sabio y prudente tradicionalismo, que hace más lenta la evolución litúrgica y teológica, ligándola al criterio de la Sagrada Escritura y de la más antigua y constante tradición cristiana.

En vísperas del Concilio de Éfeso, Cirilo y Nestorio están sustancialmente de acuerdo sobre este punto: si Nestorio declaraba: "¡No hagáis de la Virgen una diosa!", Cirilo respondía: "No hemos divinizado a aquella que debe ser contada entre las criaturas . . . ¡Sabemos que pertenece a la humanidad como nosotros!"<sup>65</sup> Esta posición está de acuerdo con la tradición más antigua. A fines del siglo IV Epifanio, denunciando, como hemos visto, a la secta de los colliridianos, declaraba: "No se debe honrar a los santos más de lo justo, sino se debe honrar a su Señor . . . María por cierto no es Dios, ha recibido su cuerpo del cielo, pero de una concepción, de un hombre y una mujer." "Santo es el cuerpo de María, pero no es Dios; es Virgen, y digna de mucha honra, pero no nos ha sido dada en adoración, y ella misma adora a aquel que nació de su carne." "Se honra a María pero se adora al Padre y al Hijo y al Espíritu Santo. Ninguno adore a María."<sup>66</sup> Y a estas palabras hace eco, en el mismo siglo, Ambrosio de Milán: "María era el templo de Dios, no es Dios del templo: se debe adorar, pues solamente a Aquel que oraba en el templo".<sup>67</sup>

<sup>65</sup> Cirilo, *Adversus Nestorium*, I. 9-10; P. G. 76, 57.

<sup>66</sup> Epifanio, *Panarion*, 78, 24; 79, 4, 7; p. G. 42, 727, 745, 752.

<sup>67</sup> Ambrosio, *De Spiritu Sancto*, lib. III, cap. 11, n. 80. Se pregunta Ambrosio en el párrafo anterior, a quien se debe adorar: no la tierra (¡el principio cósmico!) que corresponde al cuerpo de Cristo, sino en cuanto es Hijo de Dios. "Aun al Espíritu Santo se lo adora, porque se adora a Aquel que, según la carne, nació del Espíritu Santo". Y en el pfo. 80, brevísimo, agrega: "Y a fin de que no se haga de esto una deducción a favor de la Virgen María (*ne quis . . . ad Mariam deducat*) : María era el templo . . . (*Maria erat templum Dei, non Deus templi. Et ideo ille solus adorandus qui operabatur in templo*). P. L. 16, 829.

No es posible señalar con seguridad la fecha de origen del culto mariano. Podemos referirnos con confianza al juicio de un doctísimo mariólogo como Jugie: "Tal vez a fines del siglo IV, y seguramente a comienzos del V, en algunas iglesias de Oriente y de Occidente se empieza a honrarla con un culto público y una fiesta especial.<sup>68</sup> Esta fiesta aparece en estrecha relación con la celebración del nacimiento de Jesús, y constituye una suerte de arcaico Adviento, que se celebra el domingo antes de Navidad. Está consagrada a la "memoria" de María, y destinada a conmemorar la Anunciación y los otros episodios contenidos en los evangelios sinópticos: María es, en ella, sobre todo, testigo de la encarnación. Después del concilio de Efeso, esa costumbre se difundió ampliamente. Pero debemos descender hasta Justiniano para hallar una serie de días festivos (no muchos) dedicados siempre a la conmemoración de los mismos hechos evangélicos: Anunciación, Navidad, Presentación en el templo.

Ahora bien, del concilio de Efeso al comienzo del reinado de Justiniano, transcurre todo un siglo. Solamente después de Justiniano, en la segunda mitad del siglo VI, el organismo de las fiestas marianas se completa con la celebración de su nacimiento (8 de setiembre), de su concepción (9 de diciembre), y finalmente su muerte, o mejor dicho, de su "tránsito", de su "dormición" (*Koimesis*). Estas fiestas se distinguen de las precedentes, en que se ocupan de María como tal, de su persona. En particular se debió sentir precozmente el deseo de celebrar el día de su muerte: la muerte era considerada como el día del nacimiento a la verdadera vida de la ascensión al cielo; las fiestas de los mártires se celebran todas en el día del aniversario, real o supuesto, de su martirio. Hubiera podido parecer normal la asimilación de María a los santos mártires. Las palabras del anciano Simeón: "Una espada traspasará tu misma alma" (Lucas 2:35) podían hacer pensar en una muerte violenta. En realidad, se trataba de una interpretación arbitraria: "Ni la Escritura ni la historia nos informan que María haya salido de esta vida con una muerte violenta", escribe Ambrosio de Milán, comentando este pasaje de Lucas.<sup>69</sup> Por lo demás, la misma incertidumbre en que se estaba acerca del bienaventurado tránsito de María sugería diversas suposiciones: ¿quién sabe, si María murió realmente, y si no fue llevada viva al cielo, como la Biblia refiere acerca de Enoc y Elías? Epifanio se hace eco de estas suposiciones en el pasaje mariológico que hemos citando a propósito de los colliridianos: "Escudriñen las Escrituras: no hallarán ni la muerte de María, ni si murió; ni si fue sepultada ni si no fue sepultada";<sup>70</sup> y en su incertidumbre concluye: "Si la Santa Virgen murió y fue sepultada, su dormición (*koimesis*) ha estado circundada de honor; la muerte la halló pura, y su corona está en su virginidad. Si fue muerta (según Lucas 2:35) es gloriosa entre los mártires, y es bienaventurado su santo cuerpo, por medio del cual resplandeció la luz en el mundo. O tal vez ha permanecido viva: porque para Dios nada es imposible . . . Nadie conoce su fin."<sup>71</sup>

<sup>68</sup> Martín Jugie, A. A., *La mort et l'Assomption de la Sainte Vierge. Etude historico doctrinal*. Ciudad del Vaticano, 1944, p. 58.

<sup>69</sup> "Nec litera nec historia docet ex hac vita Mariam corporalis necis passione migarse." *Exposito Evangelii Lucae*, II, 61, P. L. 15, 1656.

<sup>70</sup> Epifanio, *Panarion*, 78, 11; P. G. 42, 716.

<sup>71</sup> *Ibid.*, 78, 24; P. G. 42, 737.

En realidad, Epifanio hacía un despliegue superfluo de hipótesis. Si en su tiempo no subsistía tradición alguna acerca del fin de la vida de María, ello se debe simplemente al hecho de que su muerte se produjo en una época en que todavía no había surgido la costumbre de venerar la memoria de los mártires, ni menos aún de las personas eminentes de la Iglesia, y pasó inadvertida. Desapareció de la vida, humilde y modesta como había vivido, y nadie recordó el lugar de su sepultura; si bien una tradición, hacia mediados del siglo V, señalaba su sepultura cerca de Jerusalén, en el jardín de Getsemaní.

Pero la piedad, ahora orientada hacia una celebración cada vez más férvida de María, no podía contentarse con el silencio de la tradición, y suplió con la imaginación la falta de datos sobre la muerte de María, como lo había hecho con respecto a su vida. En la segunda mitad del siglo V empiezan a circular relatos apócrifos del *Transitus* de María Virgen. El papa Gelasio (492-496) los condena junto con los evangelios apócrifos, que ya hemos recordado; pero no obstante la condena oficial, aquellos continuaron circulando y siendo pasto de la piedad popular.

Las leyendas apócrifas del Tránsito de María se pueden atribuir a dos troncos principales, aparecidos ambos probablemente en la segunda mitad o hacia fines del siglo VI: el *Transitus Mariae*, llamado *Pseudo Melitón*, porque se atribuye al obispo de Sardi y apologista del cristianismo, que vivió en el siglo II y el *Libro de la dormición (koimesis) de la Santa Madre de Dios, del Pseudo Juan Evangelista*.<sup>72</sup>

He aquí un breve resumen del relato del *Pseudo Melitón*.

Después de la muerte de Jesús, María permaneció durante veintidós años en casa de los padres de Juan, sita cerca del Monte de Olivos. Un día, mientras oraba, pidiendo ser recogida pronto junto a su Hijo, se le apareció un ángel que le entregó una palma del paraíso de Dios, diciéndole que la hiciera llevar delante de su ataúd, porque habría de morir dentro de tres días. María pidió ser asistida por los apóstoles en ese momento supremo. Desaparecido el ángel, María se vistió de fiesta, tomó la palma, y trasladóse al Monte de los Olivos. Allí dirigió a Jesús una plegaria, suplicándole le ahorrara los asaltos de las potencias infernales durante su tránsito. Luego volvió a su casa.

En ese mismo instante apareció en la puerta el apóstol Juan que había sido arrebatado por una nube en Éfeso, mientras estaba predicando. Después todos los otros apóstoles, igualmente arrebatados y transportados, se encontraron, con recíproco estupor, delante de

---

<sup>72</sup> Estos apócrifos fueron editados por Tischendorf en su colección *Apocalypses apocryphae Mosis, Esdrae, Pauli, Johannis, item. Marie dormitio, additis Evangeliorum et Actuum apocryphorum supplementis*, Leipzig. 1866. De nuestros apócrifos existen rastros menos desarrollados, aunque más antiguos. A un escrito de este género ha de referirse la condena del decreto gelasiano a fines del siglo V. El decreto, por lo demás, es una compilación que sólo más tarde adquirió su forma actual. Por lo tanto la mención del *Tránsito*, aunque hubiera de ser atribuida, como piensan algunos, al Pseudo Melitón, ello no implicaría necesariamente una antigüedad mayor de este apócrifo. Cf. Jugie, *op. cit.*, p. 110.

la puerta de María. También estaba presente Pablo, y Pedro lo invitó a elevar, en nombre de todos, una oración a Dios para que hiciera conocer su voluntad. Pero Pablo se excusó, proclamando el primado de Pedro (el escrito del Pseudo Melitón es latino). Los apóstoles se alegran de la humildad de Pablo, Pedro ora, y mientras dice Amén, sale de la casa el apóstol Juan, a quien entre tanto la Virgen ha informado de su visión. Entran todos. María anuncia a los apóstoles que el Señor los ha enviado para consolarla en las angustias del paso extremo, y les ruega que velen.

Los tres días transcurren en medio de pías conversaciones y plegarias. A la hora tercera del tercer día, todos los presentes en la casa caen en un sueño profundo, excepto los apóstoles y las tres vírgenes que están al servicio de María. Aparece Jesús con una multitud de ángeles, e invita a su Madre a ir con él al descanso de la vida eterna. María repite su petición de no ver los espíritus infernales, y Jesús le responde que él mismo ha tenido que sufrir sus ataques en la cruz, y que ella también los verá, porque tal es la condición humana; pero los demonios no podrán nada contra ella, que será defendida por las milicias celestiales. Entonces la Santa Virgen se tiende sobre el lecho y entrega el espíritu, mientras los apóstoles ven una luz deslumbrante. Jesús entrega el alma de María al arcángel Miguel, prefecto del paraíso y jefe de la nación hebrea; y ordena a los apóstoles que den sepultura al cuerpo. Mientras el cortejo celeste asciende hacia las regiones superiores, las vírgenes disponen el cadáver de María, que se ha tornado blanco como un lirio y del cual emana un perfume de dulzura incomparable. Luego ese cortejo fúnebre se pone en marcha, precedido por Juan, que lleva en la mano la palma celestial. Pedro y Pablo llevan el féretro, el primero a la cabeza, el segundo a los pies. Todos cantan: *In exitu Israel de Aegypto, alleluia!* Sobre el féretro aparece una corona de luz, los ángeles cantan con acentos de gran dulzura.

Al son de la música celestial acude una multitud de quince mil personas; pues los judíos han querido quemar el cuerpo de María. Uno de ellos, príncipe de los sacerdotes, lleno de furor, se lanza contra el féretro para voltearlo. Pero las manos del desgraciado quedan secas hasta el codo, y él permanece adherido al ataúd. El cortejo prosigue, mientras el judío salta aullando de dolor. Los demás judíos no pueden acudir en su ayuda, porque los ángeles los ciegan. Finalmente, Pedro le declara al judío que si confiesa a Jesucristo será sano. El entonces no sólo confiesa, sino que celebra elocuentemente a Jesucristo, con cita de los libros de Moisés. Luego, curado, recibe de Pedro la palma celestial que lleva Juan, y la orden de volver a la ciudad a predicar a aquellos que han quedado ciegos. Los que confiesan a Jesucristo serán sanados, los otros continuarán, ciegos. Así acontece.

Entre tanto, los apóstoles, llegados al valle de Josafat, en el sitio indicado por el Señor, colocan a María en una tumba nueva, y se sientan a la entrada de la misma. Y he aquí que, de improviso, el Señor Jesús desciende del cielo con un ejército innumerable de ángeles esplendentes. Saluda a los apóstoles: "La paz sea con vosotros". Ellos responden: "Sea hecha con nosotros tu misericordia, oh Señor, porque en ti hemos esperado". Entonces Jesús, recordándoles que según su promesa ellos se sentarán sobre doce tronos y juzgarán a las doce tribus de Israel, les pide que decidan cuál debe ser la suerte de María. Pedro responde por todos: "Señor, tú has escogido a ésta, tu sierva, para que fuese tu morada inmaculada; en cuanto a nosotros, tus pobres servidores, tú nos has tomado a

tu servicio. Desde toda eternidad tú sabes todas las cosas, con el Padre y el Espíritu Santo, con el cual eres una sola divinidad, una potencia igual e infinita. He aquí, pues, lo que nos ha parecido justo a nosotros, tus servidores: como tú reinas en la gloria, después de haber vencido la muerte, así sea resucitado el cuerpo de tu Madre, y sea conducido contigo a la gloria celestial." Jesús dice: "Sea hecho de acuerdo a vuestra palabra." Ordena a Miguel que traiga el alma de María. El arcángel Gabriel abre el sepulcro. María sale de la tumba y abraza a Jesús, quien la entrega a los ángeles, que la llevan al paraíso. Entonces Jesús abraza a los apóstoles, y desaparece arrebatado por una nube. Otras subes transportan a los apóstoles a sus campos de trabajo.

El *Pseudo Juan* ofrece una versión un tanto diferente.

María recibe el anuncio de su muerte un viernes, mientras ora cerca del sepulcro de Jesús; luego retorna a su casa de Belén, y pide la asistencia de los apóstoles, aun de los que ya han muerto. Juan llega de Éfeso en una nube; María les anuncia que los judíos querrán quemar su cuerpo, y Juan le asegura que su cuerpo no verá corrupción. Llegan los apóstoles, inclusive Andrés, Felipe, Lucas y Simón, resucitados momentáneamente de sus tumbas; pero el Espíritu Santo les advierte que no es todavía la resurrección final, y que después del tránsito de María tendrán que volver a sus moradas fúnebres. Un trueno anuncia la llegada de las legiones angelicales. Entre tanto, los habitantes de Belén dan la alarma a Jerusalén, de donde parte una tropa para Belén, a apoderarse de la Virgen; pero una fuerza invisible la detiene a una milla de Belén. Entonces vuelven a Jerusalén a pedir refuerzos, y el gobernador romano, después de haber tergiversado, como Pilato, les concede un quiliarca con un batallón, Pero éstos encuentran la casa vacía. María, tendida sobre su lecho, y los apóstoles, han sido transportados por los aires a la casa de María en Jerusalén. El oficial romano se venga de los habitantes de Belén, arrestando a algunos. Los judíos buscan a María por cinco días, y finalmente la hallan, mientras con los apóstoles canta alabanzas al Señor; tratan de incendiar la casa, pero las llamas se vuelven contra ellos y consumen a varios. Entonces, el gobernador, como el centurión al pie de la cruz, confiesa a Jesús. El Espíritu Santo anuncia que María habrá de morir un domingo, como acontecieron en domingo la anunciación, el nacimiento y la resurrección de Jesús, y como volverá en domingo para juzgar a los vivos y los muertos. Aparece Jesús, acompañado por los ejércitos celestiales. Le anuncia a María que su cuerpo será transportado al paraíso terrenal, y su alma será recogida en el cielo, en los tesoros del Padre. María pide a su Hijo como una gracia extrema, que siempre sean contestadas las oraciones que los hombres eleven en su nombre. Jesús lo promete: "Toda alma que invoque tu nombre no será confundida, sino que hallará misericordia, consuelo y ayuda, en esta vida y en la otra." Luego, después de haber bendecido a los apóstoles, María entrega en manos de Jesús su alma inmaculada. Se desarrollan los funerales. El judío Gefonías, que quiere volcar el ataúd, resulta con los brazos cortados por un ángel, pero es sanado invocando a María. La Santa Virgen es colocada en un sepulcro nuevo en Getsemaní, en el cual permanece tres días (como Jesús) velada por los apóstoles y los ángeles. Al tercer día, cesa la salmodia de los ángeles; en esto reconocen los apóstoles que el cuerpo de María ha sido transportado al paraíso (terrenal), donde Elizabet, Ana, Abraham, Isaac, Jacob y todos los coros de los santos van a venerarla.

Como se ve, este segundo relato difiere del primero, no sólo en muchos rasgos dramáticos, pero sin importancia sustancial, sino en que no enseña que el cuerpo de María fuera reunido con su alma y transportado con ella al cielo. El alma sí, fue elevada a la gloria celestial, pero el cuerpo fue transportado al paraíso terrenal, donde esperará sin sufrir corrupción, el día de la resurrección final, en el cual será reunido con el alma, como ocurrirá con todos los santos. Tenemos, pues, en estos dos primeros apócrifos, dos visiones bien distintas: la ascensión inmediata del cuerpo de María, en seguida de su resurrección anticipada; o bien el simple transporte del cuerpo de María y su incorrupción en el paraíso terrenal.

Los apócrifos más recientes de los siglos VIII y IX, se dividen entre estas dos interpretaciones. La segunda de ellas, menos audaz, parece tener por algún tiempo alguna ventaja, al menos en Oriente. El relato, por lo demás, se complica con otras circunstancias. Una leyenda nestoriana,<sup>73</sup> refiere que después del entierro de María y una tentativa de los judíos de incendiar el sepulcro, el féretro de María y el cortejo, en el cual toman parte los apóstoles, los profetas, los patriarcas y los demás santos, son transportados en carros luminosas al paraíso terrenal, donde aquél es colocado en un lugar glorioso. Transportados a Jerusalén, los apóstoles ordenan las fiestas conmemorativas de María. Ella será recordada tres veces al año: la víspera del sábado siguiente a la Navidad, pues que María abandonó este mundo el día de Navidad; una segunda vez el 15 de Iyar, con motivo de la cosecha, y una tercera vez el 15 de Ab, con motivo de la vendimia y de la sequía. Después de haber comunicado al mundo sus disposiciones, son transportados nuevamente a sus sedes y sus tumbas, respectivamente. Entre tanto, Jesús desciende al paraíso terrenal, resucita a María y la conduce en un viaje por los reinos de ultratumba; luego la hace morir de nuevo y la deja en el paraíso terrenal, donde será conservada hasta la "vivificación" final. En Jerusalén, los judíos consiguen abrir la tumba y la encuentran vacía. Algunos se convierten, mientras se produce una riña entre los cristianos y los incrédulos, por la posesión de los vestidos fúnebres de María, de los que los cristianos consiguen apoderarse. Por medio de esas reliquias se operan muchos milagros.

Los relatos precedentes colocan la resurrección de María o su transporte al paraíso terrenal inmediatamente después, o a tres días de distancia de su muerte. Pero un escrito atribuido, tal vez con razón, al arzobispo monofisita de Alejandría, Teodosio (536-567) inserta entre los dos acontecimientos un lapso de doscientos seis días, durante los cuales el cadáver de María yace en la tumba y conoce, contrariamente a la tesis de los anteriores apócrifos, la corrupción común a todo cuerpo humano.<sup>74</sup> Este particular es importante, no solamente por las ideas dogmáticas a que se refiere, sino porque tiende a desplazar el

---

<sup>73</sup> Publicada en Londres en 1899, por Wallis Budge, con el título: *The History of the Blessed Virgin Mary*. Resumida por Jugie, *op. cit.*, 124-126.

<sup>74</sup> Publicado en 1886 por Forbes Robinson (*Coptic apocryphal Gospels*) y más completamente por Marius Chaine (*Le discours de Théodose, patriarche d'Alessandrie, sur la Dormition*: en *Revue de l'Orient Chrétien*, 1933. n. 44. Resumido por Jugie, *op. cit.*, p. 128 sgs.

recuerdo de la ascensión de María hacia la fiesta de mitad de verano, como luego sucedería universalmente.

Este desplazamiento de la fecha hace necesario asimismo, en la economía de la leyenda, que los apóstoles se reúnan por segunda vez para asegurarse de la realización de la resurrección del cuerpo de María. En realidad, en el relato de Teodosio de Alejandría, aquellos se dan cita cerca de su tumba, la noche del 15 de Mesoré, y asisten a su resurrección, que se desarrolla según el ejemplo de la de Lázaro. Jesús la apostrofa con estas palabras: "¡Levántate, oh cuerpo que según la naturaleza te corrompes! ¡En adelante sé incorruptible! ¡Recibe de mí la resurrección antes que toda criatura!" El santoral etiópico, en ocasión de la fiesta de la Ascensión, el 16 del mes de Nahasé, correspondiente al 16 de Mesoré copto, narra que un año después de la ascensión de María, los apóstoles fueron arrebatados al cielo, todos juntos, y vieron el cuerpo de la Bienaventurada Virgen sentada en la gloria a la diestra de su Hijo. Ella los bendijo, extendiendo la mano. Después Jesús celebró el sacrificio de su santo cuerpo, mientras Esteban le ayudaba. Entonces María sube al carro de los querubines, y esalzada en presencia de ellos.<sup>75</sup>

Un apócrifo latino distinto del Pseudo Melitón, agrega el detalle de la ausencia de Tomás. Los otros apóstoles han colocado a la Virgen en el sepulcro del valle de Josafat, y han sido envueltos en una gran luz. Ellos no saben que en ese mismo instante el cuerpo de María ha sido arrebatado al cielo. Pero Tomás, que llega en ese momento por el Monte de los Olivos, ve el cuerpo mientras es transportado al cielo. Ruega a la Virgen que, en señal de condescendencia le deje caer su cinto. Llegado al sepulcro, Tomás no habla de la visión que ha tenido, pero afirma perentoriamente que el cuerpo no se encuentra en el sepulcro. Pedro le reconviene. Pero se abre el sepulcro y se lo halla vacío. Tomás recibe las excusas de sus colegas.<sup>76</sup>

Omitimos mencionar otros apócrifos que no agregan sustancialmente nada nuevo; pero no podemos pasar en silencio la bella homilía de Juan de Tesalónica, publicada por el mismo Jugie,<sup>77</sup> la cual es como una transcripción ortodoxa de los motivos contenidos en la varias leyendas apócrifas. Se distingue por su sincero tono de piedad y humanidad. Cuando se difunde la noticia de que María está para morir, acuden los conocidos, y María

<sup>75</sup> El *Sinassario etiopico* fue publicado por Ignacio Guidi (1913), cf. Jugie, *op. cit.*, p. 133.

<sup>76</sup> Este apócrifo fue publicado por Tischendorf en su *Apocalipses apocryphae*, con la indicación: *Transitus A*. El lo considera probablemente más antiguo que el Pseudo Melitón, aunque presenta un estudio más desarrollado de la leyenda. Por esto Jugie lo clasifica entre los apócrifos del siglo VII. *Op. cit.*, p. 156.

<sup>77</sup> M. Jugie, *Homélies mariales byzantines. Textes grecs edités et traduits en latin II. Discours de saint Jean de Thessalonique sur la dormition de la Sainte Vierge*, t. XIX de la *Patrologia Orientalis*, pp. 344-438. Jugie identifica al autor, no con el conocido arzobispo que asistió al VI Concilio Ecuménico (680-681), sino con un homónimo, que ocupó la sede entre el 610 y el 649. El escrito muestra un interés particular por el primado de Pedro, lo cual es comprensible si se piensa que la sede de Tesalónica dependía de la metrópoli romana. Cf. *La mort et l'Assomption de Marie*, cit., p. 139 sgs.

les dice: "Padres y hermanos, ayudémonos los unos a los otros. Encendamos nuestras lámparas y velemos, porque no sabemos la hora en que vendrá el ladrón. No temo la muerte; es la suerte de todos; pero temo al adversario que asalta a todos . . . Ayudémonos pues unos a otros, y hagamos que nada malo sea hallado en nosotros." Entonces las mujeres presentes le dicen a María: "Oh tú, hermana nuestra, que has llegado a ser la Madre de Dios y la Señora del Universo, ¿qué tienes que temer? Eres la Madre del Señor, eres nuestra esperanza y nuestro sostén. Si tú no estás segura, ¿adónde huirán las ovejas?" Entonces María las consuela y todas juntas se levantan para orar. Esta insistencia en el temor al paso extremo, en éste y otros relatos, responde, evidentemente a la exigencia, complementaria de la idealización de la Virgen, de subrayar su plena humanidad.

Y ahora, ¿cuál es el valor de estos relatos? Se puede aceptar sin más el juicio de Jugie, que habla en nombre de la más severa ciencia católica: "Desde el punto de vista histórico, su valor es absolutamente nulo . . . Desde el punto de vista doctrinal, ellos . . . nos informan de las primeras soluciones que la piedad cristiana dio al problema planteado por la muerte de María . . ." <sup>78</sup> Cuando, después del concilio de Efeso, se comenzó a reflexionar sobre la eminente dignidad de María, pareció imposible pensar que su cuerpo hubiera sido presa de la corrupción. Algunos pensaron que debía haber disfrutado del privilegio de una resurrección inmediata; otros, que habría sido depositado en el paraíso terrenal, a la sombra del árbol de la vida, en espera de su resurrección final. Nuestros apócrifos son el reflejo de esas piadosas creencias, que inspiran la oratoria sagrada en las fiestas dedicadas a María, y los himnos litúrgicos compuestos en su honor; en un segundo tiempo, se insinúan también en la meditación docta, según la acostumbrada línea de desarrollo; primero la piedad popular, después el culto; finalmente la teología que explica y justifica el culto. <sup>79</sup>

Debemos seguir sucintamente los rastros de esta doctrina. Los teólogos bizantinos de los siglos VII al IX, reflejan la misma incertidumbre que hemos observado en las leyendas apócrifas. El alma de María ascendió al cielo: en esto están todos de acuerdo. Su cuerpo, o bien la siguió, o bien la espera en la incorruptibilidad. Alguno, como Hipólito de Tebas,

---

<sup>78</sup> Jugie, *Ibid.*, p. 167, 169.

<sup>79</sup> Recordemos sólo de paso algunos "testimonios" cuya inconsistencia ha sido reconocida por la crítica: un pasaje del *Libro de los milagros*, de Gregorio de Tours, que está tomada del Pseudo Melitón, o quizá de un Tránsito siríaco algo más antiguo, del cual se ha hallado un fragmento; tres homilías de Juan Damasceno en las cuales las partes que se refieren a la ascensión de la Virgen son una evidente interpolación posterior reconocida; un párrafo del cap. III del libro del Pseudo Dionisio Areopagita (siglo V) sobre *Nombres divinos*, en el cual dice que muchos hermanos se reunieron "para contemplar el cuerpo principio de vida y morada de la divinidad", expresiones que deben referirse al cuerpo eucarístico de Cristo y no al de la Virgen María; una Carta a Tito, atribuida al Pseudo Dionisio, y en realidad del siglo VIII, en la cual se explica mariológicamente el pasaje citado; finalmente, la *Historia Eutimiaca*, apócrifo del siglo IX, tendiente a explicar el origen de las reliquias de María, que explica su tránsito, la tardanza de Tomás, la aparición de las vestiduras fúnebres en el sepulcro vacío.

parece pensar en un pasaje de la vida terrenal a la celestial, sin muerte.<sup>80</sup> Los más notables, como Andrés de Creta (660-740) y Juan Damasceno (749) están perfectamente conscientes de que la doctrina de la ascensión de María no tiene un fundamento histórico indiscutible, ni base alguna en las Sagradas Escrituras; pero la presentan, limitada, por lo demás, a la incorrupción, como un postulado de la dignidad de la Madre de Dios; "era necesario" (*edei*), "convenía" que la madre fuese honrada así por el Hijo.<sup>81</sup> Es interesante observar que la doctrina de la Asunción tiene en aquellos sus primeros representantes autorizados, el mismo carácter de construcción teológica, fundada sobre principios de conveniencia y de analogía, que reviste todavía hoy en sus más maduros representantes modernos. Y se puede decir que hasta el siglo X, en Oriente, se permanece en esas posiciones.

Es menester señalar en este punto la brusca frenada que durante un siglo tuvo la evolución del culto y de la teoría mariana, por obra de la lucha contra las imágenes; a propósito de la cual merece ser recordada una sabrosa historieta. Un día, Constantino Coprónimo presentó a sus cortesanos un bolsillo lleno de oro, y les preguntó cuánto valía. "Vale mucho", respondieron aquellos. El emperador entonces lo vació, y les preguntó: "¿Y ahora, tiene valor todavía?" Le respondieron: "no". Y Constantino dijo: "Así es la Virgen María que adoráis sin discernimiento. Mientras llevó a Cristo en sí, fue de un valor superior a todas las otras mujeres; pero cuando lo dio a luz quedó en el mismo plano que las demás, y no tiene nada de particular."<sup>82</sup>

La fiesta de la doctrina de la Asunción de María pasaron de Oriente a Occidente en fecha imposible de precisar, bajo su nombre primitivo de *Dormitio*, o los sinónimos de *Deposito*, *Pausatio*, *Natale*; sólo a fines del siglo VIII recibió el título de *Assumptio sanctae Mariae*, en el Sacramentario enviado por el papa Adriano I a Carlomagno, entre 784 y el 791; y sólo en el concilio de Maguncia, en el 813, se convirtió en fiesta oficial para toda la cristiandad occidental. El objeto de la festividad era precisamente la bienaventurada muerte de María, su "tránsito" y la entrada de su alma en la gloria de los cielos. El título mismo de la Asunción no significaba necesariamente la resurrección del cuerpo ni su elevación al cielo: las fórmulas litúrgicas más antiguas conservan a este respecto una sabia reserva, limitándose a afirmar, como el *Sacramentario gregoriano*, que la santa Madre de Dios "experimentó la muerte corporal, pero no pudo ser oprimida por los lazos de la muerte."<sup>83</sup>

La misma prudencia se encuentra en la tradición teológica que es muy pobre. Hay que descender al siglo IX para hallar dos escritos de real importancia histórica y dogmática,

<sup>80</sup> Jugie, *La mort et l'Assomption*, p. 225.

<sup>81</sup> Jugie, *ibid.*, pp. 235, 249.

<sup>82</sup> Narrada por Cedranus, *Historiarum compendium*, II, 1, sg. (*Scriptores Hist. Byz.* Bonn, 1839), y referida por Benrath. *Zur geschichte der Marienverehrung*, Gotha, 1886, p. 85.

<sup>83</sup> "*Mortem subiit temporalem, nec tamen mortis nexibus deprimi oittuit*". El verbo *deprimi* tiene un sentido general de humillar, deprimir; éste sería substituido más tarde por el más explícito de *retineri*, retener, Jugie, *op. cit.*, p. 203.

ambos seudónimos: La epístola de *Pseudo Gerónimo a Paula y Eustoquio*, y el libro del *Pseudo Agustín sobre La Asunción de la Virgen*.

La carta de Pseudo Gerónimo es una piedra miliar en la evolución mariológica. Sea por la importancia de su contenido, o por la autoridad del nombre bajo el cual se presentaba recibió mucho crédito y fue inserta en total o en parte en las lecturas del Breviario romano para las fiestas de la Asunción y de la Inmaculada Concepción. Erasmo fue el primero en demostrar que era un escrito apócrifo, y hoy ya nadie lo atribuye a Gerónimo; como consecuencia del descubrimiento de Erasmo, la epístola fue quitada del Breviario, en la reforma realizada bajo Pío V, en 1568. Sería interesante saber quién fue el autor. Ya en el siglo IX el famoso teólogo Ratramno acusaba a Pascasio Radberto de ser el falsario, opinión que en nuestro siglo ha recogido varios sufragios. La epístola es digna ciertamente del gran teólogo cuyo nombre está ligado, como es sabido, a la primera formulación de la doctrina de la transubstanciación. Faltaría suponer que el libro antitético del Pseudo Agustín fuera de su adversario Ratramno, como lo hace Jugie.<sup>84</sup> tendríamos entonces que, al abrigo de los dos más grandes Padres de La Iglesia del Occidente, los dos mejores teólogos de la época carolingia discuten entre ellos acerca del culto a María.

La carta del Pseudo Gerónimo<sup>85</sup> supone que el gran exégeta escribió un sermón para sus discípulos Paula y Eustoquio en ocasión de la fiesta - recientemente instituida recordémoslo - de la Asunción de María.

Siente de su deber poner en guardia a sus discípulos contra el relato apócrifo del *Tránsito de María*, a fin de que no consideren como cierto lo que es dudoso. Lo único que sabemos de cierto es que en ese día María murió, "*gloriosa migravit a corpore*". En realidad, se muestra su sepulcro en el valle de Josafat, y la misma Paula lo ha visto con sus propios ojos (el Pseudo Gerónimo toma en serio su ficción literaria); todos dicen que él fue sepultada, pero ahora el mausoleo está vacío. Explica estas cosas, porque "muchos se preguntan si ascendió con el cuerpo o si se fue dejando el cuerpo. Pero de qué manera o en qué momento, o por qué personas fue sacado su santísimo cuerpo, y adónde fue transportado, o si resucitó, no se sabe, si bien algunos sostienen que ya ha resucitado y ha sido revestida de la inmortalidad de los bienaventurados en las esferas celestiales. Muchos afirman lo mismo del bienaventurado Juan el Evangelista, su servidor, al cual, virgen le fue confiada por Cristo la Virgen, porque en su sepulcro (según se dice) no se encuentra otra cosa que maná, que hasta se ve desbordar. Lo que haya de verdad en todo esto no lo sabemos. Es mejor, sin embargo, abandonar todas estas cosas a Dios, a quien nada es imposible, más bien que querer definir temerariamente por nuestra autoridad cosas que no podemos probar." Como se ve, tenemos aquí una prudente declaración de

---

<sup>84</sup> Jugie, *op cit.*, p. 290. Es curioso observar que Roschini atribuye en cambio a Pascasio Radberto el libro del Pseudo Agustín (*Mariología*, II, p. 307). Efectivamente los elementos de crítica interna no deben ser muy indicativos, y los de crítica externa son casi nulos.

<sup>85</sup> Se halla entre las obras de Jerónimo, en la *Patrología Latina* de Migne, vol. 30, col. 123 sgs.

agnosticismo. Gerónimo-Pascasio no niega, puesto que Dios todo lo puede; pero tampoco afirma, y en conclusión prefiere no afirmar la resurrección de la Virgen, por no correr el peligro de "definir incautamente aquello que se puede ignorar sin peligro" (*inconsulte definire quod sine periculo nescitur*).<sup>86</sup>

Sería un error imaginar por este cauto y sabio exordio, que el Pseudo Gerónimo tuviera poco fervor por la gloria de María. Todo el escrito es un altísimo elogio de la Virgen, de su pureza de lirio intocado de su virtud, ella que fue espiritualmente mártir por el dolor que sintió al pie de la cruz aunque murió en paz, "*in pace vitam finivit*"; sin embargo, ¡fue más que mártir! Y también de su gloriosa ascensión (sea con el cuerpo o sin el cuerpo) está bien persuadido: porque "si hay gozo en el cielo por un pecador que se arrepiente, ¡cuánto más no habrá por exaltación y la gloria de tal Virgen"! "Bendito pues tal y tan grande tránsito (*talís et tanta nativitatís*), bendita la sociedad de los ciudadanos de lo alto, y admirable la unanimidad de su amor (*Charitas*): allá donde ninguno de los ángeles, ninguno de los arcángeles envidia la gloria, no digo de la bienaventurada Virgen María, pero ni siquiera de alguno de los santos: sino que cada cual posee en la persona de los demás todo aquello que es ofrecido gratuitamente a todos; donde no se hace distinción de sexo, de edad, de nobleza de nacimiento, sino solamente se distingue la calidad de los méritos; ¡así como las estrellas difieren una de otras en esplendor, aunque todas brillan con la misma luz!"<sup>87</sup>

¿Qué le responde (porque parece lógico pensar en una polémica tácita) a Pascasio-Gerónimo su discípulo Ratramno-Agustín?<sup>88</sup> Este no puede evidentemente discutir que desde el punto de vista histórico o bíblico no hay ninguna indicación ni tradición cierta; pero recurre al argumento de la piedad. Conviene pensar así: "Cristo, potencia de Dios y sabiduría de Dios, a quien pertenecen todas las cosas del Padre, quiere todas las cosas que son dignas y justas. En consecuencia, parece justo que María disfrute de una felicidad inenarrable, en cuerpo y alma, en su Hijo, con su Hijo, por medio de su Hijo, (*videtur digne laetari Maria laetitia inenarrabili*) . . .; y que no haya tenido que sufrir corrupción, ella que no ha sufrido corrupción alguna al dar a luz tal Hijo; que permanezca siempre incorrupta aquella en la cual fuera infundida una gracia tan grande; que viva íntegramente aquella que engendró la vida íntegra y perfecta; que esté con Aquel que llevó en su seno; que esté con El ella que lo dio a luz, lo abrigó, lo alimentó, María genitora de Dios, alimentadora de Dios, ministradora de Dios, secuz (*secutrix*) de Dios: de la cual, como ya ha dicho, no osando pensar de otra manera, no me atrevo a hablar de otra manera."<sup>89</sup>

Estos dos escritos, sea por la autoridad de los nombres de Gerónimo y Agustín con que están revestidos, sea por su valor intrínseco, determinan durante toda la Edad Media las

<sup>86</sup> *Epistula ad Paulam et Eustochium*, cit. Cap. 1-2.

<sup>87</sup> *Epist.*, cit. Cap. 14-15.

<sup>88</sup> Suponiendo naturalmente, que se admita esta identificación, que en realidad no tiene ningún fundamento seguro. El escrito se encuentra en la *Patrología de Migne*, entre las obras de Agustín, vol. 40, col. 1141 sgs. Y se intitula: *Liber de Assumptione Beatae Virginis Mariae*.

<sup>89</sup> *Liber de Assumptione*, cap. 8, P. L. 40, 1148.

corrientes de la opinión católica con respecto a la Asunción de María. Hasta el Siglo XIII predomina la prudencia inspirada por el Pseudo Gerónimo; a partir del Siglo XIII empieza a prevalecer la opinión del Pseudo Agustín; esta toma decididamente la delantera después que la crítica humanista hubo demostrado la inautenticidad de la *Epístola a Paulo y Eustoquio*, mientras la falta de autenticidad del Pseudo Agustín recién fue claramente reconocida por la crítica del siglo XVII. A la influencia del Pseudo Gerónimo se debe por cierto el cauto silencio de teólogos como Anselmo de Canterbury o Bernardo de Clairvaux, y de dos papas: Alejandro III e Inocencio III; al Pseudo Gerónimo se refieren, explícita o implícitamente, Odilón de Cluny, Ghiberto de Nogent, el martiriologio de Adone, obispo de Vienne, y los de Usuard y Notkero, Alano de Lille. En la línea del Pseudo Agustín se encuentran, en cambio, Hugo y Ricardo de San Victor, San Pier Damiani, San Antonio de Padua y Abelardo. Entre los teólogos del siglo XIII, Enrique Suso, Jacobo de Voragine y algunos otros consideran la Asunción como una pía opinión, posición de la cual poco se diferencian los grandes escolásticos.

El más explícito es Alberto Magno, que considera la Asunción entre las verdades que no están directamente reveladas en la Escritura, ni son evidentes por sí mismas, pero que parecen derivarse de las Escrituras e imponerse a la razón, y no pueden ser combatidas con alguna declaración bíblica contraria ni con algún argumento racional. Tomás de Aquino no se ocupa de la Asunción en sus obras teológicas (silencio significativo), y se expresa dubitativamente sobre la resurrección de María y de Juan, pero termina por declarar: "Creemos que después de su muerte resucitó y fue llevado al cielo."<sup>90</sup> Buenaventura habla de ella sobre todo en sus sermones; se trata, pues, de un argumento homilético más que teológico. Las posiciones no varían sustancialmente hasta la Reforma.

La Reforma no hizo de la Virgen María un objeto explícito de investigaciones o polémicas: simplemente abandonó toda la mariología y el culto con ella relacionado, por carecer de justificación en las Sagradas Escrituras. Pero las *Centurias de Magdeburgo* (que son la primera obra moderna de historia eclesiástica) hacen suya la crítica humanista de las antiguas tradiciones, particularmente en lo que respecta a la Asunción de María. Respondiendo a protestantes y humanistas, los teólogos católicos por general presentan la Asunción como una doctrina cierta, pero no de fe: entre éstos merece ser recordado Canisio, el primero al parecer, que afirma explícitamente la evolución del dogma católico como argumento de apología.<sup>91</sup> Pero a partir del siglo XVI se empieza a considerar "temeraria" la opinión de aquellos que niegan o ponen en duda la Asunción de María. Como se ve las posiciones tienden a invertirse: en la época carolingia, el Pseudo Gerónimo consideraba temeraria la posición de aquellos que afirmaban arbitrariamente lo que puede ser ignorado sin peligro. En el siglo XVII la crítica histórica toma nuevo ardor, con el canónigo parisiense Pierre Launoy y el historiador Lenain de Tillemont, que sostienen la posición de Pseudo Gerónimo. Entre las opiniones "moderadas" del siglo XVIII se recuerda la de notable tratadista Charles Billuard, y sobre todo la del papa Benedicto XIV (Próspero Lambertini) que en su obra *De festis Domini nostri Jesu Christi*

<sup>90</sup> En la explicación de los artículos del Símbolo, interpretando la salutación angelical.

<sup>91</sup> Canisius, *De Verbi Dei corruptelis*; cf. Jugie, *La mort et l'Assomption*, p. 412.

*et beatæ Virginis Mariæ*, escribe: "La Asunción de la bienaventurada Virgen no es un artículo de fe . . . Las pruebas de la Escritura que se suelen aducir en su favor, pueden ser interpretadas en forma distinta, y la tradición no basta para elevar esta doctrina al rango de los artículos de la fe . . . Pero si no es un artículo de fe, sino solamente una opinión tan pía como probable (*pia tantum et probabilis opinio*), ¿será permitido quizá aceptarla o despreciarla, defenderla o atacarla? Ciertamente no."

Debemos descender hasta la definición del dogma de la Inmaculada Concepción, en 1854, para hallar un elemento nuevo en nuestro asunto. Las doctrinas de la Inmaculada Concepción y de la Asunción están evidentemente relacionadas; no es una maravilla, pues que en el Concilio Vaticano de 1870, en el cual se definió la infalibilidad papal, cierto número de obispos hicieron la tentativa de obtener que la Asunción de María fuera declarada solemnemente verdad de fe. Habían sido precedidos por una petición iniciada en 1863 por la reina Isabel II de España, inducida a ellos por su confesor. Pero el concilio no decidió nada; y la respuesta papal a la reina de España, si bien admitía que la Asunción es una consecuencia de la Inmaculada Concepción, sostenía que "todavía no ha llegado el momento" de definir tal doctrina. Desde entonces el movimiento peticionista no cesó de extenderse, asumiendo en los veinte años de 1920 a 1940 un ritmo plebiscitario; a fines de este año las firmas ascendían a más de ocho millones, sobre todo de Italia, España y América Latina. Es significativo ciertamente que las naciones de Europa occidental y septentrional, Francia, Bélgica, Alemania donde más severas son las exigencias críticas y la cultura católica es más moderna, sigan a gran distancia, y al parecer sin excesivo entusiasmo. En las cifras mencionadas por Jugie,<sup>92</sup> España figura con 1.689.911 firmas, contra 137.390 de Francia. La unanimidad, pues, está bien lejos de ser indiscutible, sobre todo si se tiene en cuenta un criterio cualitativo, de cultura. No faltan los adversarios más o menos decididos, no de la Asunción, que como pía opinión o verdad creída es admitida por los más, sino de su "definibilidad" dogmática. Citaremos sólo al eminente cultor de la patrística de Mónaco de Baviera, Hans Ernest, a quien podrán agregarse Gillmann, Bartmann, el Padre d'Alés y Rivière.<sup>93</sup> Agreguemos que algunos de los últimos pontífices asumieron una posición moderadora, y hasta inhibitoria hacia el movimiento peticionista, como León XIII y Pío X, el cual en 1908 declaraba que la definición de la Asunción requería todavía "muchos estudios y estudios muy serios", y Benedicto XV.<sup>94</sup> Es interesante agregar que el secretario general de las congregaciones marianas tiene su sede en la casa generalicia de la orden de los jesuitas en Roma que es, desde su iniciación, la promotora más ardiente de la piedad mariana.

Las mencionadas resistencias, algunas de ellas altísimas, evidentemente no deben interpretarse como expresiones de poca inclinación, ya sea de los estudiosos, ya sea de las jerarquías superiores, hacia la doctrina de la Asunción de María. Pero para que una pía creencia, aunque compartida universalmente, puede ser definida como dogma de la Iglesia, se necesitan ciertas condiciones de las cuales la Asunción típicamente carece.

---

<sup>92</sup> Jugie, *op. cit.*, p. 493.

<sup>93</sup> Jugie, *op. cit.*, p. 487.

<sup>94</sup> Jugie, *op. cit.*, p. 491.

Estas condiciones son esencialmente tres: la base bíblica, el consenso de la tradición más antigua y el valor teológico.

Cuál sea la posición de la Asunción en la tradición, ya lo hemos visto en las páginas precedentes: nada hasta el siglo V; después tradiciones diversas, discordantes; en ningún momento de la historia, una real unanimidad.

En cuanto a las Escrituras, la situación es, si es posible, aún más desesperada. Es verdad que el padre Aloisio Vaccari cree poder hallar en la Biblia referencias explícitas a la Asunción; pero en contra de él está la autoridad del propio Pseudo Agustín de Pietro Canisio, de Tomás de Aquino, de Suárez, todos los cuales afirman que en la Escritura no se encuentra testimonio alguno de la Asunción. Los teólogos más serios como Roschini, se contentan con hallar en la Biblia algún testimonio "implícito". ¿En qué consiste?

Primero, en el "Protoevangelio", es decir, el vaticinio de Génesis 3:15: "Y pondré enemistad entre ti y la mujer, y entre tu simiente y la simiente suya; ésta (la simiente) te herirá en la cabeza, y tú le herirás en el calcañar". Esta primera profecía de la victoria del hombre (es decir, Cristo; e inseparablemente - agregan los teólogos - de María) sobre el pecado, implica también la promesa de la victoria de María sobre la muerte.<sup>95</sup>

El segundo testimonio es la salutación angélica (Lucas 1:28 y la de Elisabet (Lucas 1:42): si María es llena de gracia y bendita entre todas las mujeres, no debe haber quedado sometida a la muerte.

El tercer testimonio<sup>96</sup> es el paso de la "mujer vestida de sol", *mulier amicta sole*, de Apocalipsis 12. A este capítulo acuden los mariólogos modernos, viendo en él una alegoría de la Virgen María. Pero, piénsese lo que se piense de su interpretación, el hecho es que ninguno de los intérpretes antiguos, hasta fines del siglo IV, vio en la mujer del Apocalipsis a la Virgen María; todos la toman por la Iglesia, así continúan haciéndolo la mayoría de los intérpretes de los siglos siguientes. Ticonio es el primero en sugerir la interpretación mariana. Pero ninguna antología de lecturas bíblicas para las fiestas de María contiene el capítulo 12 de Apocalipsis. Lo menos que se puede decir, es que tal referencia es por lo menos azas insegura; para no agregar que la fuga de la mujer al

---

<sup>95</sup> Roschini, *Mariología*, II, 2. p. 286. Obsérvese que la teología católica no mantiene la interpretación tradicional por la cual, según la Vulgata, la promesa de victoria sobre la serpiente antigua fue hecha a la mujer ("*ipsa conteret*") y no a su proge. Se sabe, en realidad, que en hebreo la proge es masculino, por lo cual se debería traducir "éste" la herirá en la cabeza. Roschini, reconociendo el error de interpretación, no atribuye a las palabras "*ipsa conteret*", referidas a María, un valor "escritural", sino solamente "tradicional". EN otros términos, este argumento no forma parte de las pruebas bíblicas, sino de aquellas tomadas de la tradición eclesiástica: y su valor dogmático permanece casi invariable. Cf. *Mariología*, I, p. 61. No se podría confesar más claramente que la tradición, algunas veces, es la codificación del error.

<sup>96</sup> Omito en obsequio a la brevedad, algunos textos del Antiguo Testamento, interpretados alegóricamente, a los cuales el mismo Roschini no atribuye gran valor.

desierto, que condice bien con las tribulaciones de la Iglesia perseguida, no sería una imagen muy adecuada de la gloriosa ascensión de María, tanto más cuanto que la estada de la mujer en el desierto está implícitamente limitada en el tiempo (v. 14). Por lo demás, el propio Roschini no parece muy entusiasta de esta interpretación, pues se limita a decir en conclusión: "Parece por lo tanto que este argumento disfruta de alguna solidez."<sup>97</sup>

Restan, en suma, sustancialmente las razones teológicas, es decir, los argumentos de "conveniencia" que hemos visto obrar desde el comienzo de la doctrina de la Ascensión. Pidamos su exposición a Roschini.<sup>98</sup> Estas razones se distribuyen en tres grupos. Ante todo, por lo que se refiere a la persona de Cristo, su gloria no estaría completa si hubiera dejado corromper el cuerpo de su Madre; ni se puede pensar que su piedad filial lo hubiera tolerado (ya el Pseudo Agustín declaraba que Jesús obedeció ciertamente el mandamiento: "Honra a tu padre y a tu madre"); por lo demás, Cristo concedió a su madre privilegios mayores, como el de la virginidad perpetua: ¿por qué no éste? Por parte de la Virgen, se debe pensar en su conformidad, consanguinidad, relación personal con Cristo; en el hecho de que no han sido descubiertas sus reliquias; en su inmunidad al pecado original, que la coloca en el estado de Adán, anterior al pecado y a la condena del pecado que es la muerte; y al hecho de que el privilegio concedido a otros justos (Mateo 28:51-53) o prometido a aquellos que estén vivos en el retorno de Cristo (1 Corintios 15:51) no puede no haberle sido concedido a María. Finalmente, de parte de los hombres, esta creencia promueve la estima y la confianza en la Virgen María y en nuestra resurrección futura.

Ahora bien, todo esto puede ser muy bello y edificante, ¿pero es suficiente para establecer la realidad de la resurrección de María, que es al fin de cuentas un hecho histórico, sucedido o no, con respecto al cual nuestras pías opiniones y nuestros argumentos de conveniencia no tiene valor alguno? Y si - no se vea en estas palabras irreverencia alguna - Dios, cuyos caminos no son como nuestros caminos hubiera decidido otra cosa; si no hubiera hecho precisamente aquello que los teólogos católicos, desde hace mil doscientos años, sostienen que debe haber hecho, que no pudo dejar de hacer, que era conveniente, justo, inevitable que hiciera, ¿sobre quién recaería la culpa de esta discordancia? ¿Sobre el Altísimo, o sobre sus servidores, que como los amigos de Job hablan incautamente de él según los principios de la miope sabiduría humana.

Martín Jugie, a quien somos deudores de casi todo lo que hemos venido exponiendo en este capítulo, en la parte sistemática de su magistral monografía trata de sostener que en cuanto al silencio absoluto de la tradición acerca de la muerte de María, la opinión más sencilla y piadosa es la que se trasluce en algunos pocos escritos antiguos, en particular, como hemos visto, en Epifanio; según dicha opinión, María no murió, sino que pasó de vida a vida, ascendiendo gloriosamente al cielo, como Enoc y Elías, sin conocer la muerte. Dios no hace milagros inútiles, observa: ¿por qué pensar que hiciera morir a María para resucitarla inmediatamente después?

<sup>97</sup> "*Videtur itaque argumentum hoc soliditate quadam gaudere*" (*Mariología*, II, 2. p. 296).

<sup>98</sup> Roschini, *Mariología*, II, 2, p. 335 sgs.

Jugie parece casi el único que favorece esta solución. Si la tradición más antigua no habla de la muerte de María, ellos se debe ciertamente al hecho de que todos suponen tranquilamente que murió; y no se equivoca Roschini al afirmar, con el cardenal Lépiciér, que la creencia en la muerte de María (seguida según algunos por la ascensión) es prácticamente unánime en la Iglesia.<sup>99</sup> El silencio, primero, y las ulteriores indicaciones, de la tradición cristiana a este respecto, en realidad de lo único que nos asegura es de que María compartió con la universalidad del género humano la suerte común de la muerte. Si alguien quiere creer que resucitó y fue llevado al cielo, con su cuerpo glorificado, como primicia de las criaturas, tiene libertad de hacerlo; pero hay que decir que no existe ni siquiera la sombra de una prueba.

Desde el 1º de noviembre de 1950 la Asunción de la Virgen María "en cuerpo y alma a la gloria celestial" es "un dogma revelado". Los detalles de la definición, así como sus repercusiones ecuménicas, los hallará el lector en el Apéndice al final.

## La Virgen María

### Capítulo 6

#### La Inmaculada

“En Occidente, en el periodo que va del Concilio de Éfeso hasta San Bernardo, la mariología se encuentra en un estado de adolescencia . . . En el siglo XII comienza la verdadera evolución científica de la mariología, sobre todo por obra de San Anselmo y San Bernardo.”<sup>100</sup> Las razones de este progreso son en gran parte de orden general: no solamente la mariología, sino toda la teología católica recibió en este periodo un generoso impulso, cuya conclusión fueron las grandes sistematizaciones teológicas del siglo XIII. Pero si queremos buscar una razón particular del desarrollo de la veneración mariana, aparte de las razones internas del desarrollo dogmático, sobre las cuales nos detendremos en este capítulo, no se puede olvidar el impulso genérico que la piedad mariana recibió de la nueva consideración de la mujer, después del año mil: en particular, de la idealización de la muerte en la poesía de los trovadores provenzales. Denis de Rougemont, en su libro: *L'Amor et l'Occident*, ha sostenido la tesis del origen herético del amor platónico: el amor concebido como culto de una criatura femenina idealizada e intocable, pasión que se inflama en el contraste y en él se consume, y goza de su tormento; pues la pasión muere apenas es satisfecha. El ve en esa tormentosa sublimación del amor un aspecto del dualismo maniqueo que reflorece de cátaros y albigenses, y en la mujer ideal de la poesía, tal vez una tardía reviviscencia del antiguo motivo gnóstico de la virgen celestial, designación secreta de la iglesia cátara de los perfectos. El culto de la Virgen María sería la contraparte ortodoxa: así como los caballeros y los trovadores se consagraban a la dama de sus pensamientos, los buenos católicos se consagrarían a la Virgen María.<sup>101</sup>

<sup>99</sup> Roschini, *Ibid.*, II, 2 p. 227.

<sup>100</sup> Roschini, *Mariología*, I, p. 390.

<sup>101</sup> Denis de Rougemont, *L'amour et l'Occident*, París, Plon, 1939, pp. 85 sgs.

Para los fines de este libro, no es necesario tomar partido en cuanto a la interesante tesis de De Rougemont. Aun sin recurrir a la herejía cátara y a su dualismo, los largos siglos de represión sentimental, conectada con los idealismos ascéticos del cristianismo medieval, deberían bastar para explicar la idealización de la mujer en la cultura europea después del año mil; y si se quiere pensar en serio en una influencia maniquea, bastará observar que a través de Agustín había penetrado en el cuerpo mismo del cristianismo católico una dosis notable de maniqueísmo. La Iglesia no tuvo necesidad, por cierto, de buscar la motivación sentimental de la renovada veneración mariana en la necesidad de combatir la herejía dualista; tenía en su propio seno razones ampliamente suficientes. Como quiera que sea, es evidentemente significativo que precisamente en este periodo se empiece a designar a la Virgen con el nombre de Madonna, *mea Domina*, mi Señora, que es la designación típica de la mujer ideal de la nueva poesía; y que el nuevo dogma que se convierte en el centro de la meditación y de las discusiones - ¡y no pocas violentas! - sea el de la inmaculada concepción de María.

La idealización de María se remonta, se puede decir, a Ambrosio de Milán. Indudablemente, ya antes se pueden encontrar expresiones de encendida admiración por la Virgen María: basta recordar el paralelo entre Eva y María en Justino e Ireneo. Pero al mismo tiempo se tiene presente la exigencia complementaria de declarar la plena humanidad de la madre de Cristo, subrayando en ella algunas fallas. Así Orígenes, que es uno de los primeros cultores de María (viviendo, como se sabe, en la atmósfera gnóstica y mística de Alejandría), le atribuye ciertamente un alto grado de santidad, pero no la perfección. María pertenece al número de los que Jesús ha predicho que se escandalizarían de él: como los apóstoles, ella también fue conturbada por la tragedia de la cruz; y era necesario que pecara así en cierta medida, a fin de que fuera también ella redimida por Cristo, y su muerte fuera así por todos, sin excepción alguna.<sup>102</sup> El mismo motivo de la pecabilidad humana de María se encuentra en Juan Crisóstomo, que comentando el episodio en que los parientes buscan a Jesús (Mateo 12:45), considera “indiscreto” el deseo de la madre de Jesús y sus hermanos, de que interrumpa su discurso para irse con ellos; y piensa que en las bodas de Caná, María tal vez no estuvo extenta de cierto sentimiento de vanidad humana, deseando atraerse el reconocimiento de los invitados, con el milagroso gesto de Jesús, demostrando así su influencia sobre él.<sup>103</sup>

En Ambrosio, la idealización de la Virgen responde a la necesidad de ofrecer a las jóvenes cristianas, que se entregaban al noviciado ascético, un modelo de todas las virtudes.

“Era Virgen - escribe - pero no solamente de cuerpo, sino de espíritu . . . Humilde de corazón, grave en el hablar, prudente de ánimo, parca en palabras, celosa en la lectura; colocaba su esperanza no en las riquezas inciertas, sino en las oraciones de los pobres; consagrada al trabajo, tímida en el hablar, acostumbrada a remitirse al juicio de Dios y no al de los hombres; no hacía mal a nadie, quería el bien de todos, respetaba a las personas

<sup>102</sup> *Homilía 17 in Lucam*, P.G. 13, 1845.

<sup>103</sup> Comentarios del evangelio de Mateo y el de Juan, en los pasajes citados. P. G. 57, 464; 59, 130.

de edad, no envidiaba a sus contemporáneas, evitaba la jactancia. seguía la razón, amaba la virtud . . . No tenía nada de desafiante en la mirada, nada de procacidad en las palabras, nada de desvergüenza en las acciones; ni un gesto débil, ni una actitud descuidada, ni una voz un tanto insolente; de modo tal que el aspecto del cuerpo era el simulacro del alma, la imagen de la virtud . . . “ Y continúa alabando la sobriedad de María en las comidas y la frecuencia de sus ayunos: comía solamente para no morir, y dormía sólo lo estrictamente necesario; y mientras el cuerpo reposaba, el alma velaba. “He aquí la imagen de la virginidad. María fue tal, que su vida es de enseñanza (*disciplina*) para todos”.<sup>104</sup>

Sería ciertamente una irreverencia preguntarle al gran obispo cómo sabía todo esto. María en el Nuevo Testamento, es como un punto geométrico sin dimensiones; pero lo que aquí tenemos es el retrato de una monjita del siglo IV; y no se puede decir que no sea bello y edificante. Por otro lado, sería excesivo atribuir a este esbozo homilético un valor dogmático cualquiera. Ambrosio tiene algunas expresiones más terminantes: “Ven, - escribe refiriéndose a Cristo - sácame, no de Sara, sino de María, a fin de que la Virgen sea incorrupta, pero Virgen por gracia, y libre de toda mancha de pecado.”<sup>105</sup> Pero esta también es una declaración genérica de la pureza y santidad de María.

Sólo con Agustín y la controversia Pelagiana se empieza a formular rigurosamente la doctrina del pecado original, y en consecuencia se plantea el problema de si o en qué medida se ha de considerar a María sujeta a él. Pelagio, discutiendo la tesis de la universalidad del pecado, objetaba a Agustín que se debiera pensar que algunos justos del Antiguo Testamento vivieron sin pecado, al menos seguramente la Virgen María “acerca de la cual es necesario a la piedad confesar que vivió sin pecado”. La respuesta de Agustín es que ninguno de los justos del Antiguo Pacto fue inmune al pecado; y prosigue: “Hago excepción de la Virgen María, sobre la cual, por el honor debido al Señor, no quiero tener ninguna discusión cuando se trata de los pecados, pues que sabemos que aquella que mereció concebir y dar a luz al que fue sin pecado, recibió una gracia mayor (que los otros) para vencer completamente el pecado.”<sup>106</sup> Esta claro que Agustín no habla de pecado original sino de los pecados actuales. La cuestión discutida es si María vivió sin pecado, no si fue concebida sin pecado. La misma alusión a la mayor gracia que obtuvo para “vencer” el pecado parece implicar que hubo en ella una lucha (victoriosa). En otros pasajes Agustín enseña explícitamente que María recibió la vida física “*de peccati propagine*”, de la simiente viciada de Adán, y que por esta razón está sujeta a la ley común de la muerte;<sup>107</sup> y que Cristo nació sin pecado “de la materna carne de pecado”.<sup>108</sup> Teniendo presentes estas afirmaciones, no puede haber duda alguna sobre la

<sup>104</sup> *De virginibus*, lib. II, cap. 2, P. L. 16, 222.

<sup>105</sup> *Enarratio in Ps. 118*, P. L. 15, 1599.

<sup>106</sup> Agustín, *De Natura et gratia*, cap. 36, P. L. 44, 267.

<sup>107</sup> Agustín, *De Genesi ad litteram*, lib. X, cap. 18, 32: “. . . *et quid incoinquinatus ella utero Virginis, cuius caro etiamse de peccati propagine venit, non tamen de peccati propagine concepit?*” María, pues descende de la progeñie viciada de la humanidad, pero no concibió a Jesús de esa progeñie, sino del Espíritu Santo. P. L. 34, 422.

<sup>108</sup> Agustín, *De peccatorum meritis et remissione*, II, 24: “*Solos ille (Cristo) etiam homo factus, manens Deus, peccatum non habuit unquam, nec sumpsit carnem peccati, quamvis*

interpretación de otro pasaje a menudo discutido. Respondiendo al pelagiano Julián de Eclanum, que lo acusaba de atribuir al diablo, por su nacimiento, la propia Virgen María, Agustín replica: “No atribuyo a María al diablo por la condición de su nacimiento, porque esta condición se disuelve por la gracia del renacimiento” (*quia ipsa condito solvitur gratia renascendi*): <sup>109</sup> ella, pues, es salvada de la común sujeción al mal por aquella misma virtud de regeneración que es concedida a los fieles y no por algún privilegio de nacimiento.<sup>110</sup> Por esto los teólogos católicos más prudentes no consideran a Agustín como una fuente explícita de la Inmaculada Concepción, limitándose a afirmar que ésta se puede descubrir en sus premisas, en las que está contenida implícitamente.<sup>111</sup> Y aun esta interpretación, como hemos visto, debe ser tomada con cautela; mientras se puede admitir, con Harnack, que al conceder a María una posición de excepción con respecto al pecado actual, Agustín en realidad favoreció en manera general el desarrollo dogmático que había de conducir, quince siglos más tarde, a la definición de la Inmaculada Concepción.<sup>112</sup>

No es mayor la claridad que se puede obtener de los padres de los siglos siguientes. Es digno de notarse que Nestorio, el mismo que combatió en Éfeso el título de Madre de Dios, admitía que María hubiera estado exenta de la condena inherente al pecado original, y por lo tanto de los dolores de parto. Pero Nestorio tenía simpatía por el pelagianismo, y hay evidentemente una especie de afinidad electiva entre esta teoría, que atenúa la gravedad de la caída original, y la doctrina de la inmaculada concepción, que quiere eximir de ella a la Virgen María: este paralelismo se halla en todos los siglos siguientes.<sup>113</sup>

---

de materna carne peccati. Quod enim carnos inde suscepit, id profecto aut suscipiendum mundavit, aut suscipiendo mundavit. Ideo Virginem matrem, non lege carnis peccati, id est, non concupiscentia carnalis motu concipientem, sed pia fide sanctum germen in se fieri promerentem, quam eligeret creavit de qua creavit de qua crearetur elegit.: El pensamiento es el mismo del pasaje anteriormente citado. Cristo fue concebido sin pecado, si bien la “carne” de su madre no era sin pecado, antes estaba enteramente en la línea de la descendencia inicua de Adán. Pero aquella carne de pecado, la tomó sobre sí o para purificarla, o purificándola en el hecho mismo de asumirla. El fue de hecho concebido no según la ley del pecado, o sea sin concupiscencia, por fe en la promesa divina anunciada por el ángel. P. .L. 44, 174.

<sup>109</sup> Agustín, *Contra Julianum*, IV, 122, P. L. 45, 1418.

<sup>110</sup> La teología católica como veremos luego, ha debido eludir la dificultad distinguiendo la situación de hecho de la derecha ; cf. Roschini, *Mariología*, I, p. 146 sgs.

<sup>111</sup> Conf. La interpretación de Roschini : “*Duobus texibus rite perpensis nobis videtur S. Augustinum immaculatam Conceptionem sufficienter saltem docuisse.*” *Sufficienter*, es decir indirectamente, implícitamente, con bastante probabilidad (*Mariología*, I, p. 147).

<sup>112</sup> A. Harnack, *Historia del dogma*, tr. Ital. Mendrisio, 1914, vol. V, p. 305, nota.

<sup>113</sup> Por eso no se justifica la irónica exclamación : “*Miranda res!*”, con la cual Roschini refiere esta opinión de Nestorio (*Mariología*, II, 1, p. 38). Para los teólogos católicos, aun tan eruditos como él, Nestorio permanece clavado por los siglos de los siglos a su figura convencional de empedernido basfemador de María.

Para hallar expresiones explícitas en el sentido de que María está exenta de la condena de la caída primordial, es necesario descender hasta la época carolingia. Pascasio Radberto afirma que María no sufrió los dolores de parto porque estaba inmune de la culpa, y por lo tanto de la pena de la caída de Adán; y sostiene, en consecuencia, que se la debe declarar “incorrupta e incontaminada y extraña a todo contagio del primer origen”; pero concibe tal inmunidad como el efecto de una santificación en el sentido materno.<sup>114</sup> En cambio, según Anselmo de Canterbury, María no sólo fue concebida, sino que nació en pecado, como todos los hijos de Adán.<sup>115</sup>

En nuestra cuestión, como en todo el desarrollo de la mariología, la piedad popular y la liturgia, precedieron a las definiciones dogmáticas: en 1140 algunos canónigos de Lion instituyeron una fiesta en honor de la inmaculada concepción de María. Todavía hoy podemos darnos cuenta de la impresión de novedad que tal iniciativa debió producir, leyendo la célebre epístola que Bernardo de Clairvaux les escribió en aquella ocasión:

“Entre las iglesias de la Galia, Lion, como todos saben, ha tenido hasta ahora la preeminencia, sea por la dignidad de su sede episcopal, sea por honorables estudios y loable disciplina . . . Por eso me maravilla que algunos de vosotros hayan querido cambiar ese vuestro óptimo aspecto, introduciendo una nueva ceremonia, que los ritos de la Iglesia ignoran, que la razón no aprueba, y la tradición antigua no recomienda. ¿Somos quizás más doctos o más piadosos que los Padres? ¿Queremos definir nosotros temerariamente lo que ellos, en su prudencia, dejaron en duda? Porque se trata de una cuestión tal que, si no fuera un deber no indagarla, la diligencia de los Padres no hubiera podido pasarla por alto. Pero diréis, se debe honrar mucho a la Madre del Señor. Decís bien pero el honor de la reina quiere ser juicioso. La virgen real no tiene necesidad de un falso honor, estando cargada de auténticos títulos de gloria. Honra la integridad de su carne, la santidad de su vida; admira su fecundidad virginal; venera a su Hijo divino. Celebra a aquella que no conoció concupiscencia al concebir, ni dolor al dar a luz. Predica a aquella que es reverenciada por los ángeles, deseada por las gentes, preconocida por los patriarcas y los profetas, electa entre todas, preferida de todos. Magnífica a la que en su seno fue portadora de la gracia, la mediadora de la salvación, la restauradora de las edades; exalta a aquella que está exaltada por encima de los coros angélicos, en los reinos celestiales: todo esto, para mí, canta de ella la Iglesia, y me enseña a cantar. Yo sostengo y transmito con certeza lo que de ella he recibido; pero

<sup>114</sup> Pascasio Radbertus, *De partu Virginis* : “*Nullis quando nata est, subjacuit delictis, neque contraxit, in utero sanctificata, originale peccatum.*” P. L. 96, 211.

<sup>115</sup> Anselmo, *Cur Deus homo.*, lib. II, cap. 16: “*Nam licet ipsa hominis eiusdem conceptio sit munda et absque carnalis delectationis peccato, Virgo tamen ipsa unde assumptus est, est in iniquitatibus concepta et in peccatis concepit eam mater eius, et cum originali peccato nata est, quoniam et ipsa in Adam peccavit, in quo omnes peccaverunt.*” El pensamiento es puesto en labios del interlocutor del diálogo, Bosone, pero Anselmo no refuta su declaración; la cual concuerda con los pensamientos ya citados de Agustín : Jesús fue concebido sin pecado, es decir, sin concupiscencia, si bien la Virgen de la cual fue concebido había sido concebida en iniquidad y nacida en pecado original, en cuanto ella también había pecado en Adán. Erlangen 1834, p. 124.

confieso que tendría muchos escrúpulos para admitir lo que ella no nos ha transmitido. He recibido de la Iglesia que se debe celebrar con gran veneración el día en que, ascendida de este triste siglo, llevó también a los cielos el gozo de una fiesta solemne. Pero también he aprendido en la Iglesia y de la Iglesia, sin duda ninguna a celebrar el día de su nacimiento, sosteniendo firmísimamente con la Iglesia que ella recibió en el seno materno la gracia necesaria para que naciese santa. En realidad, leo también de Jeremías, que fue santificado desde el seno materno, y no pienso otra cosa de Juan el Bautista, que del seno materno sintió al Señor todavía no nacido . . . Lo que resulta haber sido dado a algunos pocos mortales, no se puede presumir que le fuera negado a una tan grande virgen, por medio de la cual toda la raza mortal de los hombres surgió a la vida (*omnie mortalitas emersit ad vitam*). Asimismo, la madre del Señor fue ciertamente santa antes de nacer (*sancta prius quam nata*); y no se engaña la Iglesia cuando estima santo el día mismo de su nacimiento, y lo celebra cada año con exultación. Pienso que descendió sobre ella una abundante bendición de santificación que no sólo santificó su nacimiento, sino que preservó su vida de todo pecado; cosa no concedida a ningún otro nacido de mujer . . . Santo fue, pues su nacimiento, porque así la hizo aquella inmensa santidad al salir del seno materno, ¿Qué otros honores creemos deber agregar a éste? Para que se honre, dicen, también la concepción que precedió a aquel parto honorando . . . ¿Pero qué lógica hay en sostener que por el hecho que precedió al nacimiento, también la concepción fue santa? ¿Fue tal vez el hecho de precederla que la tornó santa? Pero la concepción precedió al nacimiento, para que éste se produjera, no para que fuese santo. ¿Y de dónde habría sacado la santidad que debía transmitir al nacimiento que había de seguir? ¿No es que más bien, por no ser santa la concepción, tuvo que ser santificada para que el nacimiento fuera santo? ¿O quizá tomó prestada la santidad del nacimiento que había de seguirla? Pero la santificación cumplida en ella ya concebida pudo comunicarse al nacimiento que la siguió; pero no podía por cierto retroceder a la concepción que la había precedido. ¿Dónde está, pues, la santidad de la concepción? Se dirá tal vez que la santificación precedió a la concepción, que fue concebida ya santa y que por ello también la concepción fue santa, del mismo modo que se dice que fue santificada en el seno materno, y que por eso fue santo también el nacimiento. Pero no podía ser santa antes de existir, ni existía antes de ser concebida. ¿Quizá entre los abrazos conyugales la santidad se mezclaría a la concepción misma, de manera que fue al mismo tiempo santificada y concebida? Pero la razón no admite esto. ¿Cómo pudo existir santidad sin gracia santificante, o como pudo el Espíritu Santo asociarse con el pecado? ¿O se dirá que de alguna manera no hubo pecado donde ciertamente no faltó la concupiscencia (*libido*)? ¡Salvo que se diga que fue concebida del Espíritu Santo, y no de un hombre! Pero esto, hasta ahora, no se ha oído. Leo, en realidad, que el Espíritu Santo vino a ella, no con ella, cuando el ángel le dijo: “El Espíritu Santo vendrá sobre ti”. Y si se puede decir lo que la Iglesia piensa, más aún lo que ella misma piensa, digo que gloriosa concibió del Espíritu Santo, pero no fue concebida por él; digo que dio a luz virgen, pero no que fue dada a luz por una virgen. Si no, ¿dónde está la prerrogativa de la Madre del Señor, que se cree superior en forma del todo singular por la calidad de la prole y por la integridad de la carne, si se concede el mismo privilegio a su madre? Esto no es honrar a la Virgen, sino disminuir su honor. Si, pues, no pudo ser santificada antes de su concepción, porque no existía, ni en el acto mismo de la concepción, por causa del pecado que en ella existió, resta que creamos que ya concebida existente en el seno materno, recibió la santificación

(*restat ut conceptum in utero iam existens sanctificationem accipisse creatur*), la cual, echado fuera el pecado, tornó santo su nacimiento, pero no su concepción. Por tanto, si le ha sido concedido a unos pocos hijos de los hombres nacer con santidad, no les ha sido concedido ser concebidos tales: a fin de que a uno solo le estuviera reservada la santidad de la concepción, a Aquel que vino a santificar a todos, y viniendo sin pecado debía cumplir la purificación de los pecadores. Solamente el Señor Jesús, pues fue concebido del Espíritu Santo, porque sólo él es santo antes y después de la concepción. A excepción de él. a todos los hijos de Adán se aplica lo que uno de ellos confesó humilde y verazmente a sí mismo: “En maldad he sido formado y en pecado me concibió mi madre”. Siendo así las cosas, digo, o se afirmará que es santa una concepción que no es del Espíritu Santo, por no decir que es del pecado, o se festejará una concepción que no es santa. La gloriosa se pasará de buena gana sin este honor, con el cual parece honrarse el pecado, o revestirla de una falsa santidad. Por lo demás, no le agrada por ninguna razón una novedad realizada arbitrariamente, contra los ritos de la Iglesia, aquella novedad que es madre de la temeridad, hermana de la superstición, hija de la ligereza. ¡Si así se deseaba, se debiera haber consultado primero la autoridad de la Sede Apostólica, y no seguir así, con inconsulta precipitación, la simpleza de unos cuantos incompetentes! Sabía ya antes que existía entre algunos este error, pero fingí ignorarlo, para guardar una devoción que provenía de sencillez de corazón y del amor a la Virgen. Pero habiendo descubierto esta superstición entre los sabios, y en una Iglesia famosa y noble, de la cual especialmente soy hijo, no sé si hubiera podido ignorarla sin grave ofensa de todos vosotros. Esto sea dicho sin perjuicio de un juicio mejor. Remito todos esto en particular a la autoridad y al examen de la Iglesia Romana, como las demás cuestiones similares, siempre pronto a revisar mi juicio.”<sup>116</sup>

Hemos citado casi íntegramente esta célebre epístola, tanto por la autoridad del hombre de quien proviene como por la claridad con que plantea la cuestión en los términos en que habría de quedar toda la Edad Media y la época de la Contrarreforma, hasta la definición solemne de 1854, acerca de la cual cabe preguntar si habría satisfecho la deferente apelación del santo al juicio de la Iglesia.

Bernardo de Clairvaux es considerado con justicia como uno de los mayores promotores de la piedad mariana del siglo XII: es, también en esto, el típico representante de su siglo, al cual no son extraños los motivos secretos de la idealización de la mujer, presente en el hombre nuevo, después del año mil; él une en un solo amor la mística de Jesús y la veneración de su Madre, y el ideal caballeresco de los Templarios, al servicio de la Iglesia de la Santa Virgen. Sus objeciones a la novedad teológica y litúrgica de la Inmaculada Concepción no derivan, por cierto, de tibieza hacia la Virgen María. Se relacionan con dos principios fundamentales de la fe cristiana: el concepto agustiniano del pecado, y la exigencia de que la honra de María no venga a disminuir la posición de absoluta singularidad del Salvador; a lo que se puede agregar, en cierta medida, la impaciencia del hombre de gran cultura y del genio religioso, por las devocioncillas

---

<sup>116</sup> Bernardo de Clairvaux, *Epistula* 174 (172) ad *Canonis Lugdunenses*. Citamos la edición de París, al cuidado de Mabillon, 1839, vol. I, col. 389-393.

supersticiosas que crecen en el terreno tradicional de la piedad cristiana, alterándola en sus motivos más severos y profundos.

Volvemos a hallar los mismos motivos, contra la inmaculada concepción de María, pero más desarrollados y expuestos con todo el rigor de la escolástica, en los cinco breves capítulos que Tomás de Aquino dedica a nuestra cuestión en la *Summa Theologica*.<sup>117</sup> Tomás admite que la Virgen María fuera santificada en el seno materno; no que se trate de una verdad bíblicamente revelada: “Acerca de la santificación de María, es decir, que haya sido santificada *in utero*, nada se ordena en la Escritura canónica, que ni siquiera menciona su nacimiento”; pero fundándose sobre el precedente del Pseudo Agustín (que él sostiene es el verdadero Agustín) acerca de la ascensión de la Virgen, opina que se puede demostrar racionalmente (*rationabiliter argumentaria*), que fue santificada en la matriz, y cita la salutación angelical: Ave gratia plena, y el ejemplo de Jeremías (Jer. 1:5) y de Juan el Bautista (Lucas 1:15). No verdad revelada, pues, sino proposición teológica; aquí hay una diferencia que debe ser tenida en cuenta. Pero Tomás no cree necesario llevar más allá la demostración, ni pasar de la santificación en el seno materno a la inmaculada concepción; y arguye:

“La santificación de la Virgen no se puede entender como ocurrida antes de animación (esto es, antes de que su alma se uniera al cuerpo) por dos razones: primero, porque la santificación de que hablamos no es otra que la purificación del pecado original . . . Pero la culpa no puede ser eliminada sino por la gracia, cuyo sujeto es solamente la criatura racional. Por ello, antes de la infusión del alma racional, la Virgen no estaba santificada. Segundo, porque siendo sólo la criatura racional susceptible de culpa, antes de la infusión del alma racional la prole concebida no es capaz de culpa. Y si la bienaventurada Virgen hubiera sido santificada de alguna manera antes de su animación, nunca habría incurrido en la mancha de la culpa original, y por lo tanto no habría tenido necesidad de la redención y de la salvación que son por medio de Cristo, del cual se dice en Mateo 1:21: “El salvará a su pueblo de sus pecados.” No es pues conveniente (*inconveniens est*) que Cristo no sea el Salvador de todos los hombres, como se dice en 1 Timoteo 4. Resta, pues, que la santificación de la bienaventurada Virgen se haya producido después de su animación.<sup>118</sup> Y precisa: “María contrajo el pecado original, pero fue despojada de él antes de nacer”. No pudo ser santificada antes de su animación, aun en el caso de que se quisiera suponer que sus padres hubieran recibido una santificación particular para este fin, puesto que la santificación personal obtenida por gracia no se transmite a la prole.

¿Cuál es, pues, para Tomás, la situación de la Virgen María con respecto a su santificación prenatal? Consiste simplemente en esto: el germen de la concupiscencia, que es en todos los hijos de Adán la raíz viciada de todos los pecados actuales, no fue en ella suprimido en su esencia (*sublatus secundum essentiam*), sino ligado (*ligatus*), no por virtud de su libre arbitrio, que en el seno materno no existía todavía, sino por la

<sup>117</sup> Santo Tomás, *Summa theol.*, pars III, quaest. 27, art. 1-6. Citamos la adición de Migne, Patrol. Let., *Series secunda tomus IV*, col. 245-257.

<sup>118</sup> *Summa theol.*, loc. cit., art. 2.

abundancia de la gracia y por una disposición especial de la providencia divina, que impidió toda falta de compostura en el movimiento de su sensualidad. Cuando, luego hubo concebido, por obra del Espíritu Santo, a Jesús, la santidad del hijo que llevaba se reflejo (*redundavit*) sobre ella, y el germen le fue totalmente quitado; pero no fue liberada de la muerte, ni de las otras sanciones penales de la culpa original, que debió sufrir como todas las otras criaturas humanas.<sup>119</sup> Se trata, como se ve, de una doctrina muy circunspecta, y se diría graduada.

La misma prudencia se encuentra prácticamente en todos los doctores del siglo XIII. No solamente en los dominicos, pero también en el fundador de la teología franciscana, San Buenaventura. Discutiendo si la bienaventurada Virgen pudo haber sido santificada “antes de la animación”, es decir, antes que su alma uniera al cuerpo, Buenaventura responde negativamente, porque la santificación es cosa del alma, y si se comunica del alma a la carne, no puede lógicamente producirse antes que el alma esté unida al cuerpo. Pasando de aquí al problema de si el alma de la bienaventurada Virgen fue santificada antes o después de haber contraído el pecado original, responde indicando las razones en favor de las dos soluciones. No sería imposible pensar que la gracia fue infundida en ella en el instante mismo en que fue infundida el alma en su carne. Esto, por cierto, estaría de acuerdo con el honor de Cristo y de la Virgen; y no se podría decir que la concesión de tal privilegio a María repugne a la fe cristiana, puesto que sería un efecto de la gracia, que tiene su origen en Cristo, y que en ella habría prevenido la caída que en los demás remedia una vez ocurrida. Pero no obstante estas buenas razones - que serían luego sostenidas por la escuela franciscana, favorable a la Inmaculada Concepción -, Buenaventura prefiere atenerse a la otra opinión, como “más común, más racional y más segura”. Más común, por cuanto casi todos piensan que la Virgen contrajo el pecado original y sufrió la pena del mismo (el dolor y la muerte); más racional, porque, como dice Agustín, el nacimiento precede al renacimiento, como el ser precede al bienestar; más segura, “porque es más conforme a la fe, a la piedad y a la autoridad de los santos, los cuales, cuando hablan de esto, solamente eximen a Cristo de la declaración universal: En Adán todos pecaron. En realidad, no se encuentra uno solo que haya dicho, entre los que hemos oído con nuestros oídos, que la Virgen María haya estado exenta del pecado original. Esta opinión concuerda mayormente con la fe y la piedad porque si se debe tener en gran reverencia a la madre, y se debe tener gran devoción por ella, se las debe tener mucho mayores por el Hijo, del cual le viene todo honor y gloria. Y puesto que a la dignidad excelente de Cristo pertenece el hecho de que él es Redentor y Salvador de todos, y que abrió la puerta a todos, y que murió por todos, no se debe excluir a la bienaventurada Virgen María, no sea que ocurra que, mientras se amplía la excelencia de la madre, se disminuya la gloria del Hijo, y así se provoque en él la madre, que prefiere que se exalte y se honre a su Hijo, y no a sí misma, como se debe honrar al Creador más que a la criatura. Adhiriendo a esta posición por el honor de Cristo, que no perjudica en nada al honor de María, en cuanto el Hijo es incomparablemente superior a la madre, debemos pensar, conforme a la opinión común que la santificación de la Virgen se

---

<sup>119</sup> *Ibid.*, loc. Cit., art. 8.

produjo después que ella contrajo el pecado original.”<sup>120</sup> Por lo demás, Buenaventura sostiene que María fue santificada antes del nacimiento.

Tal es, pues, la opinión prácticamente unánime, de los mayores espíritus del siglo XII y el XIII: San Bernardo, Santo Tomás, San Buenaventura. Se puede creer que María haya sido santificada en el seno materno, aunque no haya pruebas bíblicas ni patrísticas de ello, pero no fue concebida sin pecado.

Los estudiosos modernos, inclusive los protestantes, y baste citar entre ellos a Adolfo Harnack,<sup>121</sup> tienden a aminorar la importancia de estas reservas y a subrayar la debilidad de la posición que ellas quieren expresar. Desde el momento en que Agustín, renunciando con una caballeresca renuencia a hablar del pecado con referencia a María - como se rehusa a hablar de la reina, o de un primer amor - abrió la puerta a la opinión de que María pudiera haber tenido una situación de privilegio en lo que hace al pecado original, quedaron planteadas las premisas del desarrollo dogmático, que fatalmente debía conducir a la definición de la Inmaculada Concepción. No es nada que deba maravillarnos el que se haya llegado a esta definición; si algo debiera asombrarnos, es que hayan sido necesarios tantos siglos para llegar al final de un desarrollo tan lógico. Hay por cierto una buena dosis de ironía en este logicismo a ultranza. Pero si bien lo miramos, si tratamos de comprender en su motivación profunda los escrúpulos por los cuales un San Bernardo o un Santo Tomás de Aquino, aun aceptando la santificación de María en el claustro materno, rechazan la Inmaculada Concepción, si nos preguntamos qué significado tienen esas dos posiciones, aparentemente tan cercanas. no tanto con respecto a las concepciones psicológicas o científicas de la época, y por lo tanto en su aspecto de explicación más o menos racional y lógica de lo que se presume pueda haber ocurrido, sino más bien en su contenido y significado religioso, como símbolos de una posición del alma, de una orientación espiritual, debemos convenir en que se diferencian sobre todo en esto: la santificación de María en el seno materno la asimila a otros casos análogos o supuestamente tales, y respeta íntegramente en su persona la ley universal del pecado y de la redención; la Inmaculada Concepción, en cambio, rompe esta asimilación e introduce en relación con María, un elemento de absoluta novedad. La relación entre estas dos doctrinas es análogo a la relación paralela que hemos observado con respecto al nacimiento de Jesús: la Iglesia siempre ha defendido el nacimiento de Jesús de María virgen, contra el concepto más accesible de un nacimiento, aunque fuera preordenado y santificado por Dios, por la vía corriente de la generación humana, porque precisamente el nacimiento virginal significa la excepción absoluta, lo absolutamente nuevo, que aísla a Cristo, elevándolo por encima de los otros nacidos de mujer, santificados o predestinados desde el seno materno. La intuición de una relación análoga, fue sin duda alguna lo que impidió a los teólogos de la época clásica de la escolástica atribuir a la Virgen María la inmaculada concepción. Ellos advertían una inquietante vecindad entre la inmaculada concepción de María y la concepción milagrosa de Jesús. Sentimos esta preocupación en la epístola de San Bernardo. La idea de que la única vía lógica para

<sup>120</sup> En III *Sent.* Dist. III, pars I, art. 1, qu. 2. *Opera Omnia*, 1887, tomo III, p. 67-68.

<sup>121</sup> Cf. Harnack, *Historia del dogma* cit., vol. VI, p. 390; también Benrath, *Zur Geschichte der Marienverehrung* cit., p. 159.

exceptuar a María de la herencia humana universal sería postular también para ella un nacimiento virginal aflora en la conciencia y es rechazada como un sacrilegio. En el periodo ulterior las argumentaciones lógicas conseguirán acallar esos escrúpulos de la fe y la piedad; pero el hecho de que hayan podido surgir es suficientemente instructivo acerca de las motivaciones profundas de la disputa más acerba que haya lacerado al catolicismo a fines de la Edad Media. Los adversarios de la Inmaculada Concepción rechazan el nuevo dogma por las mismas razones por que, en sentido inverso, la Iglesia de fines del siglo I había aprobado el nacimiento de Jesús, descartando el concepto ebionita de un nacimiento santificado en el seno materno, porque ésta no constituye una novedad absoluta, más bien es la excepción a la regla, el privilegio que no anula la ley universal, sino antes la confirma.

Las analogías bíblicas a que hacían referencia no son, en verdad, muy convincentes. La “palabra de Jehová” a Jeremías: “Antes que te formases en el vientre te conocí, y antes que nacieses te santifiqué, te di por profeta a las naciones” (Jeremías 1:4-5), se refiere a la predestinación del profeta y su consagración a su misión; la idea de una purificación del pecado, o está totalmente ausente, o se puede descubrir mediante un razonamiento de “conveniencia”: Dios ha tenido que santificar de alguna manera a aquel que escogía como instrumento. No se puede tratar de una purificación del pecado original, porque la idea del pecado original está fuera del horizonte del Antiguo Testamento, al menos como doctrina rigurosamente formulada. El anuncio del nacimiento de Juan el Bautista tiene un significado análogo: “Y será lleno del Espíritu Santo aún desde el vientre de su madre” (Lucas 1:15). El Espíritu Santo es el espíritu profético del cual estará animado el precursor. Pero para la historia de nuestro dogma no importa tanto saber lo que significan objetivamente estos pasajes, como la forma en que se lo interpretaba.

También los evangelios apócrifos que son una de las fuentes principales de la idealización de María y de su inmaculada concepción, se mantienen en la línea de las analogías bíblicas: Ana, la madre de María, es estéril como Ana, la madre de Samuel, y como ésta es tornada fecunda por una intervención directa de la Providencia; se asimila el nacimiento de María al de los grandes predestinados del Antiguo Testamento, Samuel, o Isaac, hijo de Sara, esposa de Abraham, concebido en su ancianidad por una especial gracia divina. La teología de los primeros siglos había visto en aquellos padres y profetas una imagen tipológica de Jesús: en la literatura apócrifa se convierten, por el modo de su nacimiento, en los precursores del nacimiento de María. Y María, consagrada a Dios desde el seno materno, había sido educada en las gradas del altar, en el templo de Jerusalén, y se había consagrado al Señor con un voto de virginidad perpetua.<sup>122</sup> Todos estos motivos reaparecen en la celebración medieval de María, santificada desde el seno materno. Y aun en los más circunspectos, como Tomás de Aquino, subsisten rastros de esta asimilación: la santificación de María es solamente gradual, y está sujeta a la pena del pecado, el dolor y la muerte: sigue siendo, en suma, plenamente humana. Los padres más antiguos, como hemos visto, no vacilaban en reconocer en ella alguna forma de debilidad, por lo menos la duda y el escándalo con respecto a la cruz.

---

<sup>122</sup> *Protoevangelio de Santiago*, cap. 5-7

La inmaculada concepción de María rompía todas las analogías y superaba todos los límites implícitos en aquella asimilación. María, concebida sin pecado, en realidad nunca había conocido nuestra condición humana. Criatura de excepción, en el sentido más riguroso del término, se tornaba, en el plano humano, la analogía perfecta de su Hijo, el Redentor. Esta concepción prestigiosa, intuitivamente fácil, se prestaba admirablemente a las exigencias litúrgicas del culto de María, que precisamente en esa época tuvo un incremento sin precedentes, la cual debió mucho al populacho devoto, siempre ávido de milagros y pronto a aceptar toda exaltación de la Virgen, tanto más entusiastamente cuanto más hiperbólica fuese. El nuevo dogma, como todos saben, es patrocinado fervientemente por los franciscanos, que vienen del pueblo y viven con el pueblo, mientras que en la orden rival de los dominicos, herederos de la tradición tomista, surgen continuamente nuevas oposiciones. Y es más significativo que si, en las encendidas disputas suscitadas por esta doctrina, los franciscanos acusan a los dominicos de ser enemigos del honor de María, los dominicos replican acusando a los promotores de la inmaculada concepción de impiedad y herejía: impiedad, precisamente por una excesiva asimilación de María al Cristo divino: y herejía, porque la inmaculada concepción abre una brecha, la primera e irreparable brecha, en el concepto agustiniano del pecado y de la salvación.

De esta doctrina había vivido y temblado toda la Edad Media; a ella se debió su concepto trágico de la vida, su riguroso ascetismo sexual. Pero en los siglos en que resurge la civilización, aquella concepción comienza a hacerse gravosa para las conciencias. Surge una nueva valoración, más humana de las relaciones entre los sexos, sí como un concepto menos sombrío del pecado y de la redención. Si de la primera es testigo la literatura laica, del segundo se hace eco la jocundidad franciscana. Algunos siglos más tarde, la Reforma habría de separar en el concepto del pecado original, el momento sexual del ético, renegar del maniqueísmo larvado que desde Agustín angustiaba los sueños nupciales de la cristiandad, reconfirmando, al propio tiempo, la visión trágica de la vida, que era su profundo y perenne valor humano. El catolicismo ha seguido un camino inverso: ha atenuado naturalmente el concepto del pecado original, renovando en diversas formas un pelagianismo larvado; y ha mantenido, por otro lado, el maniqueísmo sexual, al menos como teoría e ideal monástico de perfección. El dogma de la inmaculada Concepción contenía en germen los dos motivos: era la negación, sobre un punto decisivo, de la doctrina de la universalidad del pecado; y era, al mismo tiempo, la apoteosis de la pureza virginal, elevada a una estatura casi divina. Por lo tanto debía fatalmente triunfar: era demasiado exquisitamente católico para que pudiera prevalecer contra el los escrúpulos agustinianos de Tomás de Aquino, o la conciencia de la inevitable distancia entre el Cristo y su madre, común a todos los grandes del periodo clásico de la escolástica.

No es ciertamente por acaso que la idea de la Inmaculada Concepción fue promovida, en el campo teológico, precisamente por aquella teoría escotista que es la disolución del gran sistema medieval de la fe.

Parece, por lo demás, que se ha exagerado el aporte personal de Duns Scoto a nuestra cuestión. Roschini subraya justamente la importancia que algunos teólogos anteriores tuvieron en el camino hacia el triunfo de la nueva doctrina: Enrique de Gand, Guillermo

Ware, maestro de Duns Scoto, el teólogo parisiense Raimundo Lulio (que es sin embargo contemporáneo de Scoto). El camino que siguió la evolución dogmática es muy instructivo. Partiendo del concepto universalmente admitido de la santificación en el seno materno, la hace retroceder todo lo posible en el tiempo, hasta hacerla coincidir con el momento mismo de la concepción. Mediante este retroceso, se declara que María estuvo sujeta al pecado original solamente un instante, y luego ese instante temporal se resolvió en un puro instante lógico. Si es verdad que lógicamente la concepción debe preceder a la santificación, esta precedencia se anula en la realidad del tiempo, la concepción y la santificación coinciden. María no estuvo jamás sujeta al pecado original: habría debido estarlo, esto es todo. Pero esta afirmación de derecho nunca tuvo una realidad de hecho. En este punto, el concepto de la santificación en el seno materno se ha traducido íntegramente en la noción distinta de la concepción sin tacha. El carácter excepcional del privilegio es atenuado, o al menos disimulado, recurriendo a la gracia de Dios. Cristo, perfectísimo Redentor y Mediador, argumenta Scoto, tiene un modo de redención perfectamente adecuado a cada uno; y seguramente el más perfecto deba estar reservado a su madre. Ahora bien, la prevención del mal es ciertamente más perfecta que su reparación; era, pues, conforme ya sea al Mediador, ya sea a la dignidad de su madre, que María fuese más bien exceptuada preventivamente de la culpa original, que purificada de ella después de haberla contraído. “María ha tenido pues superlativamente necesidad del Cristo redentor: en realidad ella habría contraído el pecado original en virtud de su nacimiento, si no hubiera sido prevenida por medio de la gracia del Mediador; y así como los otros tuvieron necesidad de Cristo, para que por sus méritos les fuera remitido el pecado ya contraído, ella tuvo tanta más necesidad de Cristo, para que por sus méritos les fuera remitido el pecado ya contraído, ella tuvo tanta más necesidad del mediador, el cual previno el pecado, a fin de que no lo contrajera.”<sup>123</sup> En conclusión: “Está en el cielo la bienaventurada Virgen, madre de Dios, que no fue jamás enemiga (de Dios) actualmente, por lo que se refiere al pecado actual, y ni siquiera por lo que se refiere al pecado original; lo habría sido, si no hubiera sido preservada.”<sup>124</sup> Scoto escribía estas palabras en 1300, en Oxford, comentando el *Liber Sententiarum* de Pedro Lombardo; pero ocho años más tarde, en París, retomando el mismo argumento, poco antes de morir, atenuó su declaración introduciendo un “quizá” con respecto al pecado original.<sup>125</sup> De modo que, en último análisis, la posición de Duns Scoto quedó incierta, y la expresión definitiva de su pensamiento al final de su vida es todavía la contenida en la exposición de Oxford ya citada: “Sobre esta cuestión, digo que Dios pudo hacer que María no haya estado nunca en el pecado original, pudo hacer asimismo que estuviera sólo un instante. Y también pudo hacer que permaneciera por cierto tiempo en el pecado, y que fuera purificada en el último instante de ese tiempo . . . Cual de estas tres soluciones, cuya posibilidad he demostrado, haya ocurrido realmente, Dios lo sabe: cuando no repugne a la autoridad de

<sup>123</sup> En el *Comentario al IV libro de las Sentencias de Pedro Lombardo*, 1-2, dist. 3, qu. 1 (ed. Vives, tomo 14, p. 159).

<sup>124</sup> *Ibid.*, d. 18, qu. Única. “*Est ibi beata Virgo, Mater Dei, quae nunquam fuit inimica actualiter ratione peccati actualis, nec ratione originalis; fuiste tamen, nisi fuiste praeservata.*”

<sup>125</sup> “*Nunquam fuit inimica actualiter, ratione peccati actualis et forte nec pro peccato originali, quia fuit praeservata, ut supra dictum est.*” Ver Roschini, *Mariol.*, II, 2, p. 69.

la Iglesia o a la autoridad de la Escritura, paréceme probable que se deba atribuir a María la más excelente.”<sup>126</sup> Por esto los mariólogos modernos, como Roschini, no consideran a Duns Scoto como el autor de la demostración teológica de la Inmaculada Concepción, sino solamente de su posibilidad. Pero otros, antes y sobre todo después de él, expresan con mayor certeza lo que el gran dialéctico consideraba solamente como una opción probable. Y el camino de la elaboración del dogma es siempre el que ya hemos observado, y que volveremos a encontrar en otras definiciones mariológicas: primero afirma la posibilidad de la doctrina presentada (y a este respecto, la demostración es la de Scoto); después se afirma la “congruencia” de la misma, o su “conveniencia”: era justo; era conforme a la dignidad de María, a la piedad filial de Cristo, a la justicia de Dios que así sucediese; finalmente, se pasa a la afirmación de la verdad de hecho de la doctrina propuesta. Dios podría preservar a María del pecado original. Ahora bien, era “conveniente” que lo hiciera. Luego, lo hizo. *Potuir, decuit, fecit*. Así se construyen los dogmas en el catolicismo: así ha sido construida, según lo admiten los mariólogos católicos toda la mariología.<sup>127</sup>

No entra en el plan de este libro seguir la gran controversia de los siglos XIV y XV, que enfrentó a franciscanos y dominicos, y en el cual se puede decir que tomaron parte “cielo y tierra”, porque las concepciones teológicas opuestas recibieron las sanciones sobrenaturales, y sin embargo no concordantes, de las visiones de Santa Brígida, favorable a los franciscanos, y de Santa Catalina de Siena, fiel a los dominicos. El teatro principal de la lucha, en el terreno histórico, fue la Universidad de París, que fue perturbada en 1387 por los ataques contra la doctrina escotista de la Inmaculada, de Juan de Montesono, el cual fue condenado por no menos de trescientos teólogos; mientras en la misma Universidad, los bien conocidos y cultos propugnadores de las tendencias conciliaristas, Pierre d’Ailly y Juan Gerson le son favorables: debilidades de “modernos”, inclinados a la crítica del tomismo. El concilio reformador de Basilea, en 1438, sancionó la Inmaculada Concepción como doctrina “pía y en consonancia con el culto de la Iglesia, con la fe católica, con la recta razón y con la sagrada Escritura”: empero el concilio acababa de ser condenado por el papa Eugenio IV, por sus atrevimientos anticurialistas, y la definición no pudo ser considerada como válida; tuvo, sin embargo, una notable eficacia en las naciones que recibieron los decretos del concilio. En 1476<sup>128</sup> el papa franciscano Sixto IV sancionó la fiesta de la Inmaculada, dotándola de indulgencias especiales, y como su decreto no bastó para hacer cesar la oposición, que se levantó vivísima en la persona del general de los dominicos, Vicente Bandelli, en 1483 prohibió,<sup>129</sup> bajo pena de excomunión, que en las discusiones de dicha doctrina, todavía no definida por la Iglesia, los adversarios se acusaron recíprocamente de herejía o de impiedad. En 1496 la Sorbona obligó bajo juramento a sus profesores a no enseñar contra la Inmaculada Concepción, y 112 doctores prestaron inmediatamente esa especie de juramento antimodernista al revés, ya que precisamente se obligaron a sostener la opinión

<sup>126</sup> Lugar cit, dist. 3, qu. 1.

<sup>127</sup> Cf. Roschini, *Mariol.*, II, 2, pp. 59, 63-64, 69, 87. Estas citas se refieren únicamente a la Inmaculada Concepción.

<sup>128</sup> Constitución, *Cum proexcelsa*, 28 de febrero de 1476. Denz, n. 734.

<sup>129</sup> Const., *Grave nimis*, 4 de setiembre de 1483. Denz. N. 735.

“moderna”. En el Concilio de Trento, franciscanos y jesuitas hicieron una tentativa para obtener la definición de la Inmaculada, pero los legados papales la hicieron fracasar, por temor a que se produjera un cisma. El concilio se limitó a declarar que no entendía comprender a la Virgen María en su definición del pecado original, y que confirmaba las disposiciones de Sixto IV.<sup>130</sup> En los siglos XVI y XVII, por influencia de la Reforma y, en Francia, del Jansenismo, la intensidad de las discusiones experimentó un avivamiento, y llegaron a tanto que Pablo V debió prohibir toda discusión pública de tan debatido asunto, y Gregorio XV extendió la prohibición a las discusiones privadas. Pero entre tanto el culto de María no cesaba de extenderse, y en 1661, Alejandro VII definió el objeto de la fiesta declarando pía y antigua creencia que “el alma de María, en el primer instante de su creación e infusión en el cuerpo, por gracia y privilegio especiales de Dios, en consideración de los méritos de Cristo, fue . . . preservada inmune de la mancha del pecado original;”<sup>131</sup> y Clemente XI, en 1708, extendía la festividad de la Inmaculada Concepción a toda la Iglesia. Benedicto XIV, siendo todavía cardenal Lambertini, buscó una vía media entre las opiniones encontradas, distinguiendo entre la concepción activa y la pasiva de María, y reservando para la segunda la inmunidad del pecado original. La distinción es importante, porque sobre esa línea terminó por llegarse a un acuerdo entre los teólogos. Los teólogos católicos distinguen una concepción “activa”, que es el comienzo de la vida en el feto (el ser concebido); y en éste distinguen un momento inicial, el principio de su vida física, y un momento final, en el cual es infundida el alma racional en el organismo fetal suficientemente desarrollado (quien dice en el tercer mes, quien antes); este es el momento de la “animación”. Ahora bien, como hemos visto, uno de los aspectos de la discusión era precisamente si María había sido santificada antes o después, en el instante mismo de la animación. Lambertini se pronunciaba en favor de esta última solución que, como hemos visto, había sido sancionada anticipadamente por Alejandro VII.<sup>132</sup>

Pero habría de tocarle proclamar el dogma de la Inmaculada, al papa romántico, Pío IX, que desde su juventud tenía motivos particulares de reconocimiento hacia la Virgen María, habiendo sido sanado por ella de una enfermedad que lo hacía inepto para el sacerdocio, y que en la crisis revolucionaria de 1848 le había atribuido su salvación física. De su refugio en Gaeta, lanzó el 2 de febrero de 1849 una encíclica interrogando a los obispos acerca de la oportunidad de la definición dogmática de la Inmaculada. Cerca de dos tercios de los consultados se manifestaron favorables; el otro tercio no faltaron serias admoniciones contra la declaración como verdad dogmática y revelada de lo que era solamente una piadosa creencia de la Iglesia. Pero la inclinación personal del pontífice, a la que se agregaban las presiones de los jesuitas y el peso de la mayoría de las respuestas, prevaleció sobre las últimas resistencias. El 8 de diciembre de 1854, en San Pedro, Pío IX, ocupando solemnemente el trono, con la triple tiara sobre la cabeza, al ruego del decano del colegio cardenalicio, que le rogaba definir la doctrina de la Inmaculada, respondió solemnemente pronunciando y definiendo que “la doctrina según la cual la bienaventurada Virgen María, en el primer instante de su concepción, por

<sup>130</sup> Sesión V, de peccato orig., n. 6, Denz, n. 792.

<sup>131</sup> Bula, *Sollicitudo omnium*, 8 de diciembre de 1661. Denz, n. 1100.

<sup>132</sup> Ver la vívida exposición de Steitz en *Real. Encycl.*, 2º ed. 1881, art: *María*.

singular gracia y privilegio de Dios omnipotente, en consideración a los méritos de Cristo, Salvador del género humano, fue preservada inmune de toda mancha de la culpa original, es revelada por Dios y por lo tanto debe ser creída firme y constantemente por todos los fieles.<sup>133</sup>

“La promulgación del dogma duró ocho minutos; y el Santo Padre, sumamente conmovido por el grande acto que cumplía, habló con voz debilitada y palabras entrecortadas de tanto en tanto por las lágrimas y los sollozos, lágrimas y sollozos que se comunicaba admirablemente también a los piadosos circunstantes. No se ha de omitir el hecho de que, en el momento en que Su Santidad estaba a punto de definir el dogma, un rayo de sol, proveniente del ventanal existente sobre el altar de María Santísima de la Colonna, cuya cortina, corrida para proteger del mismo sol, en ese instante fue levantada por el viento que soplaba, vino a investir con su luz la persona del Santo Padre y el trono pontificio: lo cual produjo verdaderamente en más de uno no poca maravilla por el momento en que había sucedido, y no fue extraordinaria y sobrenatural, como alguien pensó por exceso de credulidad, pero digna de consideración por las circunstancias.”<sup>134</sup>

Pero más importantes que estos detalles coreográficos son algunas observaciones acerca de la sustancia de la definición. La declaración solemne no precisa en qué momento se ha de pensar que ocurrió la preservación de María del pecado original; pero del contexto de la bula se debe entender que “el primer instante de su concepción” designa el momento de la “animación” de la Virgen, y en tal sentido entienden el dogma los mariólogos. Se trata, pues, de la solución media que hemos visto delinearse, y que excluye la idea de que María pudiera haber sido santificada antes de tener alma. La concepción sin mácula se entiende en sentido pasivo, como preservación del pecado, y en sentido activo, como santificación en el seno materno.<sup>135</sup> Estas precisiones son necesarias para entender exactamente el dogma católico; y pedimos disculpa a nuestros lectores por estos detalles ginecológicos. Pero la Iglesia ha olvidado desde hace mucho el principio de que a veces es temerario querer saber aquello que se puede ignorar sin peligro. Toda la mariología, y particularmente los temas de la virginidad perpetua u de la inmaculada concepción, está impregnada de una indiscreta curiosidad, particularmente desconcertante en quien hace profesión de virginidad física, y debiera considerar la virginidad de los pensamientos como la suprema perfección cristiana.

---

<sup>133</sup> Bula *Inefabilis Deus* : “*Ad honorem Sancta et Individuae Trinitatis, ad decus et ornamentum Virinis Deiparae, ad exaltationem fidei catholicae et christianae religionis augmentum, auctoritate Domini Nostri, Iesu Christi, beatorum Apostolorum Petri et Pauli, ac Nostra, declaramus prononciamus et definimus, doctrinam, quae tener beatissimam Virgenem Mariam in primo instanti suae conceptionis fuisse singulari omnipotentis Dei gratia et privilegio, intuitu meritorum Christi Iesu Salvatoris humani generis, ab omni originalis culpae labe preservatum immunem, esse a Deo revelatam, atque idcirco ab ómnibus fidelibus firmiter constanterque credendam.*” Denz, n. 1641.

<sup>134</sup> V. Sardi, *La solemne defizione del dogma dell’ Immacolata Concezione di Maria Santísima*, Roma, 1905. Citado en Roschini, *Mariol.*, II, 2. p. 76, n. 2.

<sup>135</sup> Para la definición de los términos véase Roschini, *Mariol.*, II, 2. pp. 19sgs.

La interpretación moderna de la Inmaculada Concepción recoge, como hemos visto, el concepto de una santificación en el claustro materno, sostenido por los escolásticos del siglo XIII. Con esto, algunos mariólogos piensan que si reviviera San Tomás de Aquino, probablemente adheriría a la definición de Pío IX; pero esto significa, si no nos equivocamos, haber perdido el sentido del severo agustinianismo tomista, al cual pertenece esencialmente la afirmación de que María fue realmente, aunque fuera por un brevísimo periodo de su vida prenatal, mujer de la estirpe de Adán, cargada con la maldita herencia común de la cual podía ser liberada mediante la redención por su divino Hijo. El modo “perfectísimo” de redención escogido para ella por la teología escotista, es en realidad un paso a pensamientos de orden enteramente diferente: es a saber, la postulación en María de la inocencia de Eva antes de la caída, o sea, como hemos visto, la negación del dogma agustiniano en un punto único, pero decisivo.

En la definición papal se dice que la doctrina de la Inmaculada es “verdad revelada”. Afirmación grave y arriesgada, en vista del silencio total de los escritos sagrados y de la tradición más antigua. No se puede decir que las explicaciones de los mariólogos sobre este argumento sean muy claras y persuasivas. Una verdad, arguye Roschini, puede estar contenida en las Sagradas Escrituras explícita o implícitamente. Además, una verdad contenida implícitamente en las Sagradas Escrituras puede estarlo objetivamente (ontológicamente), o puede estarlos lógicamente, subjetivamente, en cuanto tal verdad sea creída y profesada por la Iglesia. Ahora bien, “no siempre se exige que estos dos órdenes (el objetivo, ontológico, y el subjetivo, lógico) vayan de la mano; y si esto es cierto en cuanto a las verdades reveladas explícitamente, tanto más puede serlo de las reveladas implícitamente. De hecho, puede suceder que la profesión o la fe explícita no sea manifestada, o también que no haya estado realmente desde el comienzo, sea que se dude de la inclusión de alguna verdad en el depósito de la revelación, sea que, por cualquier razón, no se tenga aún conciencia de ella. La cuestión de si esta fe implícita se tuvo o no desde el principio, en lo que respecta a la Inmaculada concepción, es una cuestión histórica y debe resolverse con argumentos históricos”.<sup>136</sup> En suma, se ha de considerar como implícitamente contenido en la Escritura todo aquello que, en un momento dado de la evolución dogmática, llegue a ser fe de la Iglesia, aunque no esté contenido explícitamente en ella, ni como objeto de la fe consciente de la Iglesia primitiva: pues por el hecho de convertirse en objeto de fe de la Iglesia se ha de presumir que está contenido en ella “ontológicamente”, es decir, objetivamente, ¡con una objetividad que nadie hasta el momento había advertido! Correspondería, pues, afirmar que el criterio de revelación no es aquello que está contenido efectivamente en la Escritura, sino aquello que la Iglesia decreta que debe estar contenido, porque es conforme a lo que ella cree. Este claro que, con este círculo vicioso, cualquier innovación podrá ser definida como verdad revelada.<sup>137</sup>

<sup>136</sup> Roschini, *op. cit.*, II, 2, p. 22.

<sup>137</sup> Hay, efectivamente, en las Escrituras, verdades que son redescubiertas y valoradas con asaz retardo; por ej., la justificación por la fe, cuyo valor fue puesto en evidencia por la Reforma. Pero se trata de verdades efectivamente presentes y discernibles con los métodos usuales de investigación histórica y teológica. No se ve, realmente, con qué

La definición del dogma de la Inmaculada Concepción es un acontecimiento preñado de vastísimas consecuencias. Fue la primera definición dogmática pronunciada por el papa como tal, desde la cátedra de San Pedro. Todavía no había sido definido el dogma de la infalibilidad papal pero lo fue pocos años después en el Concilio Vaticano de 1870. La definición de la Inmaculada fue en cierto modo el ensayo general de la nueva prerrogativa papal, y una suerte de sondeo de la opinión católica mundial, para ver cómo reaccionara al ejercicio, exceptuando una severa minoría de altos espíritus descontentos, fue tal que permitió sin más lanzar el decreto que pondría término a toda la evolución de la autoridad papal en la Iglesia. La objeción del cardenal Lépiciér, de que el papa consultó al cuerpo episcopal antes de pronunciar el dogma,<sup>138</sup> no anula la circunstancia de lo que lo pronunció en su propio nombre, y no en el del episcopado; por lo demás, se puede suponer que en cualquier futura definición dogmática, el papa jamás procederá sino después de la más amplia consulta a la Iglesia; como aconteció recientemente en la definición del dogma de la Asunción; pero esto no cambia en nada la realidad de que, desde 1854 de hecho, y desde 1870 de derecho, el papa es el órgano normal y suficiente, aun por sí solo, de las definiciones dogmáticas de la Iglesia.<sup>139</sup>

No se puede exagerar la importancia de la definición del dogma de la Inmaculada Concepción, para la doctrina mariológica que aquí nos interesa. Ella dio un impulso tal al desarrollo de la mariología, que se puede parangonar, por su importancia dogmática, sólo con la definición de la *Theotókos*, en el Concilio de Efeso en el 431. De hecho, los mariólogos modernos consideran estas dos definiciones como el fundamento teológico de toda la doctrina mariana; y si, como veremos en los capítulos siguientes, hacen remontar a la maternidad divina, en modo particular, la misión de María como madre misericordiosa mediadora y “corredentora”, en la inmaculada concepción ven el principio de todas sus perfecciones personales. Busquemos su exposición sucinta en el catecismo mariano de Roschini.<sup>140</sup>

Las perfecciones de María consisten ante todo en la inmunidad del “impulso” de la concupiscencia, y de la inmunidad de todo pecado actual; doctrina esta última que fue definida por el Concilio de Trento,<sup>141</sup> y provocó una réplica sarcástica de Calvino.<sup>142</sup>

---

método de investigación se puede surgir de la Escritura una verdad que no se advierte ni remotamente.

<sup>138</sup> Citado en Roschini, *Mariol.*, II, p. 23.

<sup>139</sup> . . . “*eiusmundi Romani Pontificis definitiones ex sesees, non autem ex consensu Ecclesiae, irreformabiles esse.*” Conc. Vatic. Ses. IV, Constit. De Eccl. Christi, Denz, n. 1839.

<sup>140</sup> Roschini, *Chi é María?* cit., pp. 52-63. Ver la demostración en *Mariol.*, II, 2.

<sup>141</sup> Canon 23 de la VI sesión, Denz, n. 833.

<sup>142</sup> Johannis Calvini, *Acta Synodi Tridentinae cum Antidoto*, Ginerbra 1547. Se refiere a nuestra cuestión en un breve párrafo, comentando el citado canon. Este, después de haber declarado que nadie, entre los justificados puede evitar por toda la vida todo pecado venial, agrega la reserva ; “sino por un privilegio especial de Dios, como piensa la Iglesia acerca de la bienaventurada Virgen” (*quemadmodum de Beata Virgine tenet Ecclesia*).

Luego, la plenitud de gracia, para cuyo fin María recibió desde su nacimiento un grado de gracia superior al que haya recibido cualquier otro santo, más aún, superior al de todos los ángeles. “La gracia inicial de María . . . comparada con la de todos los santos es como un sol con respecto al rayo, como un océano respecto a una gota.”<sup>143</sup> Y esa gracia inicial creció de continuo, mediante el ejercicio de las buenas obras y de algunos sacramentos, como el bautismo y la eucaristía. María tuvo así todas las virtudes “convenientes a su condición”, a saber las virtudes morales: prudencia, justicia, fortaleza y templanza; en el sentido de que las virtudes que pueden ser adquiridas naturalmente mediante el ejercicio de la razón y de la voluntad, le fueron infundidas por la gracia desde el primer instante de su vida.<sup>144</sup> Tuvo además todos los dones del Espíritu Santo: sabiduría, intelecto, consejo, fortaleza, ciencia, piedad, temor de Dios; tuvo todos los frutos del Espíritu: caridad, gozo, paz, paciencia, benignidad, bondad, longanimidad, mansedumbre, fe, modestia, continencia, castidad. Tuvo las ocho bienaventuranzas: pobreza de espíritu, mansedumbre, hambre y sed de justicia, misericordia, ternura de corazón, ánimo pacífico, persecución por la justicia. Tuvo todos los carismas: palabra de sabiduría, palabra de ciencia, don de fe, don de curaciones, don de milagros, don de profecía, discernimiento de espíritus, don de lenguas y don de interpretación: los tuvo “virtualmente” y tuvo en acción aquellos que eran convenientes a su condición y a su misión. Tuvo ciencia adquirida, en grado ciertamente excelente; tuvo una excelente “ciencia infusa”, la ciencia propia de los ángeles; tuvo “probablemente” si no permanentemente, la “ciencia beata”, es decir, la visión directa de Dios, que es propia de Dios mismo.

Tales privilegios del alma van acompañados por los del cuerpo. María fue noble, siendo de estirpe real; su complexión fue perfectísima, porque “disfrutó siempre de un perenne equilibrio de todos los elementos corporales”. Fue por lo tanto inmune a toda enfermedad; fue bellísima, “de una belleza encantadora, especialmente porque en ella se reflejaba todo el esplendor celestial de su alma”.<sup>145</sup> Quien quiera tener la demostración apodíctica, lea las páginas que Roschini dedica a la belleza de María en su gran Mariología latina<sup>146</sup>. Aunque, a decir verdad, no habría necesidad: basta la demostración que nos han dado nuestros pintores del Renacimiento. Pero allí se encontrará el tema ordenadamente, *scholatico more*: primero la definición de la belleza, objetiva y subjetiva, y de sus tres elementos, según Santo Tomás: *integritas, debita proportio, splendor*; luego hallará la tesis: *Virgo singularia corporis pulchritudine excelluit*. “La virgen sobresalió

---

Calvino observa que la Iglesia incluye también a Agustín, el cual si en un lugar, por motivo de consideración (*amoliendae individiae causa*) que citamos en el texto), en otros lugares casi abiertamente la pone en el número de los pecadores (*eam in peccatorum ordine aggregat*); y también forman parte de la Iglesia Crisóstomo y Ambrosio, los cuales sospechan que la Virgen fue tentada por la ambición (*qui ambitione tentatem fuisse suspicantur*); y agrega que recuerda estas cosas solamente para hacer entender a sus lectores que no hay ninguna ficción tan vana que no sea considerada como artículo de fe (*nullum esse tam negatorium figmentatus theologici omnes*,) Ginebra 1597, p. 358.

<sup>143</sup> Roschini, *Chi é María*, p. 55.

<sup>144</sup> Roschini, *Mariología*, II, 2, 162.

<sup>145</sup> Roschini, *Chi é María?*, p. 59.

<sup>146</sup> Roschini, *Mariología*, II, 2, pp. 202 sgs.

por la singular belleza de su cuerpo”. Luego la demostración: I) por la autoridad de las Escritura, de la liturgia, de los Padres y escritos; II) por la razón, en forma silogística: “A la belleza pertenecen las tres notas que hemos recordado: la integridad del cuerpo, la proporción de los miembros y la claridad y venustidad del color. Ahora bien, estas tres cosas se hallaron en modo excelentísimo en la Virgen María, Luego . . .” Luego, la Virgen fue bella. La seriedad de los mariólogos es verdaderamente insuperable.

Finalmente, con la inmaculada concepción se relacionan, como con su fundamento, la virginidad perpetua y la asunción de la Bienaventurada Virgen. El círculo de las perfecciones de María se cierra: el dogma, definido hace poco más de un siglo, es el pedestal sobre el cual reposan todas las creaciones mariológicas anteriores.

## **La Virgen María**

### Capítulo 7

#### **La Madre Misericordiosa**

San Alfonso de Liguorio, en el prefacio del primer tomo de su *Glorias de María*, estima necesario “poner en una luz más clara algunas proposiciones que en estas pueden hallarse y parecer avanzadas o quizá oscuras.” La primera de estas afirmaciones es que “Dios quiere que todas las gracias nos lleguen por mano de María”,<sup>147</sup> la cual, como advierte el autor en la introducción del libro, es precisamente su tema; porque “dejando a los otros autores la descripción de los otros méritos de María, he tomado sobre mí el hablar de su gran piedad y de su potente intercesión.”<sup>148</sup> Con estas palabras define lo que se puede decir es el tema peculiar de la mariología de la Contrarreforma. Mientras, como hemos visto, el siglo IV dedica su atención sobre todo a la virginidad de María, los siglos V-VII a su maternidad divina, la época carolingia a su asunción y los siglos XII-XIV a su inmaculada concepción, la época que se extiende del Concilio de Trento a la Revolución Francesa se preocupa sobre todo de definir, reaccionando contra la Reforma, contra el Jansenismo, y contra el Iluminismo naciente, la mediación universal y la maternidad misericordiosa de María. El hecho de que Alfonso de Liguorio sienta la necesidad de defender como “avanzada y quizá oscura” la idea de la mediación necesaria de María, basta para demostrar que, no obstante todos los progresos mariológicos de los siglos anteriores, en el siglo XVIII ésta era todavía, al menos en la forma absoluta que le da el santo napolitano en su obra, una idea relativamente nueva y discutible.

En un sentido lato, este aspecto de la mariología es por cierto uno de los más antiguos, ya que se remonta al famoso paralelo entre Eva y María, establecido por Justino Mártir e

---

<sup>147</sup> San Alfonso María de Liguorio, *Le Glorie di Maria*, Istit. Miss. Pia Soc. di S. Paolo, Roma, 1947, vol. I, p. 8.

<sup>148</sup> *Ibid.*, p. 14.

Ireneo; si bien, como observa sabiamente el P. Pondet, S. J., “no se debe forzar los términos” de este paralelo.<sup>149</sup>

“El hecho de que el Señor”, escribe Ireneo,<sup>150</sup> apareció manifiestamente en las propias cosas y las sostuvo por medio de aquella creación, que está sujeta a él mismo, y cumplió una recapitulación de la desobediencia acaecida en relación con un árbol, por medio de la obediencia manifestada sobre otro árbol, la cruz, eliminando las consecuencias del engaño infelizmente sufrido por la virgen Eva - que estaba ya destinada a un hombre - fue anunciada felizmente por medio de la verdad pronunciada por el ángel a la Virgen María, la cual estaba también desposada con un hombre. Pues que así como la primera fue expulsada por la palabra de un ángel, cuando se alejó de Dios habiendo transgredido su palabra, también la segunda recibió de una comunicación angélica la gozosa nueva que llevaría a Dios en su seno, siendo obediente a su palabra. Y si la primera desobedeció a Dios, la otra fue persuadida a ser obediente, a fin de que la Virgen María pudiese llegar a ser la abogada (*advocate*) de la virgen Eva. Y así como la estirpe humana cayó en los vínculos de la muerte por medio de una virgen, fue asimismo recuperada por una virgen; habiendo sido contrabalanceada la desobediencia virginal por la obediencia virginal. Porque por la misma vía el pecado del primer hombre creado es enmendado por la corrección hecha por el Primogénito, y la astucia de la serpiente es vencida por la inocencia de la paloma, y han sido desatadas las ligaduras por medio de las cuales habíamos sido ligados a la muerte.” En otro pasaje, Ireneo declara que “como por su desobediencia la virgen Eva fue causa de muerte para sí y para el género humano, así la Virgen obediente se torna en una causa de salvación (*causa facta est salutis*) para sí y para el género humano.”<sup>151</sup>

El texto como se ve, es totalmente genérico, y es uno de los tantos paralelos que los doctores de la Iglesia antigua se complacían en trazar entre el Antiguo y el Nuevo Testamento. Así como el apóstol Pablo había hecho un paralelo entre la obediencia de Cristo y la desobediencia de Adán (Romanos 5:12 sgs.), Ireneo contrapone la obediencia de María a la desobediencia de Eva. Pero como Eva no tiene una función independiente en el relato de la caída inicial, tampoco la tiene María en el paralelo de Ireneo. Su función es la de un testigo de la realidad de la encarnación, como en los escritos evangélicos; es evidente la punta antidocética: María, acogiendo con fe el anuncio angelical de que habrá de “llevar” a Jesús, demuestra que El ha venido realmente al dominio que le pertenecía por derecho, para recapitular en sí, anulando sus consecuencias, el pecado de Adán.<sup>152</sup> Su participación en el gran acontecimiento es enteramente ocasional y pasiva. Se encierra toda ella en el hecho de haber “llevado” a Cristo. El término *advocata* plantea un

---

<sup>149</sup> R. P. Rondet, *Mater Misericordiae*. Relación contenida en el volumen de las Actas de *V Congreso Marial Nacional*, realizado en Grenoble-La Salette, publicado con el título *Marie Corédemptrice*, Lyon, ed. Du Sud-Est, 1948 (pp. 149sgs.). Hemos de referirnos a otros valiosos estudios contenidos en este volumen.

<sup>150</sup> Ireneo, *Adversus Haereses*, V, 19, 1. P. G. 7, 1175.

<sup>151</sup> Ireneo, *Ibid*, III, 22, P. G. 7, 959.

<sup>152</sup> La intención exclusivamente antidocética del paralelo de Ireneo es reconocida por el P. Dillenschneider, en *Marie Corédemptrice*, p. 75.

problema. Como se sabe, el *Adversus Haereses* ha llegado a nosotros sólo en traducción latina. ¿Cuál habrá sido, pues, el término empleado por Ireneo? ¿*Synérgoros*, abogado en sentido propio? ¿*Paraklétes*, ayudante o consolador, como se define el Espíritu Santo en el evangelio de Juan? Sea como fuere, el pensamiento de Ireneo está circunscrito a la pareja histórica: Eva y María. María rehabilita a Eva, o defiende su causa, o consuela a Eva: en un evangelio apócrifo hemos visto que Eva acude a la gruta de Belén para asistir a su redención. No hay ninguna indicación de que Ireneo alegorizando ulteriormente el paralelo, vea en Eva el símbolo de la humanidad natural ni en María la madre universal de los pecadores, o la imagen de la Iglesia. Su célebre paralelo hace la impresión de una ingeniosa construcción literaria, más que de una ponderada e intencional doctrina teológica.

Y esto es tanto más notable cuanto que a fines del siglo II comienza a delinearse la idea de una solidaridad de la intercesión y de un valor particular de la intercesión de los mártires. El mismo Ireneo, durante la persecución de la Iglesia de Lión, había llevado a Roma una carta en la cual los confesores, validos de la autoridad de su fiel testimonio cristiano, intercedían en favor de los espirituales y mal vistos montanistas, con los cuales el obispo de Roma era demasiado severo; y durante la gran crisis de la persecución de Decio (en el 250), los confesores encarcelados se tomaron a menudo la facultad de rehabilitar a los pobres *lapsos*, los renegados por debilidad, creando dificultades a la disciplina regular y a la jerarquía normal de la Iglesia. En virtud de la unidad espiritual entre la Iglesia militante y la triunfante, entró casi inadvertidamente en el patrimonio del pensamiento común, la idea de que los mártires podrían ayudar a los vivos con sus oraciones. En la liturgia de la misa, los santos mártires son asociados con los vivos, en la oración hecha en común con la Iglesia universal (*comprecatio*). Pero en esa solidaridad de la intercesión, los mártires preceden decididamente en el tiempo a la Virgen María. Más tarde, también la Virgen es asociada a ellos, y en el primer puesto, el puesto de honor, como la *Theotokos*, la Madre de Dios. Y de la oración en comunión con la Virgen y los santos a la invocación dirigida a la Virgen y los santos, no hay más que un paso, y corto. En realidad, no fue tan corto como se podría pensar. Los mariólogos recalcan mucho una antigua invocación de la Virgen: *Sub tuum presidium*, cuyo texto griego ha sido hallado en un papiro que parece remontarse al siglo III. El hecho de que contiene el término *Theotokos* induciría a hacerlo considerar posterior, pero no es un argumento decisivo, porque como hemos visto puede que ya Orígenes usara el término *Theotokos*; más bien se tendría una confirmación de la posibilidad de tal atribución. El texto está mutilado, y puede reconstruirse así:

<<Bajo la tutela de tu misericordia nos refugiamos, oh Madre de Dios; no desoigas nuestras oraciones en nuestras dificultades; más líbranos del peligro; tú sola pura (o venerada) tú sola bendita>>. <sup>153</sup>

---

<sup>153</sup> Publicado por C. H. Roberts en *Catalogue of the Greek and Latin Papyri*, John Rylands Library, Manchester, tom. III, 1938, n. 470. Ver la discusión en Cecchelli, *Mater Christi*, I, pp. 305sgs. Roberts, fundándose en la presencia del término *Theotokos*, no cree poder hacerlo remontar más allá del siglo IV.

Esta oración entró pronto en la liturgia bizantina y en la ambrosiana; pero en Occidente se generalizó solamente en la época carolingia:<sup>154</sup> *Sub tuum praesidium confugimus, sancta Dei genitrix.>>*

A partir del siglo IV se empieza a encontrar el título de Mediadora en algunos escritos orientales, como Efrem de Siria, Epifanio, Andrea de Creta, Juan Damasceno. En Occidente hay que descender hasta la época carolingia, para encontrarla en Pablo Diácono o hasta el movimiento de Cluny (Pier Damiano) en el siglo XI. La causa de este retardo se ha de buscar, seguramente, en el hecho de que, en la época bizantina María es considerada predominantemente como la *Theotokos*, la Reina del cielo, la *Basilissa* entronizada, la *Panhagia* (toda santa), que domina majestuosamente con el Cristo *Pantokrator* en los mosaicos de los ábsides, tremenda en su gloria casi divina. Solamente con el surgir de la nueva civilidad, con la ayuda del nuevo concepto de la femineidad que la acompaña, la figura de María se humaniza y se hace símbolo de maternidad misericordiosa, con Anselmo de Canterbury, y sobre todo con San Bernardo, que debe ser considerado como el verdadero creador de la devoción mariana moderna.

El paralelo de Eva y María recibe en San Bernardo una amplia y lírica modulación:

<<Un hombre y una mujer – exclama al comienzo de un sermón para el domingo siguiente a la fiesta de la Asunción de María – nos han hecho un gran daño: pero gracias a Dios, por medio de un hombre y de una mujer todo se ha restaurado . . . El artífice prudentísimo y clementísimo no destruyó lo que estaba dañado, sino que lo hizo de nuevo, en todo sentido más útil: del viejo Adán formó el nuevo, y transfundió a Eva en María. Ciertamente podía bastar con Cristo: aún ahora, él es plenamente suficiente; pero no era bueno para nosotros que el hombre estuviera solo. Era más conveniente (*magis congrum*) que en nuestra reparación estuvieran presentes el uno y el otro sexo, porque ninguno de los dos estuvo ausente de nuestra corrupción. Ciertamente fiel y potentísimo mediador entre Dios y los hombres es el hombre Cristo Jesús, pero los hombres reverencian en él la divina majestad. En él la humanidad parece absorbida en la deidad, no que haya mudado la sustancia, sino porque son deificados los efectos. No se celebra solamente su misericordia, también se celebra su justicia: porque si bien aprendió la misericordia por las cosas que sufrió, a fin de que llegara a ser misericordioso, conserva no obstante su poder judicial. En efecto, nuestro Dios es un fuego consumidor. ¿Cómo no habría de temer el pecador perecer en presencia de Dios, como la cera se licua al fuego?>>

<<¡He aquí cómo no estará ociosa la mujer bendita entre las mujeres! ¡Se hallará un puesto para ella en esta reconciliación! Tenemos necesidad de un mediador para este mediador, y nadie nos será más útil que María. Cruel mediadora fue Eva, por medio de la cual la serpiente antigua infundió también en el hombre su veneno letal; pero fiel es María, que proporcionó a hombres y mujeres el antídoto salutífero. Aquella fue para nosotros ministra de seducción; ésta de propiciación; aquella sugirió la prevaricación, ésta introdujo la redención. ¿Por qué habría de temer la humana fragilidad aproximarse a María? No hay en ella nada de austero, nada de terrible: ella es toda suave, ofrece a todos

---

<sup>154</sup> R. P. Rondet, en *Marie Corédemptrice*, p. 153.

leche y lana. Examina atentamente toda la serie de relatos evangélicos; y si encuentras en María algo semejante a una gritona, algo de dureza, alguna señal aunque sea tenue de indignación, tenla por sospechosa y teme acercarte a ella. Pero si, como es verdad, encontrases llenas de piedad y de gracia, llenas de mansedumbre y misericordia todas las cosas que a ella se refieren, da gracias a Aquel que en su benignísima compasión te procuró una mediadora tal, en la cual nada puede ser sospechado, Porque ella se hizo todo a todos, y se ha hecho deudora de una copiosísima caridad a los sabios y a los ignorantes. A todos ha abierto el seno de la misericordia, a fin de que de su plenitud reciban todos: el prisionero, la liberación (*redemptionem*); el enfermo, la salud; el afligido, consolación; el pecador, perdón; el justo, gracia; el ángel, gozo; toda la Trinidad, gloria; y la persona del Hijo, la sustancia de la carne humana; ¡de tal modo que nadie está privado de su calor!>><sup>155</sup>

He aquí, pues, indicado el tema de la doble mediación de Cristo y de María. Este está desarrollado con toda claridad deseable en la predicación de Navidad llamada <<del acueducto>>, por que en ella María es parangonada con un canal, por medio del cual fluyen hacia los hombres las aguas divinas:

<<Temías acercarte al Padre, y aterrado al solo sonido de su voz ibas a esconderte [como Adán] entre las matas: El te dio como mediador a Jesús. ¿Qué no obtendrá tal Hijo de tal Padre? Será escuchado por su reverencia: el Padre, en realidad, ama al Hijo. ¿Temes quizá acercarte también a él? El es tu hermano y tu carne, y ha sido probado en todo, menos en el pecado, a fin de que fuera misericordioso. María te ha dado este hermano. Pero tal vez temes también en él la majestad divina, pues que si bien se hizo hombre siguió siendo Dios. ¿Quieres tener un abogado también delante de él? Recurre a María. En María hay humanidad pura, no sólo pura de toda contaminación, sino pura por ser de naturaleza única. Y lo digo con certeza: también ella será escuchada por su reverencia. El Hijo escuchará a la Madre y el Padre escuchará al Hijo. Hijitos míos, ésta es la escala de los pecadores, esta es mi máxima confianza, esta es toda mi razón para esperar. ¿Por qué, qué? ¿Puede acaso el Hijo rechazar o recibir rechazo? ¿Puede no escuchar o no ser escuchado? Ni lo uno ni lo otro, evidentemente. <<Has hallado gracia, dijo el ángel delante de Dios.>> ¡Felizmente! Siempre hallará gracia, y nosotros lo único que necesitamos es gracia. La Virgen prudente no pide sabiduría como Salomón, ni riquezas, ni honores, ni potencia, sino gracia. ¡La gracia por la cual únicamente somos salvos!>><sup>156</sup>

Después de esto, no nos extraña para nada la invocación a María que cierra la segunda predicación de *De Adventu Domini*:

<<Por ti tenemos acceso al Hijo, oh portadora en tu seno de la gracia genitora de la vida, madre de la salvación: por ti nos recibe aquel que por ti nos fue dado. Tu integridad excusa delante de él la culpa de nuestra corrupción, y la humildad acepta a Dios, impetrate el perdón de nuestra vanidad. Tu abundante caridad cubra la multitud de nuestros pecados, y tu gloriosa fecundidad nos haga fecundos en méritos. Señora nuestra,

<sup>155</sup> Exordio de la predicación de la *Dominica infra Assumptionis B. V. Mariae*. S. Bernardi, Opera omnia (ed. Mabillon, París, 1839). Vol, 2, col. 2155-2156.

<sup>156</sup> *In nativitate B. V. Mariae sermo De Acquaeductu*, vol. Cit., col. 2170.

mediadora nuestra, abogada nuestra, reconcílianos con tu Hijo, recomiéndanos a tu Hijo, represéntanos ante tu Hijo. Oh bendita, por la gracia que hallaste, por tu preeminencia que mereciste, por la misericordia que diste a luz, haz que Aquel que por medio de ti se dignó hacerse partícipe de nuestra enfermedad y de nuestra miseria, por tu intercesión nos haga partícipes de su gloria y bienaventuranza, Jesucristo, tu Hijo, Señor nuestro, que es sobre todas las cosas Dios bendito por los siglos. Amén.>><sup>157</sup>

Le haríamos un flaco servicio a San Bernardo si quisiéramos dar a estas devotas paradojas una importancia mayor de la que realmente tienen en el conjunto de sus pensamientos. Es evidente que el motivo de la mediación de María tiene en vista sobre todo a aquellos tímidos y débiles en la fe, cuya humildad engendra reflejos paralizantes en su relación con la divinidad. La cura de almas monástica debe preocuparse siempre de los complejos de inferioridad religiosos, de la *pusillanimitas* que la propia vida monástica alimenta copiosamente. A los que tiemblan delante de la majestad de Dios, a aquellos para quienes el mismo Jesucristo les parece demasiado tremendo, Bernardo les recomienda recurrir a la protección de María: María es toda humana, solamente humana (“Pura humanitas in Maria”); ¿no habrá una ligera ironía en el pensamiento del gran místico, al jugar con el doble sentido del adverbio “puramente humana? ¿o habrá un tanto de condescendencia al hablar de la “leche” que María ofrece a las criaturas de la fe? Cuando habla a los adultos, San Bernardo no les ofrece la leche espiritual mariana, ofrece la vianda sólida de la mística de Cristo : aquella mística de la cual dan una muestra inimitable los ochenta y seis sermones del Cantar de los Cantares. La mística de Cristo no es alimento para los pusilánimes.

“La conformidad con Cristo enlaza al alma con el Verbo, al cual es similar en naturaleza y se demuestra similar por voluntad, amándolo como es amada. Si pues ama perfectamente, hay nupcias. ¿Hay algo más jocundo que esta conformidad? ¿Hay algo más deseable que la caridad por la cual, no contenta con un magisterio humano, accedes fielmente por ti misma, oh alma, al Verbo, adhieres constantemente al Verbo, interrogas familiarmente al Verbo y lo consultas en todo cuanto puede el intelecto, cuando osa el deseo? Este es verdaderamente un contrato de espiritual, santo connubio. Digo poco, contrato : es un abrazo. Abrazo en el cual el querer lo mismo y el no quiere lo mismo hace de dos un solo espíritu. No se debe temer que la diferencia de las personas haga cojear algo la unión de las voluntades, porque el amor no conoce el temor (*reverentiam*). En realidad, el amor toma el nombre de amar, no de honrar. Honra pues quien tiene temor sacro (*qui horret*), estupor, temor, admiración: todas estas cosas faltan casi del todo en el que ama. El amor, en su abundancia, traduce en sí, subyuga a todos los otros sentimientos. Ama a aquel que ama, y no conoce a otro . . . “<sup>158</sup>

¡Este es el verdadero San Bernardo : elevado por encima de los pensamientos elementales de la mediadora necesaria ante el Mediador!

<sup>157</sup> *Sermo II de Adventu Domini* (col. 1648).

<sup>158</sup> *Sermo 83 in Cantica* (vol. Cit., col. 3178).

En los cuales tal vez no advirtió el gran místico que transfería el pensamiento de la mediación religiosa a una esfera en la cual no solamente resultaba disminuido sino directamente desprovisto de su profundo significado. La idea de Cristo mediador, como aparece en los escritos de pensamiento más denso del Nuevo Testamento, los de Pablo y Juan, se relaciona con el grave problema de cómo es posible que lo divino como tal entre en contacto con lo humano. ¿Dónde hallar un punto de encuentro entre lo infinito y lo finito, lo trascendente y lo creado, la eternidad y el tiempo? El problema tenía profundos reflejos filosófico-teológicos, que aparecen ya claramente en la doctrina filoniana del Verbo. La solución de este problema es el Hombre-Dios. El primer gran teólogo cristiano, Ireneo, planteó con perfecta claridad el problema en sus términos definitivos : para que Cristo pueda ser el mediador de la vida eterna y divina para los hombres, debe ser “*vere homo et vere Deus*”, verdaderamente hombre y verdaderamente Dios. ¿Pero esta síntesis de la fe no disolvía nuevamente tal vez, en las piadosas observaciones de San Bernardo, que transferían a Cristo, por así decirlo, enteramente al plan divino, y agregaban la capacidad mediadora de María en su “pura humanidad”? Aquella que es “puramente humana” ¿podrá jamás ser mediadora de lo divino a la humanidad?

En realidad, el concepto mismo de la mediación había experimentado una transformación fatal, transfiriéndose del plano metafísico-religiosos, sobre el cual lo había elaborado el cristianismo griego, al ético-jurídico, y casi se diría político, propio del cristianismo latino. La relación con lo divino está representada aquí según la analogía de las relaciones jerárquicas propias de la sociedad feudal : Dios es la majestad suprema, a la cual no se puede llegar sino por la vía jerárquica. Por medio del Hijo, que tiene las llaves del corazón, y está situado por su encarnación, cerca de los pecadores, se puede tener la seguridad de tener acceso al trono de gracia ; y si Cristo está aún demasiado cerca de la majestad del trono, ahí está María, que tiene el poder natural de la madre sobre el hijo, y está, por su pura humanidad, más cerca de nosotros. ¿Y si no bastara tampoco con la madre? Están los santos. San Alfonso de Ligorio, llevando a su culminación el sistema de la intercesión jerárquica de la corte celestial, declara expresamente que todas las intercesiones de los santos deben pasar por María.<sup>159</sup> Se completa, pues, la serie : los santos interceden ante María, la cual ruega a su Hijo, al cual el Padre no puede negarle nada.

Aún se fue más lejos. Un libro de piedad, anónimo, que tuvo gran boga a fines de la Edad Media, el *Speculum humanae salvationis*, afirma que Cristo ha dividido su reino con su madre, reservándose la justicia y confiándole a ella la misericordia :

*Regnum suum in duas partes divisit : una partem retinuit, alteram Mariae commisit.*<sup>160</sup>

Sin embargo, María no se abstiene de intervenir también en la otra parte del reino, la de la justicia. Ella “refrena al Hijo”.

<sup>159</sup> *Le Glorie di María*, I, p. 145.

<sup>160</sup> Citado por el R. P. Rondet, *Marie Corédemptrice*, p. 159, que considera “*cette idée par trop simpliste*”.

“Reflexiona san Buenaventura”, escribe el de Liguori, “que el profeta Isaías se lamentaba en su tiempo y decía : Señor, estáis justamente indignado con nosotros y no hay nadie que pueda por nosotros aplacaros. Sí, porque entonces no había nacido la Virgen María, y antes de ella, dice el santo, no había quien osara refrenar a Dios. Pero si ahora Dios está airado con algún pecador, María se dispone a protegerlo, ella refrena al Hijo, que no lo castiga y lo salva. De modo, sigue diciendo Buenaventura, que no puede hallarse nadie más digno que María, que llegue a poner las manos sobre la espada de la divina justicia, a fin de que no descienda a castigar al pecador.”<sup>161</sup> ¡A este punto se había reducido la estima del Maestro “manso y humilde de corazón” (Mateo 11:29), que podía ser representado en la actitud del verdugo con la segur en alto, y he aquí que la dulce María posa su mano gentil sobre el acero, para que no descienda sobre la cabeza de los culpables!

Tenemos aquí uno de los elementos más importantes para entender el surgimiento y la difusión del culto de María en el medioevo : la transformación de la figura de Cristo ocurrida en la teología y en la piedad. En las grandes controversias cristológicas de los siglos IV-VII, la definición de la plena divinidad consustancial de Cristo, había obliterado un tanto la figura humana de Jesús de los sinópticos. El Cristo, que todavía nos mira desde los ábsides bizantinos, con sus grandes ojos estáticos llenos de *tremendum* de la divinidad, el *Pantokrator* entronizado, podía sí producir el estremecimiento de lo sagrado, pero por cierto no atraía la confiada consagración de los fieles. El sistema teológico occidental, centrado completamente sobre la idea del pecado original u de la necesidad de un rescate difícil había hecho de Cristo el símbolo y el garante de todo el sistema ético-disciplinario de la Iglesia latina ; ese sistema rígidamente jurídico, en el cual nada se da, todo se adquiere y se recompensa y la salvación es sí obra de la gracia, pero en cuanto ésta recompensa los méritos de *congruo* que la misma gracia ayuda a hacer surgir en la voluntad del hombre ; es decir, un acto de justicia retributiva, rigurosamente calculado sobre el mérito. Y este planteamiento jurídico, característico del espíritu romano, fue todavía reforzado por el código de honor de la sociedad feudal ; Anselmo de Canterbury, en su *Cur Deus homo* nos ha dado la transcripción teológica del drama del pecado y la salvación, interpretado en términos del honor feudal ; la ofensa infinita, que debe ser pagada con un sacrificio infinito. Aquel que ofrece el sacrificio de valor infinito es efectivamente muy alto, muy grande, y está muy lejos del pequeño modesto sufrimiento humano, para atraer la confianza de los hombres. La nueva piedad del siglo XII había tratado, es cierto, de presentar una visión más humana de Cristo ; pero no todos tenían la potencia del genio religiosos de un san Bernardo o el candor de un San Francisco de Asís. Para la masa de los creyentes, para los niños espirituales, que eran legión, y no soportaban la vianda sólida, sino solamente la leche de la infancia, la vía de escape, el necesario desahogo de tanta concentración de lo sagrado y lo justo divinos, fue la Virgen María. Ella era realmente, frente a la grave elaboración teológica del pecado y la salvación, relativamente virgen ; había quedado fuera del duro esquema jurídico-ascético de la soteriología católica. Ella podía ser el símbolo de una misericordia pura más allá de todo concepto de mérito o de justicia ; podía ser aquel símbolo de una pura gracia, que Cristo había dejado de ser. Podía serlo, en modo particular, por su natural

---

<sup>161</sup> Liguori, *Le Glorie di María*, I, p. 100.

feminidad, exaltada por la idealización de la mujer en el nuevo siglo. Podía serlo por el vínculo de parentesco que parecía asignarle, a ella, inferior por naturaleza, un dulce poder persuasivo sobre el terrible juez eterno, su Hijo. No se advertía que, una vez más transfiriendo a María el atributo de la bondad misericordiosa propia de Cristo, se llegaba a hacer vana la gran paradoja cristiana de la salvación. Cristo misericordioso es Dios misericordioso : Dios que se inclina desde lo alto, sobre la culpa y el dolor humanos, hasta el punto de asimilárselos, de tomar su carga y llevarla en sacrificio vicario. Pero María no era divina. Ella era, por definición, “puramente humana”. La misericordia de María era simplemente la piedad de la humanidad hacia sí misma. Y ésta podía ser, por cierto, conmovedora y consoladora, pero no tenía nada de paradójica, nada revelador ; se sabe que la humanidad tiene compasión de sí misma, se sabe que el eterno femenino es el símbolo de esa compasión humana. La gran síntesis salvadora de Dios que es Padre misericordioso, de Cristo que es Dios-Salvador, se esfuma una vez más : todo la divinidad quedaba de un lado, y era sinónimo de majestad tremenda y de severa justicia ; la misericordia quedaba del otro lado : una misericordia toda humana. El sistema de la salvación se quedaba reducido a una serie de relaciones jerárquicas, destinadas a atenuar, a neutralizar esa justicia vindictiva ; y tan bien funcionaba el sistema que verdaderamente “*mestier non era partorir Maria*” (no era menester que María diese a luz) : delegada en la pura humanidad de la Virgen la función de simbolizar una gracia más allá de los méritos, ¿qué necesidad había de que en un organismo tan perfecto de influencias y condescendencias, Dios se encarnara y sufriera la cruz? ¿No habría sido suficiente encomendar al corazón de una nueva Eva el patrocinio de los pobres pecadores ante el trono de la justicia?

Evidentemente, en lo que antecede hemos cargado las tintas, calcando duramente las líneas de lo que, en cambio, era muy complejo. Pero en sustancia, no se podría negar que esa fue la motivación de la piedad mariana. Cuando, algunos siglos más tarde, Lutero, en su gozo por haber hallado el Cristo misericordioso, pintaba con oscuros colores el Cristo juez que había sido el íncubo de su infancia, fue muy fácil atracarlo de haber deformado a sabiendas la realidad ; pero in inmenso impulso que a partir del siglo XII tomó la piedad mariana es la mejor confirmación de la sustancial exactitud de su valorización. Lutero reconquistó el evangelio de la pura misericordia de Dios en Cristo, de la gracia inmerecida y más allá del mérito. Con esto, sin polémicas, sin ataques, disipó e hizo imposible en la nueva fe evangélica, la doctrina de la mediación misericordiosa de María : imposible por ser superflua.

Pero no fueron los reformadores los que hicieron la crítica del sistema mariano medieval : fue la obra de Erasmo de Róterdam, humanista y católico.<sup>162</sup> Lutero, educado en la piedad bernardina, escribió en su comentario del *Magnificat* algunas páginas, sobre la humildad y la fe de María, que se cuentan entre las más delicadas que se conocen. Calvino, en su comentario a los evangelios titulado : *L'harmonie évangélique*, al decir de Roschini “*magnifice de B. Virgine loquitur*”, habla magníficamente de la Virgen María.<sup>163</sup> Pero la reforma, sin odio hacia la dulcísima madre de Cristo, permaneció

<sup>162</sup> Roschini, *Mariología* I, p. 391.

<sup>163</sup> Roschini, *Ibid*, I. P. 307.

serena, incommoviblemente firme sobre el principio apostólico : “Hay un solo Dios y un solo mediador entre Dios y los hombres, Jesucristo hombre, el cual se dio a sí mismo en rescate por todos” (1º Timoteo 2:5-6).

La disputa más violenta en torno de la función mediadora de María, que se produjera en el periodo de la Contrarreforma, no se debió a los protestantes, sino a los jansenistas. Fue provocada por el libro de un jurista católico en Colonia, Adam Widenfeldt, publicado en 1673 con el título de : *Monita salutaria B. Virginis Mariae ad cultores suos indiscretos*, que en su traducción francesa : *Advertisements salutaires* tuvo enorme difusión en Francia, y llegó a ocasionar una reforma de la liturgia galiciana. El autor ponía en labios de María declaraciones como las siguientes : “No me pongáis en paralelo con Dios o con Cristo . . . Yo soy vuestra consierva . . . Las alabanzas que se me dirigen como a mí misma, son vanas . . . Cuidad de que vuestra *dulía* no degeneren en *latría*, contraviniendo el mandamiento : A Dios solo adorarás . . . Los que me llaman mediadora y abogada, no lo digan en el mismo sentido en que mi Hijo es propiamente mediador y abogado. El es el Mediador de un nuevo pacto. El ha aplacado a Dios con sus méritos propios . . . Nadie me atribuya esto : ¿acaso he sido crucificada por vosotros? No me llaméis, pues salvadora y corredentora . . . nO me honréis como si Dios no bastara. Si amáis a Dios no tenéis necesidad de nada . . . ¡Bienaventurado aquel que, como el apóstol, no quiere saber otra cosa que Cristo y Cristo crucificado!”<sup>164</sup>

En la estela trazada por la *Monita salutaria* surgió un movimiento de reacción contra la devoción mariana, en el cual merecen señalarse nombre eminentes por su ciencia y su piedad, como Ludovico Antonio Muratori. Pero en el siglo XVIII, la piedad mariana tuvo un vivo renacimiento, por obra sobre todo de Grignon de Monfort, en Francia, y en Italia, del napolitano Alfonso María de Ligorio (1696-1787).

*Las glorias de María Santísima* de Alfonso de Ligorio, publicadas en 1750, pueden considerarse con todo derecho como el texto clásico de la mariología moderna, no solamente porque en ellas hay una colección copiosa,<sup>165</sup> y por lo demás confusa y desprovista del más elemental sentido crítico, de todo lo que había llegado a conocimiento del autor que se hubiera dicho sobre la Virgen María, por teólogos grandes y pequeños, monjes, predicadores, con predilección por los relatos edificantes, acogidos sin discriminación alguna y con pía complacencia ; sino por la misma tonalidad y superstición de devoción y puerilidad, que acompaña desde sus comienzos al culto de María, esencialmente popular, pero que aparecía menos en sus mejores representantes,

<sup>164</sup> Citas de Roschini, *Mariología*, I, pp. 394-395

<sup>165</sup> En cuestión de abundancia enciclopédica, el de Ligorio es superado largamente por Hipólito Marracci (1604-1675), que pasó toda la vida recogiendo citas y ejemplos en honor a María, y tuvo aún la desventura de ser excomulgado por ello, habiendo sido publicado, sin que él lo supiera, por algunos amigos suyos, un libro suyo en defensa de la inmaculada Concepción, en la época en que estaba prohibido por las disposiciones papales discutir ese punto. Ver la bibliografía en Roschini, *Mariología*, I. Pp. 290-291, y pasa el episodio recordando, *Osservatore Romano*, 15 de diciembre de 1949 : “*Al margini di un dogma*”.

como San Bernardo, y que en cambio parece acentuarse a medida que se acerca a nosotros.

Alfonso de Ligorio exalta hiperbólicamente el poder de intercesión de la Virgen María :

“María, en el cielo, si bien no puede ya mandar al Hijo, sus ruegos serán siempre ruego de madre, y por lo tanto potentísimos para obtener cuanto solicite. Tiene María, dice Buenaventura, este privilegio cerca de su Hijo de ser potentísima para impetrar lo que quiere. ¿Y por qué? Precisamente porque . . . son ruegos de madre. Y por tal razón, dice San Pedro Damiano, que la Virgen puede todo lo que quiere, tanto en el cielo como en la tierra, pudiendo conducir aun a los desesperados a la esperanza de salvarse . . . Jesús quiere honrar a esta querida Madre suya, que tanto lo honró en vida, acordándole inmediatamente todo aquello que pide y desea. Lo que bellamente confirma San Germán, diciendo a la Virgen : Vos sois Madre de Dios, omnipotente para salvar a los pecadores, y no tenéis necesidad de otra recomendación ante Dios porque sois la madre de la verdadera vida. San Bernardino de Siena no tiene repugnancia en decir que todos, hasta Dios, obedecen al mandato de María ; queriendo decir, en realidad, que Dios escucha sus ruegos como si fueran mandatos. De donde San Anselmo, hablando con María, le dice así : El Señor, oh Virgen Santa, os ha elevado a tal nivel, que con su favor podéis obtener todas las gracias posibles para vuestros devotos, porque vuestra protección es omnipotente, oh María, como dice Cosme el Jerosolimitano. Si omnipotente es María, afirma Ricardo de San Lorenzo, ya que por todas las leyes la reina debe disfrutar de los mismos privilegios del rey. Siendo, pues, una misma la potestad del hijo y de la madre del Omnipotente. De tal modo que, dice San Antonio, Dios ha puesto toda la Iglesia no sólo bajo el patrocinio, sino también bajo el dominio de María.”<sup>166</sup>

Y María pone ésa su omnipotencia al servicio de los pecadores, con ilimitada solicitud maternal. Ningún pecador es tan grande que le descorazone. Así como una madre no desdeña curar a su hijo cubierto de costras, así nuestra Madre no puede abandonarnos, cuando a ella recurrimos aunque sea grande el hedor de nuestros pecados, de los cuales ha de sanarnos” (*Le Glorie de María*, ed. cit. P. 110). Se le llama Reina de Misericordia, porque en palabras de San Bernardo, “ella abre el abismo de la misericordia de Dios a quien quiere y como quiere, y no hay pecador, por enorme que lo sea, que se pierda si María lo protege” (p. 24). Ella “tiene corazón tan benigno y piadoso, que no puede sufrir el despedir descontento a cualquiera que le ruega” (p. 25). Ella declara, en las revelaciones de Santa Brígida : “No hay pecador que viva y que sea tan maldito que esté privado de mi misericordia . . . Nadie está tan alejado de Dios que, si me invoca en su ayuda, no retorne a Dios y disfrute de su misericordia”. Todos me llaman madre de la misericordia y verdaderamente la misericordia de Dios hacia los hombres me ha hecho tan misericordiosa hacia ellos. Por eso será miserable, y miserable para siempre en la otra vida el que en esta tierra pudiendo recurrir a mí, que soy tan piadosa con todos y tanto deseo ayudar a los pecadores, mísero no recurre, y se condena” (p. 26). Alfonso de Ligorio acumula ejemplo sobre ejemplo, ya más ya menos edificantes, ya más ya menos admirables e increíbles para demostrar la realidad y eficacia de las intercesiones de María, en las situaciones más desesperadas ; todas las leyendas antiguas y modernas del

---

<sup>166</sup> Ligorio, *Le Glorie di Maria*, I. P. 151-152.

repertorio mariano pasan por sus páginas, desde aquella del monje Teófilo, que había renunciado por escrito “a Jesús y a María su Madre”, por influencia del diablo, y que después arrepintiéndose, consiguió que María lo obtuviera la gracia de Dios (p. 149), hasta la del cuervo que habiendo aprendido a decir : Ave María, cuando lo atrapó un milano repitió la invocación, y se salvó, porque el milano cayó muerto al instante (p. 72). La eficacia de la intercesión de María se experimenta también naturalmente, después de la muerte :

“Refiere el P. Eusebio de Nieremberg que en la ciudad de Aragona había una doncella llamada Alejandra, la cual fue muerta por una cuestión de celos, siéndole cortada la cabeza, que fue arrojada en un pozo. Pocos días después pasó por el lugar Santo Domingo, e inspirado por el Señor se asomó al pozo y dijo : - Alejandra, sal fuera. Y he aquí la cabeza de la occisa sale y se pone sobre el brocal del pozo, y le ruega a Santo Domingo que la confiese. El santo la confiesa y después de la comunión a la vista de una enorme multitud maravillada. Luego Santo Domingo la obliga a decir por qué había recibido aquella gracia. Alejandra dice que cuando le cortaron la cabeza estaba en pecado mortal, pero que Mará Santísima por la devoción del Rosario recitado por ella, la había conservado en vida. Dos días permaneció viva la cabeza sobre el pozo, a la vista de todos y después el alma se fue al purgatorio. Mas de allí a quince días se presentó a Santo Domingo el alma de Alejandra, bella y resplandeciente como una estrella, y le dijo que uno de los principales sufragios que tienen las almas del purgatorio en aquellas penas, es el Rosario que se reza por ellas, y que las mismas, tan pronto como llegan al paraíso, ruegan por aquellos que les aplicaron esa potente oración. Y dicho esto, Santo Domingo vio el alma afortunada subía jubilosa al reino de los bienaventurados” (p. 206).

Por eso se debe poner en María una confianza ilimitada. Hallar a María es hallar la gracia (p. 60). Ella es la esperanza de los malhechores, la esperanza de los desesperados, el único refugio de los pecadores, el puerto seguro de los naufragos ; en fin, la protectora de los condenados (p. 62, 103). Ella es la seguridad del perdón, la prenda dada por Dios de su promesa de perdonarles. Es el arca de Noé, en el cual se salvan los pecadores (p. 65), el cayado del Buen Pastor (Salmo 23) que los conduce en las angustias de la muerte (p. 77), el “propiciatorio” de oro purísimo, donde el Señor habla a los hombres y concede el perdón, la gracia y los dones (p. 88) ; la ciudad de refugio, la ciudad de Dios, el tabernáculo, el hospital de las almas enfermas (pp. 96, 97), el olivo (p. 219) que derrama el aceite balsámico de la gracia, la vid que da frutos de suave fragancia, el cedro del Líbano, el arca del pacto, por medio de la cual los israelitas obtenían la victoria sobre sus enemigos, y que los diablos temen (pp. 119-120) ; la estrella matutina que preanuncia la gracia (p. 98), la estrella del mar, en las tormentas de la vida (p. 99) ; la luna que está entre la tierra y el sol y refleja la luz de éste (pp. 95, 174), aun el propio sol que calienta a todos con sus rayos (p. 185) ; la recadera del cielo, “que continuamente anda en recados de misericordia, impetrando gracia para todos, justos y pecadores” (p. 182), la tesorera de todas las gracias, “de donde resulta que nuestra salvación está en sus manos” (p. 225) ; es aquel “trono de gracia al que el Apóstol nos exhorta a acudir con confianza Hebreos 4:16!) a fin de obtener la divina misericordia” (p. 226), la torre de fortaleza, en la cual el pecador puede resistir los asaltos del infierno (p. 234).

La intercesión de María es necesaria para nuestra salvación “porque Dios quiere que todas las gracias que él dispensa pasen por María (p. 128), tanto que se puede decir de ella lo que Cristo dijo de sí mismo : que nadie podía hallarlo a él si primero su eterno Padre no lo hubiera acercado con su divina gracia. Así, según Ricardo, Jesús dice de su Madre : “Nadie viene a mí si primero mi madre no lo atrae con sus ruegos” (p. 140) ; y “si María es por nosotros, ¿quién será contra nosotros?” (p. 78). Un suspiro de la bienaventurada Virgen es más potente que los sufragios de todos los santos juntos (p. 158). Si María no ruega por nosotros, ninguno de los santos osa rogar ; pero si ella ruega, todo el paraíso ruega con ella (p. 146). Ni siquiera los méritos de la sangre de Cristo se aplican a los pecadores, si María no los recomienda a Dios (p. 106). Por esto la devoción a María es la señal de nuestra predestinación, la prueba de que estamos anotados en el libro de la vida, la certeza de la salvación (p. 214), nuestra esperanza de la perseverancia final (p. 67). Ella es, la escala para ascender al cielo, una escala aún mejor que la de Cristo :

“Se narra en las crónicas franciscanas de Fray León que vio una vez una escala roja encima de la cual estaba Jesucristo, y otra blanca sobre la cual estaba su Madre. Vio que algunos iban a subir por la escala roja, subían algunos peldaños y luego caían ; volvían a subir y volvían a caer. Entonces fueron exhortados a ir por la escala blanca, y poir ella los vio subir felizmente, mientras la bienaventurada Virgen les extendía la mano y así llegaban seguros al paraíso” (p. 210).

Y para terminar, citemos una historieta más, que es interesante no sólo por su carácter panorámico, por decirlo así, que comprende varios aspectos del poder de la Virgen, desde el milagro físico hasta la salvación del alma, sino porque expresa también la atmósfera sentimentalmente turbida e inquietante en que se envuelve el culto de María :

“Había un caballero devotísimo de la gran Madre de Dios, el cual se había construido en su palacio un oratorio, donde solía entretenerse a menudo orando, delante de una bella imagen de María, no sólo de día, sino también de noche, interrumpiendo el reposo para ir a honrar a su amada Señora. Ahora bien, su esposa, dama por lo demás de mucha piedad, observando que el marido salía del lecho cuando la casa estaba sumida en el mayor silencio, y saliendo de la estancia no retornaba sino al cabo de mucho tiempo, se dio miserablemente a los celos y sospechaba algo malo. Hasta que un día, para librarse de esa espina, se adelantó a interrogar a su marido. El caballero le repuso sonriendo : Sabed que amo a una Señora, la más amable del mundo. A ella le he dado todo mi corazón ; y antes moriría que dejar de amarla. Y si vos la conocierais, vos mismo me dirías que la amase más de lo que la amo. Entendía hablar así tiernamente de la Santísima Virgen ; pero la mujer, viendo entonces aumentar sus sospechas, para aseverarse mejor de la verdad, de nuevo le preguntó para encontrarse con aquella señora salía de su habitación. Y el caballero, que ignoraba la gran agitación de su esposa, le respondió que sí. La dama, pues, falsamente segura de lo que no era, ¿qué hizo entonces? Una noche, cuando el marido según solía salió de la cámara, se dio muerte. El caballero, cumplidas sus devociones, al retornar a su estancia para volver al lecho, lo encuentra todo mojado. Llama a la esposa y no responde. La sacude, y no se mueve. Finalmente enciende una luz y ve el lecho lleno de sangre y la esposa muerta con la garganta abierta. Entonces se da

cuenta de que la esposa se ha dado muerte por celos. ¿Qué hace? Cierra con llave la habitación y retornando a la capilla se postra delante de la Santísima Virgen y deshecho en lágrimas comienza a decir : Madre mía, ved en qué aflicción me hallo. Si vos no me consoláis, ¿ a quién he de recurrir? Pensad que yo, por venir a honraros he tenido esta desgracia de ver a mi esposa muerta y condenada. ¡Madre mías, vos podéis remediarme, remediadme! Quien ruega a esta madre de misericordia con confianza, obtiene lo que desea. Hecha la oración, he aquí que oye llamar por una criada de la casa : Señor, id a la habitación que la señora os llama. El caballero, por la alegría, no puede creerlo. Vuelve, dice a la doncella, fíjate bien si realmente me necesita. Sí, volvió diciendo la criada, id presto, que el ama os está aguardando. Va, abre la puerta, y ve a la esposa viva que se le arroja a los pies llorando y le ruega que la perdone, diciendo : ¡AH, esposo mío! La madre de Dios, por tus oraciones, me ha librado del infierno. Y así llorando los dos de alegría fueron a agradecer a la bienaventurada Virgen en el oratorio. A la mañana siguiente, el caballero hizo un convite de todos los parientes, a los cuales hizo que hiciera la narración de todo la esposa misma, la cual mostraba la señal que aún conservaba de la herida. Y todos se acercaron más al amor de la divina madre” (pp. 93-94).

Evidentemente, pueril y grotesco. Pero toda la piedad mariana tiene en San Alfonso de Ligorio tales características, por lo cual no se le puede juzgar, desde el punto de vista del evangelio, como una piedad sana, sino como una grave aberración ; y el hecho de que este autor pueda ser considerado como el mayor mariólogo del siglo XVIII, como el renovador de la piedad mariana, como un campeón de la fe que puso en fuga al Jansenismo,<sup>167</sup> es verdaderamente una triste señal de la escala de valores vigente en el catolicismo de hoy.

¿Deberemos limitarnos a este juicio negativo? ¿No habrá acaso, en la mariología de Ligorio, no obstante sus graves fallas, algún aspecto positivo, y no podría darse que éste nos iluminara algunos de sus puntos negativos, acerca de las verdaderas razones del enorme desarrollo adquirido por la mariología en el catolicismo?

San Alfonso ha sido acusado repetidamente de ejercer una influencia desmoralizadora, predicando un perdón fácil para los pecados más enormes, en virtud de la misericordia sin límites de la santa Virgen. Basta un Ave María, dicha quizá “sin devoción y medio durmiendo”, como en la historia de los dos estudiantes de Flandes (p. 199), para asegurarse la protección contra las insidias del diablo ; basta la misma oración, rezada diariamente por una mujer que convive pecaminosamente con un hombre adúltero, para que la Virgen rehúse tomar posición contra aquella que, aun en el pecado, la honra (p. 227), y oponga una fría negativa a las protestas de la esposa traicionada. La oración, en realidad, opera mecánicamente, ¡como cuando es repetida por el cuervo presa del milano!

---

<sup>167</sup> Roschini, *Mariología*, I, pp. 257 sgs., juzga la mariología de Ligorio : “*encyclopedica et progresiva, completa fundatissima, unctionis plena, eminenter practica.*” Cf. Dillenschneider, en *Marie Corédemptrice*, p. 89 : “*Avec ses Glorie di Maria il eut le mérite de porter au Jansénisme un coup décisif, et couronner avec plus encore de plénitude théologique et de succès oractique l’effort de ses prédécesseurs.*”

Sin embargo, veamos bien : ¿cuál es la finalidad que estas piadosas boberías se proponen? ¿Estimular a los pecadores a persistir en su estado de pecado, confiando en una absolución final? Sería excesivo afirmarlo. Es más bien golpear a la imaginación con una exaltación tal de la misericordia de la Virgen María, que conduzca las almas estupefactas a postrarse humilladas y convertidas a los pies de su salvadora ; la mujer adúltera, cuando sabe que la Virgen la protege por esas cotidianas avemarías, al oír que “por esa mísera devoción le mostraba tanta misericordia, fue súbitamente a arrojarse delante de aquella santa imagen, y allí, en presencia de todos, pidiendo perdón por su escándalo, hizo voto de continencia perpetua” (p. 227). Este es el final obligado de todos los relatos edificantes de Ligorio : la manifestación inesperada, inmerecida, estrepitosa de la misericordia de la Virgen produce la conversión, el arrepentimiento, que conducen a una vida santa, y por lo general, poco después, a una muerte piadosa. La inmensidad de la gracia recibida se pone de relieve sobre todo por la mezquindad de los méritos del pecador : ¡una simple *Ave María* quizá recitada como un sonsonete distraído! Si en algunos casos, como el del cuervo, este contraste inculca en el *Ave María* una potencia *ex opere operato*, se debe decir que en la mayor parte de los casos solamente subraya la insignificancia de los méritos y la grandeza de la gracia. T éste es precisamente el tema que aparece con más insistencia en el libro de San Alfonso. Tanto que a veces casi haría pensar que esa insistencia tuviera un sonido casi se diría luterano ; y se piensa en la peligrosa paradoja de Lutero : *Pecca fortiter sed crede fortius*.

Este enfoque no es tan arbitrario como podría parecer. Tampoco Lutero, con su famoso dicho, se propuso promover una moral disoluta, ni exhortar a hacer lo que uno quiera, ya que de todos modos la cuenta terminará por ser saldada por el Redentor, sino simplemente celebrar con una expresión hiperbólica la inmensidad de la gracia de Cristo, muerto por nosotros. Las historietas piadosas y las doctas citas de Ligorio, se remontan a la misma fuente de la piedad bernardiana : los pasajes de Ligorio que tienen un eco de “luteranismo” son precisamente los que directa o indirectamente, se remontan a alguna cita de San Bernardo. El tema bernardiano del amor por el amor mismo, del amor que ama porque ama; el tema de la gracia ilimitada, que no conoce pecado tan grande que uno pueda triunfar sobre él ; de una gracia que está esencialmente más allá de todo mérito, más allá de la justicia, más allá del temor, es el motivo secreto tanto de la “justificación por la fe” luterana, como la piedad mariana de Ligorio. Pero la gran diferencia es que en Lutero este tema se habla concentrado y simbolizado en la persona de Cristo, y la fe que salva es la confianza incondicional en su obra realizada plena y suficientemente en el Calvario, mientras en el de Ligorio se resume y simboliza en la figura de la Madre misericordiosa, en la Virgen María, y la fe es “confianza” en ella, que es tan buena que no se niega a nadie. Hemos visto que el movimiento inicial también de esta simbolización mariana se remonta a San Bernardo.

Con estas observaciones nos estamos acercando al corazón del problema que nos hemos planteado en este libro. ¿No es en extremo significativo que la única zona de la teología y de la devoción católicas en la cual es posible hablar de una gracia verdaderamente gratuita, de una gracia que no es la recompensa de un mérito de congruo, sino que acoge a los pecadores indignos, precisamente por ser indignos y en cuanto indignos, es la esfera de la piedad mariana? ¿Cómo pudo jamás ocurrir tal cosa? La respuesta no es difícil :

porque el sistema teológico-soteriológico católico, con su rígida estructura jurídica, no consiente otra vía de expresión. Cristo, en el dogma católico, ya no puede ser el símbolo de una gracia total, porque sigue siendo el juez supremo, sentado sobre el arco iris, que aterrorizara a Lutero cuando niño ; sigue siendo el frío ejecutor del juicio final, pintado por Miguel Ángel en la capilla Sixtina, con el brazo levantado para maldecir, si la piadosa Madre no lo detiene ; si no es, inversamente, el crucificado, demasiado arcano y al mismo tiempo demasiado aplastado por el peso de la inexorable justicia divina, para ser realmente el consolador, el amigo de todos los días, el misericordioso.

La Reforma tuvo el valor de una reacción contra esta dura teología jurídica ; fue la reconquista del rostro evangélico de Jesús : pero no lo olvidemos esta reconquista sólo fue posible al precio de una revolución que convulsionó a Europa y despedazó su unidad religiosa ¡Muy difícil debió ser la reconquista de un Cristo misericordioso, si sólo pudo ser alcanzada a tal precio!

Y precisamente porque el catolicismo se negó a aceptar ese descubrimiento del Cristo de la misericordia, precisamente porque en el Concilio de Trento no supo hacer otra cosa que reforzar y perfeccionar, contra la Reforma, su sistema jurídico-soteriológico, no le quedó otro camino, para expresar pese a toda una fe más simple, una piedad más inmediata, que intentar rodear la enorme fortaleza conceptual, ritual, disciplinaria, sacramental del cristianismo medieval, lanzándose a campo traviesa por la senda de la piedad mariana. Y por esto es fácil que ésta continúe desarrollándose, y se avive con todo el amor, toda la devoción que se relacionan con esta intuición más fresca, más “evangélica” de ;a misericordia divina : ¡se la aviva deformándola!

Porque sería inútil ignorar esta simple verdad. María no es Jesús, la piedad mariana no es el evangelio. En la piedad mariana, la gran paradoja evangélica de un Dios de justicia que sabe estar más allá de la justicia, se resuelve en sus elementos antitéticos: por una parte, una divinidad toda severidad, toda justicia; por otra, una misericordia toda humana, sin justicia; una misericordia que encuentra, sí, un símbolo inmortal en la mujer y la madre; pero que también encuentra en ella sus límite inquietante: porque está precisamente de este lado de la ética, como el instinto materno, que sin discriminación está siempre de parte del hijo, por depravado que sea, y oculta sus culpas con cómplice indulgencia.<sup>168</sup> Si

---

<sup>168</sup> Este aspecto de la piedad mariana está claramente indicado por Charles Brüttsch, en su libro *La Vierge Marie*, Délachaux et Nictlé, Neuchatel, 1943: “*Faibles, nous désirons éter revêtus de force; mais nous n’aimons pas á nous rennonaitre ocupables decant Dieu et a demander pardon. Marie au coeur tendre ne fait pas éclater notre péche contre Dieu . . . Lorsque, en revanche, nous rencontrons Jesús Christ, et que nous portons nos regards sur la croix nous ne pouvons le faire san éprouver le péche qui nous sépare de Dieu . . . Mais la croix nous dit aussi que tous nos péchés sont éternellement pardonnés*” (p. 56). Justo y bien dicho. Pero tal vez Brüttsch no observa suficientemente la naturaleza legalista, jurídica de la conciencia católica del pecado y de la redención; p[ara lo cual la misma contemplación de la cruz no le sugiere al católico esa gloriosa antítesis resuelta de un pecado radical anulado por un perdón incondicional, que inspira a la piedad evangélica, sino que permanece empantanada tratando de calcular el mérito de *congruo* y

la piedad ligoriesca tiene, como en efecto tiene algo de desmoralizadora, ello no se debe al hecho de que predica a su modo el *sola gracia* de la nueva piedad, sino a la circunstancia de que la gracia no es una piedad divina, o humano-divina, sino solamente humana, solamente femenina ; es, al fin de cuentas, como decíamos más arriba, ¡la piedad e la humanidad hacia sí misma!

En este desarrollo divergente hay algo así como una némesis histórica. En los años en que Alfonso de Ligorio maduraba su piedad mariana, florecía en Alemania el pietismo luterano, y en los países anglosajones el metodismo, que es hijo de éste. Entre estos movimientos y la piedad de Ligorio no faltan afinidades psicológicas e históricas : la misma piedad sentimental, la misma superación de iluminismo en el plano de los afectos, la misma preocupación por la conversión, por la entrega del corazón, por la vida devota. En la identidad del clima cultural europeo, los dos movimientos avanzan a la par, afirmándose contra las posiciones espirituales, en otros respectos tanto más fuertes y venerables, de la ortodoxia luterana o calvinista, por una parte, del jansenismo y del tomismo por la otra. Pero mientras el pietismo evangélico prosigue adelante en la revaloración de la figura viviente, humana de Jesús de los evangelios, y por una parte celebra con renovada emoción su sacrificio salvador, y por otra hace de él el modelo perfecto de vida cristiana, en cuya imitación se inician humildes artesanos e intelectuales, hombres y mujeres, el pietismo católico promueve hiperbólicamente la devoción mariana, alejándose cada vez más de la auténticas concepciones del Evangelio.

De este modo la fe que rehúsa renovarse, aceptando el control de la verdad histórica y de la conciencia cristiana, debe necesariamente desarrollarse por la vía inauténtica de la fabulación religiosa, esto es, de la invención mítica y legendaria. En esta necesidad está la dialéctica fatal del desarrollo mariológico imposible de detener en el catolicismo.

## **La Virgen María**

### **Capítulo 8**

#### **La Corredentora**

*Motus in fine velocior.* El siglo que va desde la definición de la Inmaculada Concepción hasta nuestros días es, sin discusión, el del desarrollo más intenso, más audaz, más orgánico de la mariología . . . Desarrollo al cual Roschini<sup>169</sup> le asigna las siguientes causas. Ante todo, el hecho de que la sede apostólica que en siglos anteriores había permanecido más o menos neutral en el desarrollo de la mariología, a veces inclusive actuando sabiamente como moderadora, asume cada vez más claramente una función

---

*de condigno*, en lo cual el juicio se endurece y la gracia pierde su potencia. Es verdad, por otro lado, que también la piedad mariana, tarde o temprano, termina por caer en las garras del mérito *de congruo* que se ha de adquirir, de modo que la liberación se muestra en último análisis ilusoria.

<sup>169</sup> Roschini, Mariología, I, pp. 396sgs.

propulsora: Pío IX, León XIII, Pío X, Benedicto XV, Pío XI y Pío XII son todos en diversa medida papas devotos de María. Luego, la publicación de muchos documentos patrísticos y litúrgicos, el renacimiento del tomismo, la discusión con los acatólicos, la celebración de congresos marianos, la divulgación de las efemérides marianas, la fundación de asociaciones marianas, la creación de cátedras de mariología. Con éstas en particular, la mariología se convierte en una sección en sí del organismo teológico católico, y se desarrolla <<científicamente>>, ya sea en el de la sistematización del pensamiento. Todos los temas de los siglos precedentes son tratados ampliamente, con método más cuidadoso y prudente, pero con una consecuencia lógica y una osadía de conclusiones desconocidas en la épocas precedentes: el sistema mariológico tiene ahora sus dos pilares en las definiciones dogmáticas de la maternidad divina y de la inmaculada concepción de María; sobre éstas se levanta todo el edificio con una danza de lógica abstracta, que deja al lector sin aliento y a veces dudando de su propia salud mental o de la de los demás.

Pero el tema propio de la mariología del siglo XX es la corredención, es decir, la colaboración activa de María con Cristo en la redención del mundo. No es posible exagerar la importancia fatal de este argumento. No se trata de un aspecto marginal, como la ascensión de la Virgen, que aún después de la definición sigue siendo un momento secundario en la mariología; se trata de una doctrina central, o mejor, culminante, en la cual todo el desarrollo mariológico anterior halla su fórmula conclusiva y sintética.

La cuestión de la corredención está siendo debatida vivamente entre los teólogos católicos. Algunos como Goosens<sup>170</sup> y Lennerz,<sup>171</sup> la niegan, o por lo menos la limitan bastante; pero los más, por la natural tendencia de los mariólogos a las soluciones maximalistas, la admiten y la defienden;<sup>172</sup> y para dar la sensación de la impotencia que se atribuye a esta doctrina, basta una mirada a la amplia, tenaz y minuciosa exposición que de ella hace Roschini en su *Mariología*<sup>173</sup>, donde en contraste el tema de la mediación de la Virgen, que si no me equivoco fue el tema central de los siglos pasados, es despachado en pocas páginas, o más bien absorbido en el de la corredención.

¿Cuáles son los términos de este nuevo problema? Hay entre los teólogos católicos un acuerdo general en cuanto al hecho de que María tiene alguna parte en la salvación; <<no

---

<sup>170</sup> W. Goosens, *De cooperatione immediata Matris Redemptoris ad redemptionem objectivam*, Paris, Desclées, 1939.

<sup>171</sup> H. Lennerz, S. J., *Considerationes de doctrina B. Virginis mediatricis, en Gregorianum*, 19 (1938), pp. 419-444. *De Redemptione et cooperatione in opere redemptionis, en Gregorianum*, 22 (1941), pp. 301-324

<sup>172</sup> Véanse particularmente las siguientes relaciones contenidas en el tomo ya citado : *Marie Corédemptrice*: Clément Dillenschneider, Redentorista. *Marie, est-elle l'associé de son Fils dans l'humaine rédemption?* (pp. 68-104). R. P. Nicolas, O. P., *La doctrine de la corédption dans le cadre de la théologie generale de la rédemption* (pp. 105-130) ; Can. Joussard, *Marie corédemptrice, conséquences pratiques* (pp. 131-148).

<sup>173</sup> Roschini, *Mariología* II, 1, pp. 251-420.

está ociosa>>, para repetir una expresión de San Bernardo que hemos citado antes. ¿Pero en qué consiste precisamente esa participación? Todos piensan naturalmente en el hecho de que, como madre del Redentor, fue el instrumento pasivo por medio del cual vino la salvación al mundo. Todos, pues, están de acuerdo en celebrar su potencia misericordiosa como dispensadora de la gracia de salvación, según la interpretación (*errada y excesiva*) de la salutación angélica: *Ave Maria gratia plena*. ¿Pero se limita a eso su participación? ¿La Santa Virgen es solamente colaboradora de Cristo en la distribución de las gracias que él solo conquistó con su sacrificio en el Calvario, o se puede aun pensar que María haya colaborado con él de alguna manera en la adquisición, o más precisamente, en el <<merecer>> esas gracias? En esto consiste la corredención propia y verdadera. Y es precisamente el establecimiento de una solución positiva de este problema, lo que ocupa particularmente a los teólogos católicos en los años que corren.

A este fin es necesario, ante todo, dar una interpretación intensiva a todos los pasajes bíblicos o patrísticos que, directa o indirectamente, puedan referirse a una participación de María en la economía de la salvación.

Ante todo, naturalmente, el famoso pasaje de Génesis 3:15: <<Y pondré enemistad entre ti (serpiente antigua) y la mujer, y entre tu simiente y la simiente suya; ésta (la simiente) te herirá en la cabeza, y tú le herirás en el calcañar>>. Los teólogos católicos saben ahora que el vaticinio: <<Esta te herirá en la cabeza (*ipsa conteret*) se refiere a la simiente de la mujer, y no a la mujer; pero viendo en la simiente a Cristo y en la mujer a María, asocian la madre y el Hijo en la victoria sobre la serpiente antigua: <<En las palabras del protoevangelio la mujer es unida al Redentor, no sólo con el vínculo de la maternidad, sino también con el vínculo de la participación en la lucha y en el triunfo>>. Esta interpretación de Roschini,<sup>174</sup> contradicha por Goosens, que ve en el pasaje solamente el anuncio de la maternidad del Redentor, recibe el apoyo de la bula *Ineffabilis Deus* de Pío IX, que aplicando el pasaje del Génesis a la Virgen, declara que <<ella fue unida con vínculo estrechísimo e indisoluble con él (Cristo), y ejerciendo con él y por medio de él una sempiterna enemistad contra la serpiente venenosa, y triunfando plenamente de ella, le aplastó la cabeza con su pie inmaculado>>.<sup>175</sup> Triunfó con Cristo, por tanto fue redentora con él. Aunque, a estar al significado literal de las expresiones papales, no hay razón alguna para ver en éstas una alusión a la corredención objetiva, sino solamente a la santidad de María y eventualmente a su función mediadora.<sup>176</sup>

Con esta interpretación se une, naturalmente, una utilización intensiva del célebre paralelo entre Eva y María. <<Eva, desobediente, se torna causa de muerte para sí y para el género humano; María, obediente, se torna causa de salvación para sí y para todo el género humano>>.<sup>177</sup> Se arguye: Eva, en la caída del hombre, tuvo una parte activa, no solamente pasiva; una parte subordinada, pero no solamente material e inconsciente, antes por el contrario, una participación moral y <<formal>>. Se debe pensar, pues, que

<sup>174</sup> Roschini, *Ibid.*, II, 1, p. 284.

<sup>175</sup> Roschini, *Ibid* I, II, 1, p. 264.

<sup>176</sup> Así lo interpreta Goosens, cf. Roschini, *Mariol.*, 1, p. 264.

<sup>177</sup> Ireneo, *Adversus Haereses*, III, cap. 22, cit.

María tiene en nuestra redención una participación activa, aunque sea subordinada a la obra de Cristo, pero moral y formal, es decir, consciente y voluntaria, y se debe agregar: inmediata y directa, en cuanto una acción moral produce directa e inmediatamente el efecto previsto y deseado, aunque sea solamente a la distancia en el tiempo.<sup>178</sup>

¿Y cómo se explica esta cooperación activa, inmediata y directa? Ella se expresa en dos momentos culminantes: el nacimiento y la muerte de Cristo.

Dejemos la palabra a Roschini: <<San Lucas (1:26-39) enseña abiertamente que la bienaventurada Virgen, con su libre asentimiento, cooperó en la encarnación redentora. De hecho, el ángel expone a la Virgen el designio de Dios de redimir al género humano, y le pregunta, en el nombre de Dios, si consiente en ello, para que tal designio sea cumplido. La bienaventurada Virgen permanece libre; en términos absolutos, puede dar su consentimiento o negarlo. Ve por un lado un océano de dolores que le están reservados; por otra parte, ve todas las generaciones humanas, pasadas, presente y futuras, que esperan ansiosamente la salvación. Ella en medio como mediadora de la reconciliación entre Dios y los hombres. Se la deja libre para escoger entre una misión llena de dolores inefables y la perdición del género humano. Pero ella acepta generosamente la dolorísima misión que le es propuesta, a fin de que el género humano sea salvo, y pronunciada su <<Fiat>> (sea), como abriendo la puerta a la encarnación del Verbo de Dios, por medio de la cual se inicia, más aún, se realiza ya virtualmente nuestra redención objetiva.<sup>179</sup> Todo esto está dicho en forma clara, neta apodíctica. Pero no es culpa del <<racionalismo dudar de que María, en el momento de la anunciación tuviera tal conciencia de todo lo que le esperaba, ni que Dios le haya pedido de manera tal formal el permiso para obrar por medio de ella la redención del mundo>>. De la discusión que el mismo Roschini nos da, en apoyo de su interpretación, descubrimos que Riviere <<Parece dudar un tanto>> de que la Virgen tuviese tan perfecto conocimiento de su misión y de los sufrimientos de su Hijo, y del hecho de que haya aceptado desde ese momento sufrir con él; Bartmann, <<parece conceder solamente la maternidad física>>; Lennerz y Goossens admiten cierta cooperación, pero no <<inmediata y próxima>>, sino por el contrario <<remota, indirecta, mediata, en cuanto con su libre consentimiento nos dio el Redentor, el cual solo, con su muerte en la cruz nos redimió>>; y en fin de cuentas reducen aquella cooperación prácticamente a la sola maternidad física del Redentor. Pero Roschini sostiene la cooperación inmediata y próxima, es decir, intencional y plenamente consciente: ella dio su asentimiento a la redención como tal, no sólo viéndola claramente, sino deseándola intensamente. <<El Redentor, pues, *en cuanto Redentor*, fue por voluntad de Dios, *un don de María*>>.<sup>180</sup> Un don: y agreguemos sin más, un don meritorio, de un mérito purísimo, altísimo, aunque *de congruo*, ¡que se agregará al mérito absoluto, *de condigno*, de la encarnación de Cristo!

<sup>178</sup> Roschini, *Mariología*, II, 1, pp. 302-303. El se declara favorable a la interpretación más radical.

<sup>179</sup> Roschini, *Ibid.*, II, 1, p. 289.

<sup>180</sup> Roschini, *Ibid.*, II, 1, p. 291.

El segundo momento de la cooperación de la Virgen en la redención del mundo es su presencia al pie de la cruz. Sigamos, una vez más, resumiendo a Roschini.

María estaba, pues, al pie de la cruz (Juan 19:25-27). ¿Por qué? ¿Para consolar a su Hijo? ¿Para ayudarlo en esa hora tenebrosa? Ella sabía que no podía serle de ninguna ayuda. Pero estuvo, <<llamada por el deber, para inmolar a su Hijo para la salvación del mundo, por cuanto dependía de ella, como lo había dado a luz para la salvación del mundo, para unir su sacrificio al de su Hijo>>. La misma manera de su presencia lo confirma. Ella estaba en pie, *¡stabat!*: <<como un sacerdote, ofreciendo a Dios su sacrificio por toda la humanidad>>. Estaba, como dice San Antonio, confirmándose a la voluntad de Dios, tanto que se puede decir que también ella, la madre terrena de Jesús, como el Padre celestial, <<no escatimó ni a su propio hijo, sino que lo entregó por todos nosotros>> (Romanos 8:32). Y agregamos que estaba como madre. <<En la víctima que se inmolaba por la salvación del mundo entero se hallaba algo de la Virgen misma: la sangre que era vertida por la remisión de los pecados, y que había fluido de su corazón purísimo, sabiéndolo ella y queriéndolo. Con respecto a la Víctima, de valor infinito, la bienaventurada Virgen tenía reales derechos maternos. Abdicando libremente a esos derechos, esto es, renunciando a la vida humana de su Hijo, como el mismo Jesús renunciaba a su vida, abdicando de su derecho, la bienaventurada Virgen de alguna manera tomaba parte en la constitución de la víctima perfecta del sacrificio redentor, ofreciendo algo de sí misma y contribuyendo así algo a la adquisición del mérito redentor. La unidad de la Víctima constituye la unidad del sacrificio y del mérito redentor. El acto de abdicación de entrambos (a saber, de Cristo y de la Deipara) es sin duda alguna distinto en cuanto es personal; pero está íntima e indisolublemente unido bajo un doble aspecto: a) en razón de la unidad del decreto divino, que exige sapientísimamente uno y el otro acto; b) en razón de la unidad del fin para el cual el uno y el otro acto sin ordenados, a saber, la gloria de Dios y la redención del mundo. De tal modo que la maternidad divina fue como el medio escogido por Dios y traducido en acción, con el cual unió Jesús y María para formar un principio único total de nuestra salvación. Así, pues, la maternidad divina resulta como la señal ciertísima por la cual se manifiesta la asociación de Cristo y de la Deipara en la obra de nuestra salvación. La bienaventurada Virgen, en consecuencia, estando al pie de la cruz en cuanto Madre de la Víctima, y abdicando a sus derechos maternos hacia la víctima (o mejor dicho, confirmando la abdicación ya cumplida en el instante mismo de la encarnación), por la salvación eterna del género humano, inmolaba a su Hijo, por lo que a ella le tocaba, y en consecuencia se convertía en Corredentora del género humano.>>

Después de estas explicaciones, no extrañará a nadie leer que al decirle a Juan, con referencia a María: <<He ahí tu madre>> (Juan 19:25-27), Jesús proclamó solemnemente <<la maternidad espiritual de la bienaventurada Virgen, y en consecuencia su cooperación inmediata en la redención objetiva, cooperación que, en cuanto a su naturaleza, se identifica con la maternidad espiritual, en cuanto la una y la otra coinciden en la primera concesión de la vida sobrenatural, es decir, en la primera adquisición de la gracia. En el mismo instante, pues, en que se cumpla la redención de los hombres por la obra de Cristo y de María, se operaba también su regeneración para la vida sobrenatural de la gracia, perdida por culpa de Adán y Eva>>.

Conclusión: <<De lo dicho hasta aquí se ve claramente, si no nos engañamos, de qué modo en las Sagradas Escrituras, sea del Antiguo o del Nuevo Testamento, correctamente (*rite*) interpretadas, se muestra a la bienaventurada Virgen como cooperadora inmediata en la hora de la redención, es decir, como la verdadera y propia Corredentora.<sup>181</sup>>>

Lo menos que se puede decir de todo esto, en cambio, es que precisamente la Sagrada Escritura *rite interpretata*, es decir, leída sin inclinaciones dogmáticas, a la luz de todo lo que sabemos de las primeras generaciones de cristianos y sobre su pensamiento, no contiene absolutamente nada de estas arriesgadísimas especulaciones. La presencia de la madre de Jesús al pie de la cruz es ignorada por los evangelios sinópticos, esto es, mientras no se pruebe lo contrario, por las fuentes más antiguas y seguras desde el punto de la vista histórico; y en el evangelio de Juan tiene valor de un delicado episodio familiar y no tiene, por cierto, los acentos de una solemne proclamación de la dignidad sacerdotal y corredentora de María que estaría en contraste con todo lo que sabemos del clima espiritual y afectivo en el cual se desarrolló la crucifixión. Lo que fue la cruz para los discípulos de Jesús, nos lo demuestran realistamente los relatos sinópticos: fue un golpe, un escándalo, la crisis que conmovió todas sus certezas, como lo demuestra la fuga de los más valientes, la medrosa ausencia aun de Pedro. Solamente algunas mujeres piadosas observaban desde lejos, ciertamente más dadas a los sentimientos de luto y desconcierto que a las valoraciones transcendentales de la fe; las cuales sólo comenzaron después de la resurrección. Representarse a María, en esa atmósfera, como una suerte de Abraham sacrificando sobre el monte Moria, es sencillamente sustituir la simple y humanísima realidad por una visión enteramente convencional y no poco melodramática. Estaba más en lo cierto Orígenes, cuando pensaba que también María se había escandalizado como todos, y que la espada que según la predicción del anciano Simeón debía traspasarle el alma, había sido la trágica duda de esa ahora acerca de la misión mesiánica de Jesús. Por tanto, la idea de que ofreciendo su Hijo en sacrificio, María se asociaba con él y formaba con él una ofrenda única, está totalmente fuera del horizonte, no sólo del Nuevo Testamento, sino del mismo pensamiento eclesiástico, hasta época muy reciente.

También el relato de la Anunciación debe ser respetado tal cual es, con su frescura poética y popular, y renunciar a leer en él toda la teología católica posterior al concilio de Trento, con su rigurosa definición de la colaboración de la libertad humana con la gracia divina (en antítesis al *sola gracia* de la Reforma), y de la capacidad humana para merecer *de congruo*, con la propia aquiescencia, la gracia salvadora. No hay siquiera la sombra de un indicio de que en el anuncio angelical María fuera consultada, de que el designio divino dependiera siquiera por un instante de su <<*fiat*>>, de que <<hablando absolutamente>> (es decir, abstractamente) ella hubiese podido rehusarse. En el relato evangélico el anuncio es un anuncio, sencillamente: la comunicación de una decisión soberana extremadamente honrosa para María (<<¡Bendita tú entre todas las mujeres!>>), pero de la cual evidentemente María sólo puede tomar nota, como lo hace, con humilde sumisión, y sin que su obediencia revista para ella el más mínimo aspecto de

---

<sup>181</sup> Roschini, *Ibid*, II, pp. 289-299.

mérito. Ya en su persona, la redención del mundo es puramente obra majestuosa y exclusiva de Aquel que salva.

La interpretación de la vida y de la muerte de Jesús como drama redentor es un proceso de inmensa significación histórico, que podemos seguir bastante bien, en sus líneas generales, en el Nuevo Testamento. Se debe admitir que Jesús tuvo conciencia de la trágica fatalidad de su muerte y del valor redentor de sus sufrimientos: él debe haber meditado a menudo sobre la gran profecía de Deutero Isaías sobre el Siervo sufriente de Yahvé. Pero los relatos evangélicos subrayan repetidamente que él solo poseyó esa conciencia, y que todas las insinuaciones de ello que les hizo a sus discípulos sólo suscitaban protestas e incredulidad. La interpretación soteriológica del drama de la cruz solamente surgió en la comunidad primitiva, después de la resurrección, como la insurrección de la fe, que triunfa de la realidad, transfigurándola y descubriendo en ella un inesperado significado de revelación. El cañamazo de esa interpretación de Isaías 53; los discursos de Pedro, en los primeros capítulos de los Hechos de los Apóstoles, son su documento arcaico extremadamente precioso. Después, el apóstol Pablo se adueña del dato tradicional y lo elabora con sus conceptos ético-jurídicos, de origen rabínico, no sin referencias a las religiones de misterios. Así, en la época apostólica, se organiza la fe del Cristo Redentor. María no tiene parte alguna en esta elaboración, ni como sujeto ni como objeto. La aceptó, ciertamente, como los otros miembros de la comunidad jerosolimitana, en su forma arcaica; probablemente no tuvo siquiera sospechas de las profundas especulaciones soteriológicas del apóstol Pablo. Y es certísimo que el objeto de tales especulaciones fue solamente Jesucristo, el Mesías venido en forma tan inesperada y que pereciera en forma tan escandalosa; Jesús, el Siervo de Dios, el *Kyrios*, el Hijo, el Hombre primordial (Eva está totalmente ausente de las meditaciones del apóstol Pablo), Jesús en su misterio trascendente, en su origen intemporal, en su paradójica misión de Salvador crucificado, de humillado glorificador de Dios. El nombre mismo de María es totalmente ignorado: no aparece ni siquiera una vez en la pluma del apóstol Pablo. Si se hubiera insinuado en su mente el pensamiento de una posible acción corredentora de María, por cierto que lo habría rechazado escandalizado: <<Hay un solo mediador entre Dios y los hombres, Jesucristo hombre>> (1º Timoteo 2:5), es su lapidaria sentencia. Esta puede no tranquilizar a los mariólogos, que declaran que no afirman la mediación de María en el mismo plano que la de Jesús, sino solamente subordinada a ésta;<sup>182</sup> pero ciertamente el apóstol no contempla ninguna corredención, de ningún grado, para la madre de Cristo.

Si del Nuevo Testamento pasamos a la patrística, hallamos el mismo silencio. El famoso paralelo de Ireneo entre Eva y María solamente alude a la maternidad de María, que con su fe en el anuncio divino, da al mundo el Redentor. El título de <<abogada>> se refiere a la rehabilitación de Eva, y a lo sumo podría extenderse a la idea de un ministerio de

---

<sup>182</sup> “*Ce texte ne nous gene pas et nous n’avons garde de l’emousser pour le besoin de notre thèse. Il ne pourrait nous embarraser que si nous revendiquions pour Marie une corédemption suit complémentaire, soit indépendante de celle de Christ.*” Así ascribe Dilenschneider, en *Marie Corédemptrice.*, p. 74. Evidentemente, con las distinciones teológicas se resuelven todas las dificultades.

intercesión, que, sin embargo, no está contenido explícitamente en el término; a la maternidad de María, por lo demás, refieren el paralelo con Eva todos aquellos que lo repiten, de diversas maneras, en los primeros siglos. No se asocia a María con los sufrimientos redentores de Cristo: si alguien, son los mártires los asociados, aunque en forma indirecta, como imitadores de Cristo, como miembros de su cuerpo, como testigos suyos. En tal sentido el apóstol Pablo habla de su propia participación en los sufrimientos de Cristo, y afirma también, con una expresión osada, que <<cumple en su carne lo que falta de las aflicciones de Cristo>> (Colosenses 1:24), sin atribuir a este pensamiento ningún significado corredentor. Pero María no conoció el martirio. En un pasaje de Ambrosio aflora tímidamente la idea de que sus sufrimientos maternales al pie de la cruz hayan constituido para ella una suerte de martirio moral: <<La madre se ofrecía a los perseguidores . . . Si muriera con el Hijo, ciertamente pensaba que resucitaría con él . . . >><sup>183</sup> Pero para hallar la afirmación explícita de que María fue espiritualmente mártir <<y más que mártir>>, debemos acudir a la Epístola a Paula y Eustoquio del Pseudo Jerónimo, de la cual hemos hablado a propósito de la ascensión, esto es, a la época carolingia; y aun entonces, nada indica que este pensamiento implique la corredención, como es cierto que no lo contiene el concepto del martirio en general. Para toda la época patrística podemos aceptar sin meas el juicio negativo de un experto como el P. Dillenschneider: aquellos de los Padres que retoman la antítesis Eva-María, <<se contentan con señalar más o menos netamente la colaboración de la Virgen en la encarnación, como una obra de salvación y de vida . . . Aparte de la antítesis Eva-María,

---

<sup>183</sup> Ambrosio, *De Istitutione Virginie, liber unus*, cap. 7, P. L. 16, 333. Vale la pena citar todo el pasaje: “*Stabat ante crucem mater, et fugientibus viris stabat intrépida. Videte utrum pudorem mutare potuerit Jesu, quae animum nos mutavit. Spectabat piis oculis filii vulnera, per quem sciebat omnibus futuram redemptionem. Stabat non degeneri mater spectaculo, gurgae non mutuebat peremptorem. Pendebat in cruce filius, mater se persecutoribus offerebat. Sic hoc solu, esset, ut ante filium prosterneretur, laudandus pietatis effectus, quod superstes filio esse nolebat; sin vero ut cum filio moreretur, cum eodem gestiebat resurgere, non ignara mysterii quod genuisset resurrecturum; simul quae publico usui impendi mortem filii noverat, praestolabatur si forte stiam sua morte publico muneri aliquid adderetur. Sed Christi passio auditorio non eguit, sicut opse Dominus longe ante praedixit: Et respexi, et no erat auxiliator; et atendí, el nemo suscipiebat; et liberabo eos brachio meo*” (Isaías 63:5). Como se ve por el contexto, Ambrosio quiere demostrar que María tuvo la fuerza moral necesaria para permanecer siempre virgen ; y arguye : aquella que fue tan intrépida como para permanecer al pies de la cruz, no habría podido cambiar de idea acerca de la virginidad. Después el tema se desarrolla independientemente del contexto. María contemplaba abiertamente las heridas de Jesús, porque pensaba en la redención que de ellas se derivaría para todos. Pero no temía la muerte, antes se ofrecía a ella. Si sólo hubiera sido para no sobrevivir al hijo, sería digna de alabanza; pero quizá María, sabiendo que de la muerte de Cristo provendría un bien universal, se ponía voluntariamente a disposición, para agregar algo con su propia muerte al valor de la del Hijo. Pero ¡”la pasión de Cristo no tenía necesidad de ninguna ayuda”! Dios mismo había declarado: “¡Yo lo libertaré con mi brazo!” Como se ve, se percibe claramente el pensamiento de una posible corredención de María, pero es no menos claramente rechazado.

a ciertos Padres se les ocurre atribuir a María los efectos de nuestra redención . . . Pero si bien se mira . . . éstos sostienen solamente la mediación de María en la distribución de las gracias redentoras . . . Y éstas son puestas en la perspectiva de la encarnación salvadora . . . Como se ve, todas estas efusiones se reducen a la glorificación de la obra salvadora de María en el misterio de la encarnación. Sería vano esperar otra cosa de la literatura patristica. En la Edad Media, el horizonte de amplia . . . >><sup>184</sup>

Se amplía, en realidad, no mucho. SI bien a la devoción medieval por la cruz y las llagas de Cristo comienza a asociarse la de los dolores de María, no se le atribuye una función corredentora. Solamente Arnaldo de Chartres, abate de Bonneval (contemporáneo y amigo de San Bernardo) establece una correlación entre Cristo y María <<para obtener el efecto común de la salvación del mundo>>, sin precisar cómo. Alberto Magno es más explícito, y declara que María fue <<puesta por el Señor como ayuda y en consorcio>> (*assumpta in consortium et adjutorium*), según la expresión del Génesis: Hagámosle ayuda idónea para él; y señala que María <<con su consentimiento a la cruz lo ofreció por todos nosotros; y por ese sacrificio sufficientísimo y gratísimo, ofrecido una sola vez, reconcilió con Dios a todo el género humano>>. Se trata evidentemente, de una paradoja teológica: si hubiera que interpretarla al pie de la letra, habría que decir que para Alberto Magno, María no es solamente <<corredentora>>, sino que es la verdadera redentora del género humano, en cuanto ofrece, ella, el sacrificio redentor, cumpliendo activamente la ofrenda, de la cual Cristo es el objeto; y nadie podría por cierto atribuir un pensamiento semejante al maestro de Tomás de Aquino. Por su parte, Tomás de Aquino, es todavía más sobrio, y se limita a admitir el necesario consentimiento de la María en la encarnación, acto singular que redundó en la salud de muchos, es decir, de todo el género humano.<sup>185</sup> Se trata evidentemente, de una paradoja teológica: si hubiera que interpretarla al pie de la letra, habría que decir que para Alberto Magno, María no es solamente <<corredentora>>, sino que es la verdadera redentora del género humano, en cuanto ofrece, ella, el sacrificio redentor, cumpliendo activamente la ofrenda, de la cual Cristo es el objeto; y nadie podría por cierto atribuir un pensamiento semejante al maestro de Tomás de Aquino. Por su parte, Tomás de Aquino, es todavía más sobrio, y se limita a admitir el necesario consentimiento de María en la encarnación, acto singular que redundó en la salud de muchos, es decir, de todo el género humano.<sup>186</sup> Dionisio de Chartres (m. 1471) es el primero que enfrenta la idea del valor meritorio de la compasión (en el sentido etimológico de pasión-con) de María; pero piensa que por ella la bienaventurada Virgen obtuvo el derecho de ser escuchada en sus intercesiones: estamos, pues, en el campo de la mediación general de la <<redención subjetiva>>.<sup>187</sup> Suárez, el teólogo de la Compañía de Jesús, comienza a asociar en términos generales los méritos *de congruo* de la Virgen con los méritos *de condigno* de Cristo.<sup>188</sup> Con esto están puestas

<sup>184</sup> Dillenschneider en *Marie Corédemptrice*, pp. 76, 78, 79.

<sup>185</sup> Mariale, qu. 42 y 51. Cit. En Roschini, *op. cit.* I, pp. 255, 256; cf Dillenschneider en *Marie Corédemptrice*, p. 80.

<sup>186</sup> III Sent. D. 3, q. 3, a. 2, qr. 2 Cf. Roschini, *Mariol.*, I, p. 248/

<sup>187</sup> Texto en Roschini, *op. cit.*, II, 1. p. 320. Discusión en Dillenschneider, *Marie corred.*, p. 83.

<sup>188</sup> De Verbo Incarnato, passim. Cf. Dillenschneider, *Marie Corred.*, p. 83.

las bases de la nueva doctrina. El principio de que María mereció *de congruo* lo que Cristo mereció *de condigno*, se convertirá poco a poco en una especie de <<axioma mariológico>>. Pero en realidad no está claro si los autores que celebran los méritos de la <<compasión>> de María entienden atribuirle una participación en el acto mismo, objetivo, de la redención; sus afirmaciones se deben entender generalmente en el sentido limitado de que María, con sus méritos, obtuvo el derecho de distribuir las gracias derivadas de la cruz de Cristo. Los mariólogos discuten, en particular, si Alfonso de Ligorio puede ser considerado como un sostenedor de la corredención propiamente dicha: pero hay una declaración clarísima del propio Alfonso, que lo excluye: <<María no es nuestra corredentora porque nos haya redimido junto con Jesucristo, sino porque cooperó con su caridad en el nacimiento de los fieles.>><sup>189</sup> La cooperación de María se sitúa, pues en la esfera del renacimiento de la apropiación de la salvación, y no de la redención objetiva. No hay ninguna razón para que los pasajes de las *Glorias de María* que afirman su cooperación en la salvación sean entendidos en un sentido diferente; y lo mismo se puede decir de los otros textos de los siglos XVII y XVIII. Hablan de una cooperación de María en la distribución de los méritos de Cristo, en una proposición más osada hablan de una colaboración en la redención en sentido general, pero por lo general limitan esta afirmación con la declaración complementaria de que los solos méritos de Cristo salvan al mundo, que María no ha operado nuestra redención ni nuestra salvación, que hay una gran desproporción entre su ofrenda y la de Cristo, que por consiguiente debemos honrarla como redentora <<a su modo>>; que el celo que ella tuvo en la inmolación por el rescate del mundo nos obliga a este respeto, si bien nuestra salvación no es efecto de su ofrenda; y que <<la Santa Virgen, uniendo sus ruegos y sus sufrimientos a los sufrimientos de su amado Hijo, mereció que fueran aplicados a sus elegidos con mayor eficacia de cuanto hayan podido hacerlo todos los santos.>><sup>190</sup> En suma, la balanza se inclina entonces decididamente en el sentido de la redención subjetiva: digamos mejor, no parece que se vea claramente el problema en toda su significación, o si se lo ve, hay una justa reticencia para llevarlo a sus consecuencias extremas. Habría de tocarles a los mariólogos de fines del siglo XIX y XX, el planteo del problema en sus términos rigurosos, con una intrepidez que sus predecesores tal vez no habrían aprobado, y afirmándose en la distinción entre el mérito *de congruo* y el *de condigno*, lanzar la osada declaración de una corredención propiamente dicha, como la hemos visto definida por Roschini.

Pero en la evolución del dogma mariológico, las tesis extremistas terminan siempre temprano o tarde, por ser oficializadas. Ninguna prerrogativa de María ha podido mostrar tal consenso de parte del supremo magisterio de la Iglesia, antes de haber sido

---

<sup>189</sup> Esta precisión es importante, porque no se encuentra en una obra de edificación, como *Las glorias de María*, sino en un libro de discusión con los protestantes, la *Opera dogmatica contro gli eretici*, Nápoles, 1871, p. 189. No me parece que las explicaciones en sentido contrario de Roschini (II, i, p. 335) y de Dillenschneider (*Marie Corédemp.*, p. 89) sean persuasivas.

<sup>190</sup> Estas reservas están contenidas en un texto de Baltassar de Riez, *Jes justes louanges de las tres Sainte Vierge*, Aix, 1669, p. 207, citado por Roschini, II, 1, p. 347, y Dillenschneider considera como “*net, transchant*”.

considerablemente debatida y madurada, como la corredención. Hemos citado ya la declaración de Pío IX sobre la íntima unión de la Madre con el Hijo en sus entregas. León XIII, en un pasaje de interpretación discutida, declara, que como María estuvo ministerialmente presente (*administra fuerat*) en el sacramento de la redención humana, así está ministerialmente presente (*administra est*) en la gracia de él derivada : el pasaje como se ve, no define en qué sentido participó María (*no adfuit tantum, sed interfuit*) en los sufrimientos redentores de Cristo, y sólo afirma claramente su mediación universal.<sup>191</sup> Pío X hace suyo el axioma mariológico, pero con una importante atenuación : “María, como se suele decir, nos merece *de congruo* las cosas que Cristo mereció *de condigno*”.<sup>192</sup> Evidentemente, la diferencia en los tiempos de los verbos no deja de tener significado : María merece hoy, en el presente, en su obra de distribuidora de las gracias, aquella salvación que Cristo mereció una vez para siempre, en el pasado, sobre la cruz. Los sostenedores de la corredención integral se esfuerzan por demostrar que las palabras del pontífice no excluyen la corredención objetiva. Benedicto XV, más categóricamente, declara que la presencia de María en el Calvario “no fue sin el divino consejo”. Y que al sufrir con él, y caso morir con él (*paene commortua*), inmoló a su Hijo, “de tal manera que se puede decir justamente que ella redimió con Cristo al género humano” (*ut dici merito queat Ipsam cum Christo humanun genus redimisse*) : si bien, en rigor, estas expresiones no implican necesariamente la corredención objetiva, y las palabras “se puede decir” invitan a no dar a la frase un sentido demasiado riguroso.<sup>193</sup> Pío XI declara que “la Virgen, madre benignísima de Dios, después de habernos dado a nuestro redentor Jesús, y después de haberlo criado, lo ofreció en sacrificio en la cruz, y por una arcana conjunción con Cristo y por una gracia enteramente singular fue y es llamada por él reparadora”;<sup>194</sup> declaración en la cual es difícil no ver la corredención propiamente dicha. Finalmente, Pío XII, mientras repite con sus antecesores que María ofreció a Jesús en holocausto, junto con el holocausto de sus derechos maternales y de su amor materno, se limita a afirmar que con este sacrificio María ha merecido el título de madre de los miembros de su cuerpo ; y que “asociada como madre y ministra al Rey de los mártires, en la obra inefable de la redención humana, está asociada con él para siempre con un poder casi inmenso, en la distribución de las gracias derivadas de la redención” : palabras estas últimas que son netamente favorables al sentido limitativo de la corredención “subjetiva”.<sup>195</sup> En presencia de estos textos, se debe decir que la Santa Sede, sin comprometerse a fondo, por lo menos no hace nada para desalentar una definición de la corredención de María en sentido pleno, y que, renunciando a su función tradicional de moderadora de la evolución dogmática, se encuentra, con respecto a esta doctrina, casi a la vanguardia. Tal impresión se acentúa si se considera que el título “corredentora” desconocida antiguamente en el uso eclesiástico, es ahora común, y ya ha sido

<sup>191</sup> Encíclicas : *Adiutricem populi*, sobre Rosario (a. A. S., 1895, p. 130 sgs.) y *Parta humano generi* (A. A. S., 1901-2, pp. Sgs.).

<sup>192</sup> Encicl. *Ad diem illum* (a. A. S., 1903-4, pp. 453 sgs.).

<sup>193</sup> Encicl., *Inter. Sodalicia* (a.a.S., 1918, p. 181).

<sup>194</sup> Encicl. *Miserentissimus Redemptor* (1928) ; cf. Roschini, II, 1, p. 279.

<sup>195</sup> La primera declaración se halla en la incíclica *Mystici Corporis* (1943), ed. Tromp. Roma, 1948, p. 65; la segunda, en el discurso radiofónico al pueblo lusitano, para la celebración de la Fátima (1946).

convalidado por una serie de aprobaciones del Santo Oficio (desde 1913) y de la Congregación de los Ritos (desde 1908).<sup>196</sup> Es fácil prever, por lo tanto, que prosiguiendo la evolución mariana en sentido cada vez más radical, y acentuándose la presión de la opinión pública, ahora ya acostumbrada a este privilegio mariano, en un futuro más o menos lejano la corredención de María será definida como dogma en el sentido más riguroso que hemos visto : y el mundo sabrá que no ha sido salvado por el único Redentor y Señor Jesucristo, sino por la pareja única, *indisolubili vinculo conjuncta* de cristo y de su Madre y esposa, María.

No es fácil ver qué interés religioso y especulativo pueda tener la corredención de María. Se ve bien la acción de un impulso genérico hacia la glorificación cada vez más ilimitada e hiperbólica de la madre de Jesús, para la cual ningún título parece excesivo o exagerado, y todo nuevo honor, apenas propuesto, puede considerarse aceptado sin más, y sus opositores deben prepararse para ser denunciadas como menospreciadores de María. Pero realmente, en materia de “glorias”, María tenía ya más que suficientes, sin que hubiera necesidad de acuñar un nuevo título, que en su genérico carácter elogioso, suena, más aún que algunos de los anteriores, como una impiedad. Entonces, ¿por qué? ¿y para qué? ¿Qué puede agregar la cooperación de María a la perfección de la redención cumplida por Cristo en la cruz?

Escuchemos las explicaciones de un dominico francés :

“¿Qué agrega el sufrimiento de María al de Jesús? Integra completamente el sufrimiento de la humanidad. La satisfacción efectuada por estas dos ofrendas es no ya más meritoria (no siendo, por lo demás, meritoria la segunda sino en virtud de la primera), sino más rica en humanidad. La presencia y el dolor de María dan a la pasión de Cristo un acento de intensidad (*un surcroix d'intensité*) y sobre todo una calidad humana, que le habría faltado. El hecho de sufrir en común como de gozar en común, no sólo aumenta la cantidad del sufrimiento, sino que hace vibrar nuevas cuerdas. A una redención que quiere ser la ofrenda a Dios de todo el dolor humano, le hubiera faltado el sufrimiento de María. Jesús podía sufrirlo todo, menos la compasión por sus propios dolores. Es necesario que todo hombre encuentre en la cruz el ejemplo de lo que debe sufrir para reparar sus sentimientos culpables y sus pasiones. La separación violenta de dos seres que se aman : ¿qué sería la muerte, si no fuera esto?

“Y si queremos ir más allá en la misma dirección, a fin de que afectara a todo el hombre, era necesario que en el cumplimiento de la obra misma de la redención estuvieran presentes el hombre y la mujer, y que cada uno de ellos tuviera su propia parte. En aquella obra de exaltación de la naturaleza humana, que es la Encarnación, la mujer fue exaltada con el hombre, habiendo sido hecha madre de Dios por la misma gracia que hacía al hombre Hijo de Dios. Y en esa obra de reparación del hombre que es la redención, la mujer sufrió voluntariamente con el hombre, ofreciendo la compasión con la pasión de Cristo. Es el misterio de la nueva Eva. El único vínculo con el cual la nueva Eva podía ser unida al nuevo Adán era el de la maternidad. Pero la idea de asociar a la

---

<sup>196</sup> Cr. Roschini, *Mariología*, II, 1, p. 392.

mujer con el hombre está profundamente ligada con la de hacer del hombre mismo, según toda su naturaleza, el propio autor de su redención.”<sup>197</sup>

No queremos negar que en estos pensamientos hay algo conmovedor. Es difícil discutir fríamente sobre el dolor de la madre de Cristo, de cualquier otra madre, y el querer señalar límites a la valoración del mismo puede parecer poco humano y comprensivo. Y si hubiera que construir desde el principio una teoría de la redención mediante la ofrenda de Dios del sufrimiento humano más alto posible, habría que tener en cuenta estos pensamientos. Pero no es ese el problema. El problema es saber qué valor tienen estos pensamientos desde el punto de vista cristiano, es decir, del punto de vista del evangelio. Ahora bien, no hay nada, ni en el evangelio, ni en las expresiones de fe de la Iglesia antigua que dé pábulo a la idea de que a la perfecta humanidad de los sufrimientos de Cristo pueda o deba agregarle algo el dolor de su madre. Esta misma consideración de los sufrimientos de Cristo en términos de emoción humana, esta evaluación psicológica o moral, que quiere ver en los sufrimientos de Cristo la totalidad, por lo menos cualitativamente, del dolor humano, y por consiguiente no puede concebir la ausencia del dolor materno, está ciertamente de acuerdo con la piedad católica de la Contrarreforma, y en parte también del catolicismo medieval, con su culto a la cruz y de las llagas de Cristo y con la veneración (más reciente) de la *Mater dolorosa*; pero en la antigua concepción clásica de la redención, la muerte de Cristo en la cruz salva al mundo no porque asuma sobre sí la perfecta totalidad de los sufrimientos humanos, sino porque es la muerte del Hombre-Dios, porque en la cruz Dios mismo en la persona de Hijo, asume sobre sí la condenación del hombre y la anula. En este misterio sacrosanto, la calidad psicológica del sufrimiento carece de todo peso. Cristo no redime al mundo porque ha sufrido mucho, o todo el sufrimiento posible, sino porque es *vere homo et vere Deus*: una vez más, se presenta inevitablemente la fórmula de Ireneo. Evidentemente, no hay nada que pueda parangonarse, igualarse, agregarse a esta calidad de los sufrimientos de Cristo, porque no se trata aquí de un más no de un menos, de una totalidad completa o incompleta, de un sufrimiento masculino o femenino, filial o maternal, solitario o común ; lo que hay aquí es un salto cualitativo de lo humano a lo divino, y no hay ninguna relación de parentela, ninguna maternidad divina, ningún mérito *de congruo* que pueda colmar el hiato entre lo divino y lo humano.

También el pensamiento de que conviene asociar la mujer al hombre en la redención como lo están en el pecado, merece atención en sí. San Bernardo lo había ya formulado en una brillante paradoja : “Era más conveniente que en nuestra reparación estuviesen presentes el uno y el otro sexo, puesto que ninguno había estado ausente en nuestra corrupción.”<sup>198</sup> Pero bastante antes que Bernardo, y bastante más sistemáticamente, este motivo había sido desarrollado por la gnosis : precisamente es un principio fundamental de la gnosis, que las manifestaciones de lo divino, sea en el mundo inteligible, sea en éste nuestro mundo sensible, se concretan en parejas bisexuales. Y tal vez ningún análisis de estos pensamientos supere en fineza, desde el punto de vista psicológico al que hace

---

<sup>197</sup> R. P. Nicolas, O. P., *La doctrine de la corédemption dans le cadre de la théologie générale de la rédemption, en Marie coréemptrice*, pp. 120-121.

<sup>198</sup> *Sermo in Dominica infra Octavam Assumptionis, cit.*

Ludwig Feuerbach en *Esencia del cristianismo*. Afirma él, en su visión radicalmente inmanentista (es decir, atea) de la religión, que el culto de la Virgen María es precisamente la proyección y simbolización de los sentimientos femeninos de amor y compasión, y que a este título no puede faltar una figura femenina en la figuración de lo divino en sus relaciones concretas con lo humano ; si bien, en la sensibilidad que debe a su ascendencia y educación luteranas, descubre que los valores femeninos de dulzura y compasión están ya simbolizados en el Hijo.<sup>199</sup> ¡Esta vecindad con Feurbach debiera hacer cautos a los mariólogos católicos!

En realidad, no hay el más mínimo indicio de que el evangelio o la cristiandad apostólica sintieran alguna necesidad de introducir un símbolo de la femineidad como tal en la doctrina de la redención ; evidentemente, para aquellos, la humanidad de Jesús era suficientemente rica, suficientemente universal, para contener lo mejor de lo humano : hombre y mujer hallaban en él el espejo plenamente suficiente del amor infinito del Padre. La Iglesia del siglo II rechazó sin vacilar las especulaciones gnósticas sobre el principio femenino en la redención como una herejía derivada de conceptos paganos; pero parece fatal que la mariología reintroduzca en la Iglesia, en forma atenuada, muchos elementos de herejías que ésta condenó en otra épocas.

Y esto habría que decirlo también, mal que le pese al P. Nicolás, de la tendencia que se diría humanista, y por consiguiente en el fondo pelagiana, que se trasluce en su evaluación del sacrificio de la cruz como una ofrenda a Dios del dolor humano, del dolor de toda la humanidad, personificada en Jesús y María. Parecería, por la cita que hemos traído, que el hombre se redimiera a sí mismo en la cruz, sufriendo voluntariamente, y la mujer con él; la idea de la necesaria presencia de la mujer está vinculada al principio de “hacer del hombre mismo, según toda su naturaleza, el propio autor de su redención.” ¡Precisamente porque el hombre se redime a sí mismo es que debe estar presente la mujer! Esta sí que es una interpretación inmanentista que probablemente Feuerbach no hubiera despreciado.

No queremos bromear. Ningún pensamiento más lejos de nosotros que el de juzgar la teología de un hombre por una sola frase, de sabor paradójico, destacada del contexto : con todo, este concepto humanizante, por cierto, accesible al público lego de hoy, sobre todo al hombre de izquierda, en último análisis no es otra cosa que la expresión extrema de la doctrina de la salvación por las obras realizadas por la gracia infusa merecida *de congruo*, que domina en el catolicismo desde el Concilio de Trento. Es también demasiado evidente que ésta se presta a una interpretación humanista, ¿pero qué sucede en ella con el auténtico mensaje cristiano? Tal vez sea superfluo recordar que en la doctrina de la redención como se delinea en el Nuevo Testamento, y como fue fijada por la Iglesia antigua y medieval, no es el hombre quien se salva a sí mismo ofreciendo a Dios el dolor de toda la humanidad concentrado en una persona, sino es Dios quien salva al hombre, tomando sobre sí el dolor y la culpa del hombre. En este concepto no se ve, en verdad, la necesidad de la presencia de una persona femenina junto al Redentor ; porque

---

<sup>199</sup> Ludwig Feurbach, *L'essenza del Cristianesimo*, ed. Por A. Banfi, Universale economica, Milán, 1949, p. 70.

el aceso cae, una vez más, no sobre la plenitud humana de sus sufrimientos, sino sobre el hecho de que son los sufrimientos del hombre-Dios.

Pero para apreciar cabalmente estos pensamientos, y la legitimidad de nuestra crítica, es necesario extender el concepto de la corredención a otro orden de ideas. María según el pensamiento antiguo, que los mariólogos modernos retoman con particular interés, a los pies de la cruz representa a la Iglesia, y hoy se dice con más precisión, la Iglesia en cuanto corredentora. En cierto sentido, todos los fieles, en cuanto miembros del cuerpo místico de Cristo, son colaboradores suyos en la redención del mundo. Así como la encarnación continúa en el cuerpo místico de la Iglesia, también la redención continúa en sus miembros. Tomás de Aquino interpreta así la declaración de Pablo de que completa en su carne los sufrimientos de Cristo : “¿qué faltaba a los sufrimientos de Cristo? El sufrir así en su miembros Pablo y asimismo en otros.”<sup>200</sup> Todos pues, pueden cooperar en la redención, agregando a los méritos absolutos de Cristo los méritos relativos de sus sufrimientos. La redención es un hecho colectivo, solidario. “En el fondo, cada una de nuestras buenas obras es una reproducción en nosotros y por medio de nosotros, de la obra de Cristo, y no le agrega otro valor que un poco de humanidad. De esto a decir que todos los cristianos son corredentores, que la Iglesia misma es corredentora, en el sentido de que los cristianos, o más bien la Iglesia cooperan en la redención del mundo, continúan en sí la obra redentora de Jesús, no hay más que un paso. Detengámonos antes de darlo.”<sup>201</sup>

Pero el paso que nuestro autor vacila en dar, en último análisis lo da, lo ha dado ya, porque es la presuposición de toda su doctrina. “Tal vez, para evitar la molestia (resultado del título de Corredentora reservado a la Virgen María) habría, no que suprimirlo, sino por el contrario generalizarlo. La Iglesia entera es corredentora, puesto que coopera en la redención de los hombres no sólo como instrumento de la gracia de Cristo, sino como la ofrenda de su propio sacrificio. Pero la Virgen lo es antes que la Iglesia y por la misma fundación de la Iglesia, porque cooperó en la misma adquisición de la redención. Entre los corredentores ella es la corredentora por excelencia. Ella es la primera y el modelo en ese orden. Entre todos los asociados de Cristo, ella es por excelencia la Asociada. Ella es el modelo y el tipo de la Iglesia, la Esposa por excelencia, aquella en quien el género humano es mayormente co-asumido en la humanidad santa de Cristo, él habría disminuido si no fuera lo que es : la perfección de la Humanidad a su destino, que es todo el significado de la encarnación.”<sup>202</sup>

Aquí estamos evidentemente en presencia de un orden de pensamientos de interés no solamente especulativo, sino religioso y práctico. De hecho, la consecuencia de la doctrina de la corredención de la Virgen, el imperativo de acción en que ella se traduce, es éste : Tornaos corredentores. Ocupad vuestra posición y cumplid vuestra responsabilidad en la obra de misión interna, de despertamiento de la Iglesia, de reconquista del mundo paganizado ; afiliados a los partidos católicos, sed militantes de la

<sup>200</sup> En *Coloss.* Lect. IV, P. Nicolás en *Marie corédemptrice*, p. 1717.

<sup>201</sup> P. Nicolás, en *Marie corédemp.*, p. 118.

<sup>202</sup> P. Nicolás, *Ibid.*, p. 128.

Acción Católica ; en particular, ¡tomad conciencia del valor de vuestros sufrimientos para la redención del mundo!<sup>203</sup>

Ahora bien, en presencia de esta interpretación extensiva, eclesiológica, es necesario precisar bien nuestro disenso, porque evidentemente no todo lo que aquí se dice merece una repulsa incondicional, y por otra parte, la parte útil e interesante está viciada de un equívoco radical, que exige de nuestra parte una definida toma de posición negativa.

La doctrina de la Iglesia como Cuerpo de Cristo es uno de los temas más grandes que se proponen a la meditación de los cristianos hoy en día, tanto a los protestantes como a los católicos, y la conquista de una eclesiológica verdaderamente viva y actual podría ser una de las metas más fecundas, en vista del porvenir del cristianismo en el mundo como fuerza viva y unitaria. Es cierto que ella implica la idea de una comunión de vida y obras de la cabeza, Cristo, y sus miembros ; y que en esa comunión, y en la comunidad santa que es su fruto, se muestra concretamente la fe y la vida de los creyentes ; y que la existencia de una comunidad así constituida compenetrada del espíritu del Redentor, es un elemento de importancia primordial para la difusión del Evangelio en el mundo, para el testimonio que atrae y convence, para la acción cristiana en todos los sectores de la vida humana. Pero cuidemos bien de no comprometer la pureza de todo esto, insinuando en el concepto de la Iglesia un significado excesivo y, en el pleno valor que se le quiere atribuir, no cristiano. En los escritos de los apóstoles tenemos la más bella y autorizada descripción que se puede desear de la Iglesia como comunidad viva, espiritual, ardiente, impregnada de la conciencia de ser el Cuerpo de Cristo ; pero su existencia y su misión nunca son presentadas bajo el aspecto de la “corredención”. Es demasiado grande el respeto a la redención perfecta, irrevocable, efectuada en la cruz por el Redentor único. La más excelsas expresiones de la conciencia de la Iglesia primitiva, las más vibrantes celebraciones de la comunión con Cristo, de la vida del Cristo en sus “miembros” están siempre sobre el plano de la redención ocurrida, cumplida, no sobre el de una redención en vías de cumplimiento, a la cual se le puede agregar, aunque sólo sea un “valor de humanidad” con los propios mezquinos méritos *de congruo*. Ni siquiera el martirio, que sin embargo es celebrado en la literatura del siglo II como la más perfecta asimilación del cristiano con el Redentor, y que en las mismas epístolas paulinas es presentado como una participación en los sufrimientos de Cristo, tiene un valor corredentor ; siempre es solamente imitación, testimonio dado, comunión pasiva; un ser plena, triunfalmente reunido al Salvador, jamás una cooperación con el martirio personal en la expiación de los pecados del mundo. A esta profunda y purísima concepción neotestamentaria debemos atenernos severamente, evitando toda complaciente indulgencia hacia los méritos de la humanidad colaboradora de la divinidad en su propia redención. En suma, la Iglesia cuerpo de Cristo, empeñada con él en una tarea misionera de conquista del mundo : ¡Sí! La Iglesia corredentora, en el sentido de una colaboración de lo humano con

---

<sup>203</sup> Todas las “conferencias” para el público lego : hombres, mujeres, jóvenes, seminaristas, contenidas en la segunda parte del vol. Citado, *Marie corédemptrice*, desarrollan precisamente estos principios, como aplicación práctica de la corredención de María.

lo divino en la redención del mundo : ¡No! Razón tiene el P. Nicolás cuando señalaba la corredención de María y de la Iglesia como el punto crítico que separara al catolicismo del protestantismo.<sup>204</sup>

Las observaciones que anteceden señalan también los límites de nuestro asentimiento y de nuestro disentimiento frente a otra idea interesante, relacionada con la corredención : María representante de la Iglesia, o símbolo de la Iglesia.

El tema de María como símbolo de la Iglesia es muy antiguo, y hoy goza de notable favor también entre los protestantes.<sup>205</sup> Pero es necesario precisar que los protestantes que se interesan en estas ideas consideran a María como un símbolo puro de la Iglesia, por cierto no desprovisto de realidad, en cuanto María *forma parte* de la Iglesia. Mientras que para la Mariología católica, María es la verdadera fuente de la Iglesia, Jesús la ha dado por madre a todos los creyentes, y es ella la que, con su participación en el sacrificio del Calvario y en virtud de su mediación universal es quien realmente engendra la vida espiritual cristiana, el canal por excelencia de la gracia, el “cuello” de la Iglesia, que está debajo de la cabeza, Cristo, y pone en comunicación a la cabeza con el resto del cuerpo.<sup>206</sup> En suma, del lado protestante estamos sobre el plano de un simbolismo rico en significado espiritual; del lado católico, estamos sobre el plano del realismo sacramental.

Pero sobre todo es de observar que el concepto de la Iglesia que está simbolizado en la Virgen María es típicamente católico; es la Iglesia virgen e inmaculada, que engendra en su seno purísimo la vida humano-divino de los fieles, en la distribuidora exclusiva de las gracias, sin las cuales no hay salvación, y la que intercede con resultado, por todos aquellos que se confían a su patrocinio, y también por aquellos que están fuera de él, y es amplia en su generoso perdón para los errantes que retornan devotamente a ella; es la madre que administra sobre la tierra el reino de gracia de su Hijo y triunfa en los cielos como reina con él; y en los últimos desarrollos del dogma, es su asociada en toda la obra de redención, contribuyendo no sólo a distribuir las gracias merecidas por él, sino a merecerlas juntamente con él, aunque sea por vía secundaria y subordinada; y, no lo olvidemos, la fortaleza que desafía a todas las herejías y asegura la victoria de la fe católica en el mundo.<sup>207</sup> Por esto es evidentemente excesivo esperar que la interpretación de María como símbolo de la Iglesia pueda resultar el terreno de encuentro para una

---

<sup>204</sup> *Marie corédempt.*, p. 127.

<sup>205</sup> Ver las predicaciones ya cit. De K. Barth, *Avent.*, trad. Franc. (1948).

<sup>206</sup> Roschini, *Mariol.*, II, 2, pp. 349 sgs., discute ampliamente si María es una “cabeza secundaria”, o el “corazón” o el “cuello” de la Iglesia; y opta por esta tercera interpretación por una serie de buenas razones de “conveniencia” y de autoridad.

<sup>207</sup> Cf. Steitz, art. Cit., “María” en *Real Encycl.*, 2º ed. (1881), vol. 9, 320 y Karl Barth, *Dogmatik*, I, 2, pp. 157-160 (1939). Es interesante observar el progreso de la interpretación que Steitz presenta como un proceso inconsciente de simbolización de sí misma, cumplido por la Iglesia en la elaboración de la mariología; mientras Barth cita textos mariológicos alemanes contemporáneos, que demuestran cómo hoy esa asimilación es concientemente aceptada; y esto se ve también en las citas que hemos intercalado en el texto.

evaluación común de la mariología por parte de católicos y protestantes; mientras, por lo demás, la realidad es que, como ambas partes lo reconocen, la doctrina y el culto de María son justamente considerados como “el dogma crítico central” del catolicismo,<sup>208</sup> frente al cual, del lado evangélico, no puede haber otra cosa que un rechazo terminante.

## La Virgen María

### Conclusión

#### María en el dogma y en la piedad

En el dogma católico, la Virgen María es una imitación apenas atenuada de la vida, de las casualidades, de la obra de Jesús. El principio de analogía con Cristo, expresado con perfecta claridad por los mariólogos contemporáneos, ha sido seguido fielmente en los largos siglos de elaboración de la doctrina mariana. Como el nacimiento de Jesús, el de María es anunciado por los ángeles, es un acontecimiento de excepción, en el cual tiene directa participación la influencia del Espíritu Santo. Si Cristo es concebido por una Virgen, María es concebida sin pecado. Así como Cristo es semejante al hombre en todo, menos en el pecado, así María es perfectamente humana en todo, menos en el pecado. Si en Cristo habita la plenitud de la divinidad, en María, por medio de su Hijo, habita la plenitud de la gracia salvadora u de la vida sobrenatural. Cristo es el primogénito de muchos hermanos, pero María es la primogénita, después de él, de los hijos nacidos de El; más aún, es la Madre de ellos, y como tal, no es ya la madre de Jesús, sino su esposa, aquella que reúne en sus faldas fecundas a todas las generaciones de los creyentes ; la que después de haber dado a luz el cuerpo físico de Cristo, engendra a través de los siglos su cuerpo místico. Cristo es el segundo Adán, María la segunda Eva. Cristo es la fuente de agua viva, que desborda en vida eterna, y María es la fuente de la vida, la madre espiritual de la nueva humanidad. Cristo es la vid verdadera ; pero también María recibe este título (Juan Damasceno) ; y se le atribuyen también otros títulos reservados en el Nuevo Testamento para Cristo :es como Cristo, cabeza de nuestra salvación, *kefaláon*, *soterias* (Jorge de Nicomedia, Santiago el Monje), salvadora del mundo (Anselmo, Buenaventura, Alberto Magno), propiciatorio (*hilasterion*) para nuestros pecados (el Oficio de Cuaresma), libertadora de la muerte, y vencedora de la muerte (Gregorio de Neocesarea), reconciliación de Dios con los hombres (Juan Damasceno, Liturgia), mediadora entre Dios y los hombres;<sup>209</sup> y, como lo más natural, puesto que participa con intimidad maternal y espiritual en toda su obra, conoce de antemano el sacrificio que habrá de coronarla, y lo acepta sufriendo con él y muriendo espiritualmente con él en la cruz; el emblema del congreso mariano de La Salette dedicado a María corredentora, la representa erecta, extendida sobre el cuerpo del Crucificado, un tanto más baja que él, los brazos abiertos debajo de los suyos, y casi sosteniéndolos en gesto de ofrenda. Jesús

<sup>208</sup> Para los teólogos católicos, véase nota 35; para los protestantes, cf. Karl Barth, *Dogmatik*, I, 2. p. 157.

<sup>209</sup> Cf. Benrath, *Zur Geschichte der Marienverehrung*, pp. 91., sgs, que toma de las obras enciclopédicas de Marracci y de Passaglia.

muere reclinando la cabeza sobre la cabeza de su madre, que muere espiritualmente con él ofreciéndolo a la muerte. El rostro de María es sereno y compasivo; el de Cristo está desfigurado por el dolor: evidentemente él es la víctima ofrecida, ella el sacerdote oficiante; y el cuerpo de Jesús moribundo está casi enteramente velado por el hábito monástico de la Madre dolorosa. ¡Cuántos símbolos! Pero, si María muere con él, también resucita con él. Su cuerpo no conoce la corrupción: su ascensión al cielo es ahora un dogma revelado. Y si Jesús se ha sentado a la diestra del Padre celestial, María está sentada como reina apenas un poco más abajo que él. El intercede por los hombres ante el Padre; ella intercede ante él; y si Jesús promete que las oraciones hechas en su nombre serán siempre escuchadas, se sabe con no menos seguridad que son escuchadas las oraciones hechas en nombre de María. En la economía eterna, ella ocupa un puesto aparte, superior a todas las jerarquías celestiales, inmediatamente debajo de la Santísima Trinidad. Si Cristo es engendrado por el Padre desde toda eternidad, el orden hipostático establece un vínculo de parentela entre la Trinidad misma y María. Finalmente, Cristo volverá a juzgar a los vivos y a los muertos; pero María no juzga a nadie: llena de piedad, toda clemencia, permanece consagrada por toda la eternidad a su misión corredentora.

No obstante estas excelsas prerrogativas, María no es una persona divina: permanece exclusiva y plenamente humana; los teólogos católicos, desde Epifanio hasta Tomás de Aquino y los mariólogos contemporáneos, son terminantes y claros en este punto. María no es un segundo Cristo, no es un segundo Logos: si bien algunos teólogos alemanes, y el italiano Carlo Cechelli, acarician el pensamiento de que, así como Jesús es el Logos, María es la Sofía; pero debe tratarse de una sabiduría inmanente, aquella Sofía que es el vértice de la criatura racional, y por consiguiente no constituye una excepción a la pura condición de criatura de María.<sup>210</sup> María no es una segunda manifestación de la Palabra hecha carne; pero es la humanidad purísima en la cual la Palabra se encarna, la humanidad como sería si no hubiera caído, Eva antes de la caída: más aún, la humanidad revestida de todos los frutos de la gracia, la humanidad sobrenatural como será en la gloria final.

Esta perfectísima humanidad es el objeto del culto mariano.<sup>211</sup> Sería por cierto señal de mal gusto poner en duda la distinción establecida por Tomás de Aquino entre el culto de *latría* (adoración) que se debe a Dios, el de *dulía* (veneración) debido a los santos, y de *hiperdulía* (debiera decirse: superveneración) reservado únicamente a la Virgen.<sup>212</sup> Es

---

<sup>210</sup> Cf. Karl Barth, *Dogm.*, 1, 2, p. 158. Cita en particular a Scheeben, Para Cecchelli, ver *Mater Christi*, vol. 1, passim.

<sup>211</sup> El tema del culto de María merecería un tratamiento aparte, que no se podría agregar a este libro, dedicado a la doctrina mariológica, sin aumentar mucho su volumen. En las observaciones siguientes nos referimos al breve pero claro catecismo mariano de Roschini, ya citado, pp. 67-107.

<sup>212</sup> *Summa theol.* Pars III, qu. 25, art. 5. Es interesante observar que Tomás de Aquino establece esta distinción, polemizando contra una opinión más radical, que apoyándose en Juan damasceno y en el Pseudo Agustín razonaba así: El honor que se da al rey debe darse a la madre del rey; luego, si se da al rey (Cristo) un culto de *latría*, también se debe

bien evidente que un alma piadosa que reza el rosario, sabe que ha de dirigirse en el Padre nuestro al Padre Celestial, y en el *Ave María* a la humanísima Reina del cielo. Es fácil suponer que esta conciencia introduzca alguna referencia al menos conceptual, en los distintos momentos de su devoción, si bien no resulte fácil de imaginar esa suerte de oscilación psicológica, afectiva, intelectual, religiosa entre latría y dulía, siguiendo los diversos momentos de la oración.

Pero es más importante observar que el culto de hiperdulía tributado a la Virgen, desde el punto de vista de la riqueza de los textos litúrgicos, del número de las fiestas, del tono de exaltada dedicación que alcanza, está en el vértice de la vida devocional del catolicismo. El culto de María es culto de veneración, de gratitud, de amor, de invocación, de servidumbre, de imitación ; se dirige a la persona de María, al corazón de María, a la imagen de María, al nombre de María ; comprende prácticas cotidianas, el *Ave María*, la *Salve Regina*, el *Ángelus Domini* o *Regina Coeli*, las Letanías lauretanas, el Pequeño oficio de Nuestra Señora, el Rosario, la corona de los Siete dolores ; un culto semanal, al cual se dedica por añeja costumbre el sábado, día consagrado a María, así como el domingo está consagrado a Cristo ; tres meses particularmente consagrados a María : mayo, setiembre y octubre; varias fiestas anuales como la Anunciación, la Inmaculada concepción y la Asunción, que están entre las más fervientemente celebradas del año litúrgico; el culto perpetuo al cual se consagran las Asociaciones Marianas (órdenes, órdenes terciarias, Confraternidades o Pías uniones y Asociaciones juveniles) ; los escapularios marianos ; y finalmente los cultos ocasionales, la *vía Matris Dolorosae* y los Congresos marianos.

Para darnos cuenta del tono de encendida celebración propio de la piedad mariana, basta con la enumeración de los títulos contenidos en las Letanías lauretanas: Santa María, santa madre de Dios, santa virgen de las vírgenes, madre de Cristo, madre de la gracia divina, madre purísima, madre castísima, madre inviolada, madre osada, madre amable, madre admirable, madre de buen consejo, madre del Creador,<sup>213</sup> madre del Salvador, virgen prudentísima, virgen venerada, virgen predicanda (es decir, digna de ser celebrada), virgen potente, virgen clemente, virgen fiel, espejo de justicia, sede de la

---

darlo a la Virgen Maria . . . Tomás replica: "*Mater Dei est pura creatura. Non ergo debetur ei adoratio latriae.*"

<sup>213</sup> Esta paradoja, que tiene sabor de escándalo, debe entenderse en el sentido de que María es madre del Verbo, por medio del cual fue cumplida la creación; y también en el sentido de que Jesucristo, en figura concreta humano-divina, es el fin (la causa final) de la creación. Estas afirmaciones son evidentemente ortodoxas; ¿pero era realmente necesario, para expresar esta verdad, pronunciar una fórmula que trae espontáneamente a la mente pensamientos del todo diferentes? ¡El Creador es Dios Padre! Los escrúpulos de Nestorio hacia el título de *Theotókos* se justificarían más aún con respecto a este otro título altisonante y engañoso. El carácter "extraño, a primera vista" de esta invocación, es admitido por A. Guillaume, S. J., en su explicación de las letanías lauretanas: *Le Litanie della S. Vergine*, trad. Ital. Ist. Di S. Paolo, Roma, 1942, p. 176.

Sabiduría,<sup>214</sup> causa de nuestro gozo, vaso espiritual, vaso honroso, vaso de insigne devoción, rosa mística,<sup>215</sup> torre davídica,<sup>216</sup> torre ebúrnea, casa áurea,<sup>217</sup> arca del Pacto, puerta del cielo, estrella matutina, salud de los enfermos, refugio de los pecadores, consoladora de los afligidos, auxilio de los cristianos, reina de los ángeles, reina de los patriarcas, reina de los profetas, reina de los apóstoles, reina de los mártires, reina de los confesores, reina de los santos, reina concebida sin mancha, reina del santísimo rosario, reina de la paz.”

O bien, la *Salve Regina*: “Salve Reina, madre de misericordia; vida, dulzura y esperanza nuestra, salve. A ti recurrimos, exilados hijos de Eva; gimiendo y llorando, en este valle de lágrimas a ti suspiramos. Ahora, pues, abogada nuestra, vuelve a nosotros esos tus ojos misericordiosos. Y muéstranos, después de este exilio, a Jesús, el fruto bendito de tu vientre, ¡oh clemente, oh piadosa, oh dulce Virgen María!”

De este culto se esperan los más excelsos beneficios: para el individuo, que la Santísima Virgen lo proteja en la vida, en la muerte y después de la muerte; para la familia, para la Iglesia y para la sociedad civil. Y no es solamente útil, sino necesario, tanto que “para los adultos, los cuales conocen suficientemente a María, tal devoción es moralmente necesaria para alcanzar la salvación eterna, de modo que uno de ellos que se mostrara positivamente indiferente o se negara a venerar e invocar a María, es moralmente imposible que se salve.”<sup>218</sup>

No parece, por lo demás, que haya necesidad de inculcar este deber. La piedad mariana es uno de los aspectos más impotentes de la devoción católica contemporánea. Si la santa misa, con su solemne y vetusta liturgia, recamada de conceptos e imágenes bíblicas y con su orientación cristocéntrica sigue oficialmente ocupando el centro del culto católico, el corazón del pueblo está más bien con la Virgen María, que con los tremendos misterios abstractos del altar. Desde hace cien años, las apariciones de la Virgen monopolizan casi enteramente las manifestaciones espontáneas de lo sobrenatural en el catolicismo. Cristo no aparece más sino a las cansadas, cuando a alguien le aparecen estigmas; pero María triunfa en apariciones fascinantes, admitidas y sancionadas oficialmente o no, da revelaciones que son recogidas y comentadas apasionadamente, aunque no se distingan por una gran profundidad o independencia de las condiciones ambientales,<sup>219</sup> convierte

---

<sup>214</sup> María es el trono de Salomón, en el cual se sienta la Sabiduría . Sofía es el paralelo bíblico del Verbo, que se encarna en el seno de María. Guillaume, *op. cit.*, pp. 383 sgs.

<sup>215</sup> Símbolo de la belleza de María.

<sup>216</sup> En este versículo y el siguiente, María es la roca de Sión, prefigurada por Débora, Jael y otras heroínas del Antiguo Testamento; el baluarte de la Iglesia católica contra las herejías. Guillaume, *op cit.*, p. 351.

<sup>217</sup> María es el templo de Jerusalén, en el cual Dios se manifiesta; más aún, es el Arca santa del Pacto, que contiene el verdadero maná (el pan de Vida, Cristo) y el Autor de las tablas de la Ley. Guillaume, *op cit.*, p. 373 sgs.,

<sup>218</sup> Roschini, *Chi é Maria? Catecismo mariano*, p. 77.

<sup>219</sup> Así Nuestra Señora de la Salette se dirige en un francés popular, a algunos niños: “*Avancez, mes enfants, n’ayez pas peur; je suis ici pour vous conter une grande nouvelle.*”

pecadores endurecidos, santa enfermos incurables. Evidentemente la facultad inventiva de la piedad popular está orientada prevalentemente en la dirección de la Virgen María.

En presencia de este complejo de circunstancias, habida cuenta del tono afectivo, de la ardiente devoción, de la altura de las calificaciones litúrgicas, se debe admitir que la definición de hiperdulía, si bien no puede ser lógicamente disputada (al fin de cuentas, las definiciones son libres) está asaz desprovista de significado. Lo que importa, y cuya importancia es imposible exagerar, es que el corazón de las masas católicas está orientado devocionalmente no hacia una auténtica manifestación de lo divino, sino hacia la “pura humanidad” de la Virgen María. Lo cual, según todos los cánones religiosos tradicionales, es la esencia de la idolatría.

El culto de María es una inmensa transferencia afectiva de la persona de Jesús a la de su madre. Esto se hace posible por el hecho de que en la figura de María se han ido reuniendo poco a poco todos los atributos que eran objeto de devoción, de amor y de reconocimiento en la persona de Jesús, con excepción de la divinidad. ¿Cuál puede ser el valor religioso intrínseco de esto? ¿Y cuáles serán sus frutos para la fe y para la vida cristiana del catolicismo?

Los promotores del culto de María creen que a través de la veneración de la Madre se puede reavivar la fe en el Hijo. Ellos han de estar más al corriente que nosotros de las reacciones del alma católica; pero para nosotros es evidente que siguen una peligrosa ilusión. Una devoción encendida como la devoción mariana tiene todas las características de un culto exclusivo y celoso. Los progresos de la devoción mariana podrán contribuir a una glorificación cada vez más hiperbólica de María, pero no se puede presumir lógicamente que contribuyen a un mejor conocimiento, a una valoración más profunda, a la adopción consciente de una auténtica fe cristiana.

Los valores más características del cristianismo, al transferirse de la persona de Cristo a la de María, experimentan un debilitamiento paralelo a la diferencia de grado entre el Redentor divino y la madre puramente humana. María no es Dios que desciende hacia la humanidad para redimirla, sino la humanidad inmaculada que por su fe y su obediencia parece ser acogida en gracia, se glorifica en la encarnación, asciende al cielo, intercede por sí misma, se patrocina ella misma, tiene compasión de sí misma, La gracia divina, que en los escritos bíblicos es el insondable e insindicable *fiat* de la majestad de Dios, está a las órdenes del “eterno femenino”, al cual no se le puede negar nada. En María, la humanidad gobierna el Reino de los cielos y da órdenes aun al Omnipotente.

Pero los valores cristianos aparecen en María no sólo despotenciados, sino también peligrosamente cercanos a algunos sentimientos fundamentalmente humanos, que no tienen nada de específicamente fundamentalmente humanos, que no tienen nada de específicamente cristianos. María personifica el ideal de los ascetas de ambos sexos en el

---

*Si mon peuple ne veut pas se soumettre, je suis forcé de laisser aller le bras de mon Fils. Il est si fort et si pesant, que je ne puis plus le maintenir. Depuis le temps que je souffre pour vous-autres!” (Marie, *corred.*, cit., p. 212).*

catolicismo ; es la proyección sublimada de sus íntimas luchas, de su meta ambicionada, de las represiones tanto más amadas cuanto más dolorosas. La importancia excepcional, sin paralelo en la religión bíblica y evangélica, que asumen en el culto de María todas las representaciones relacionadas con la reproducción humana, la inquietud con que se siente la necesidad de precisar cada detalle de su concepción, de su nacimiento, de su maternidad, de su perpetua virginidad, son un síntoma elocuente de todo esto. Si hay una figura cargada de complejos psicológicos, de proyecciones de impulsos reprimidos, es la Virgen María. La humanidad de María debiera considerarse menos como una figura de humanidad ideal que como la del ideal ascético del catolicismo, es decir, de un valor típicamente ajeno al cristianismo.

Y al motivo de la virginidad perenne se asocia la nostalgia, presente en todo adulto, hombre y mujer, de la protección materna : típica proyección en el plano religioso, de una humanidad agobiada por el sentimiento de una culpa inexpiable, que está perdiendo el sentido del mensaje de pura gracia del Evangelio, y para la cual el “brazo del Salvador se ha tornado “demasiado pesado”.

Estos dos motivos psicológicos, cuya potencia no es necesario demostrar, tienen una parte muy importante en la elaboración de la piedad mariana. Las perfecciones personales de la Madonna, desde la virginidad perpetua cantada por los evangelios apócrifos, defendida por eruditos como Jerónimo y por hombres de gobierno como Ambrosio, hasta el dogma de la Inmaculada Concepción, proclamado por el papa mariano Pío IX, podrían interpretarse todas como variaciones sobre el tema sublimado de la victoria sobre la sensualidad reprimida. Y la misión de María, desde el concepto de la nueva Eva, “abogada” en Ireneo, a la mediadora misericordiosa de San Bernardo y Alfonso de Liguori y a la corredentora de los mariólogos contemporáneos, no es otra cosa que un desarrollo del tema de la maternidad benigna, siempre pronta a perdonar.

Los mariólogos católicos saben todo esto. No es posible que no lo sepan. Deben saber, por lo tanto, que la piedad mariana, lejos de ser una pura transcripción pedagógica de auténticos valores cristianos, constituye la contaminación extremadamente problemática de los mismos con una realidad sentimental y psicológica, respetable por cierto, pero típicamente profana, meramente humana, no religiosa. ¿Pueden esperar que por este vehículo, tan discutible, se puede producir un verdadero renacimiento cristiano? ¿O quizá para ellos los valores del cristianismo están tan despotenciados que ya no se lo distingue de la pura humanidad de los valores mariológicos?

Este problema es de una gravedad desconcertante para el porvenir del cristianismo.

El desarrollo mariológico, considerado en su conjunto, marcha en sentido contrario al inmenso esfuerzo espiritual realizado en la humanidad, desde los profetas hebreos hasta la encarnación de Cristo, para librar la idea de Dios y la devoción religiosa de los elementos espurios de naturaleza psicológica, proyectiva, que afloran en todas las religiones paganas, de las cuales forman el substrato, y en las cuales el psicoanálisis tiene un gran campo en que ejercitar sus indagaciones. La valerosa vindicación de la figura de Dios santo, que con las manifestaciones soberanas de su juicio desconcierta todos los

cálculos interesados y los sueños eudemonísticos de los cultos tribales o nacionales, en los cuales la divinidad siempre está más o menos al servicio del hombre, o con las expresiones no menos inesperadas y soberanas de su gracia que perdona, disipa las proyecciones terroríficas de la mala conciencia humana, había sido el triunfo de lo divino en sí, de lo divino en estado puro finalmente liberado de la ganga de las formaciones psicológicas parasitarias. El gran símbolo masculino de la paternidad de Dios era el mínimo de antroporfismo, inevitable en toda concepción religiosa viva que no quiera disolverse en las abstracciones de la lógica formal. El cristianismo, en su faz ascendente, había cumplido el prodigio de mantener esa severa concepción de lo divino, conciliándola con la idea de la Encarnación. Dios, soberano, majestuoso, había podido descender al encuentro del hombre, sin perder nada de su divinidad; la persona de Jesús había hecho posible este milagro, y el esfuerzo dialéctico de la fe cristiana de los primeros siglos lo había teorizado, ya se sabe a costa de qué contrastes, en el dogma trinitario.

Todo el desarrollo de la religiosidad bíblica había sido una grave advertencia: *Soli Deo gloria*; y esta solemne advertencia había sido retomada por el cristianismo primitivo, sobre todo por Pablo y Juan. Pero el pensamiento de la encarnación, la férvida comunión de la Iglesia, su conciencia de ser el cuerpo místico de Cristo, debía abrir el camino a un desarrollo en sentido inverso, a una valoración positiva, al principio subordinada y luego cada vez más autónoma, de los aspectos humanos de la redención: la celebración del martirio, la solidaridad y la intercesión de los santos, las glorias de la vida renovada y sobrenatural de los fieles; y finalmente, ejemplo máximo, el culto de la Virgen María.

El desarrollo histórico del catolicismo parece haber asumido el propósito de revalorar con creciente precisión los aspectos de humanidad relacionados con la concepción cristiana de la salvación, reivindicando piadosamente, frente a la “sola gloria de Dios” una porción congrua de gloria también para el hombre. En esta perspectiva general, el culto de María revela su coherencia interior, la lógica de su desarrollo, y su naturaleza exquisitamente católica pero el que se expresa en su aspecto defectuoso, no cristiano.

El camino de la humanización progresiva del cristianismo, seguido al principio inconscientemente, y después, y sobre todo por los mariólogos de nuestros días con clara conciencia, no deja de tener analogías y resonancias en la conciencia religiosa contemporánea: se lo puede interpretar como un paralelo interno en el catolicismo, de la tendencia general a la laicización, a la profanación de la fe, perseguida conscientemente en otros campos por los epígonos del positivismo. La religión de la humanidad, en sus expresiones liberales o marxista, está espiritualmente más emparentada de lo que parecería, con el impulso que arrastra al catolicismo a promover al primer plano de la devoción popular a la figura puramente humana de María. A esto se debe ciertamente su favor popular, y quizá la conciencia de sus promotores de estar en la corriente viva de la historia, de responder a una suerte de inconsciente invocación de nuestro tiempo, y en consecuencia, la ilusión de poder reconquistar por este camino una parte de la perdida autoridad espiritual, a fin de promover un renacimiento cristiano. Toda la posición humanística católica, que encuentra su fundamento teórico en el repensamiento del tomismo, en la revaloración de la metafísica ontológica, del principio de *analogía entis*, y en particular la tendencia, que parece viva sobre todo en el catolicismo francés, de

interpretar el dogma de la encarnación como una glorificación de la naturaleza humana, pueden hallar un símbolo adecuado en la devoción mariana.

Y ciertamente se puede decir que, entre las religiones laicas, que se ofrecen a la adhesión de las almas en este periodo de crisis de todos los valores, el culto de la Virgen María, todavía envuelto en suavidad evangélica y gentileza femenina, puede aspirar a un rango notable. Pero debería ser claro, que precisamente esta tendencia humanística e inmanentista, está orientada en una dirección enteramente distinta del impulso original, teocéntrico y cristocéntrico, del cristianismo ; y que si se busca un renacimiento cristiano, no se ha de comenzar con la contaminación del Evangelio con el eterno femenino del culto de María, sino que es necesario tener el coraje de iniciar el gran retorno : de María a Cristo; esto sea dicho no solamente con respecto al culto mariano, sino con respecto al necesario culto de las directrices según las cuales se desarrolla todo el catolicismo desde el Concilio de Trento.

Esta toma de conciencia, este gran retorno no debiera ser imposible. Nada debería ser imposible a una Iglesia poderosamente centralizada y disciplinada como la católica. Aun sin grandes gestos reformadores, sin clamorosas renunciaciones (¡cuántas cosas caer simplemente en desuso sin ser oficialmente abrogadas!), bastaría con dar decidida y perseverantemente máquina atrás; bastaría dejar de estimular o aun patrocinar las perores exageraciones de la devoción mariana popular; bastaría inculcar, de arriba abajo, a través de toda la jerarquía y el clero y las órdenes religiosas, el principio de un sano retorno a la sencillez evangélica y la consigna de llevar la consideración de María a las proporciones que se le puede legítimamente conceder en una Iglesia cristiana, que ningún espíritu sensible a los valores de humanidad y gentileza querría negarle; en pocos decenios, tal vez, la atmósfera de la piedad católica quedaría en gran parte purificada, con ventajas para la espiritualidad cristiana y para la causa de la reunión de los miembros dispersos del Cuerpo de Cristo, que es imposible siquiera insinuar.

Sin embargo, no hay ningún indicio de que la Iglesia quiera emprender ese camino; más bien existen todos los indicios contrarios. La mariología proseguirá su desarrollo triunfal. Las cuestiones todavía en discusión, como la corredención, serán definidas tarde o temprano, como dogmas en el sentido más exaltante para las plebes católicas y más escandaloso para los no católicos. Y nadie puede prever qué nuevas solemnidades, qué nuevas prerrogativas, qué nuevos dogmas surgirán en el porvenir, de la matriz fecunda de la piedad popular, u de la dócil connivencia de los principios de conveniencia, de eminencia, de singularidad y de la analogía con Cristo. La asimilación de María a Jesús será llevada a sus consecuencias extremas, en el plano de la pura humanidad: esto es, piensen lo que piensen los mariólogos, la pura humanidad de María substituirá cada vez más, en la devoción popular, a la humanidad divina de Cristo. Paralelamente, y como por compensación, se tratará de integrar más cumplidamente a María en la Trinidad. Ya se afirma que ella es el “complemento de la Trinidad” (aunque sea sólo el complemento “extrínseco”) ; es decir, se declara que María con maternidad divina “procura a las Personas divinas una gloria nueva y única”; que “gracias a la maternidad divina de María, el Padre adquiere sobre el Hijo, que es igual a él por su naturaleza y sus perfecciones, una real autoridad”, que “la maternidad divina de María da al Hijo una vida nueva, una vida

temporal” y que, finalmente, “gracias a la maternidad divina de María, el Espíritu Santo, infecundo en cuanto a las procesiones divinas, recibe una fecundidad con respecto al Hijo, contribuyendo a darle un cuerpo . . . “ María, en suma completa la Trinidad. María confiere a la Trinidad una perfección que sin ella no tendría. Por eso, si bien está por naturaleza “infinitamente por debajo de la divinidad”, “es, en cierto sentido, introducida en la familia misma de Dios y sentada junto a la santísima Trinidad . . . ”<sup>220</sup> Evidentemente, María allega a la divina Trinidad la contribución de la humanidad, de la temporalidad, necesarias para la encarnación. No se puede pensar en la cuaternidad divina de los alquimistas medievales, en los cuatro tronos encerrado en el óvalo sagrado de la totalidad divino-cósmica. Cuando en María la humanidad esté definitivamente asociada a la esencia divina, estará perfecta la nueva gnosis de la encarnación.

Y así, obliterada ya prácticamente la figura de Cristo, María, la Madre humanísima y deificada, la mujer trascendente, a la cual aguarda el papel de hacer más perfecta la Trinidad divina campeará soberana sobre la piedad de catolicismo.

Semejante sustitución de símbolo no sería algo sin precedentes en la historia de las religiones.

Cuando el buen Apuleyo, cuya conversión a la Diosa sapiente y misericordiosa que lo había liberado de la silueta asnal en que se había metafóricamente envuelto a consecuencia de sus pasiones, hemos recordado ; cuando Apuleyo decidió consagrar su vida a Isis Reina, le fue notificado, después de su primera iniciación, que para ser perfecto devoto de la Diosa, debía someterse a una doble iniciación ulterior, dedicada en forma más particular a Osiris-Serapis. El relato autobiográfico da a entender claramente que él neófito no tenía ningún interés específico por Osiris, y consideraba esa nueva iniciación como una especie de obligación familiar, cuyo carácter dispensoso no se avergüenza de lamentar, tanto que para subvenir a los necesarios sacrificios tuvo que vender su guardarropa ; pero la diosa, o su esposo, lo recompensó con creces y concediéndole el honor de ser agregado a la confraternidad sacerdotal de los pastóforos.

Efectivamente, en la era helenista, Isis había llegado a ocupar el primer plano en la piedad egipcia.<sup>221</sup> Osiris, el dios más antiguo de Egipto, el que había reunido en torno a su nombre las especulaciones más sapientes y profundas, había ido especializándose, a través de los siglos, en sus funciones de soberano de ultratumba. Pero la diosa luminosa y potente, que había resucitado a Osiris, muerto por Set, en el antiguo mito egipcio, se había convertido en la más buscada, la más preciosa, la más hábil, la más propiciable mediadora de salvación, aquella contra la cual, según las palabras de Apuleyo, eran impotentes las intrigas de la fortuna; y en gran unificación sincretista de los cultos mediterráneos, en la época helenista y romana, la transformación de la religión de Osiris en misterio universal de salvación se realizó bajo el nombre de Isis, y ella se le confió la

---

<sup>220</sup> Neubert, *María nel dogma*, pp. 33-35.

<sup>221</sup> Incola Turchi, *Storia delle Religión*, Bocca, 1922, p. 472. agradezco a Guido Miegge, de haberme señalado la importancia de esta evolución del culto de Osiris.

misión de representar, en la nueva fase de la civilidad, los valores, aunque sólo fueran profanizados, del antiguo culto de Osiris.

Si hemos recordado este episodio de la historia religiosa del mundo mediterráneo, no lo hemos hecho para establecer un paralelo con el posible curso de la veneración mariana ; demasiado inciertas son las confrontaciones que se quiere establecer en el terreno de las religiones comparadas ; pero no se puede negar que hay cierto sabor de analogía. A veces parece que, en el catolicismo, la figura de Jesucristo, como símbolo religioso central, hubiera sufrido cierto desleimiento : tal vez también Jesús ha llegado a ser demasiado exclusivamente el Señor del más allá y el Juez del juicio final. Para devolver a Cristo su incomparable grandeza, como iniciador y Señor de una nueva humanidad, sería necesario un proceso de revisión dogmática, litúrgica, ética, para el cual el catolicismo se ha mostrado incapaz muchas veces. El único camino que queda abierto es el de sustituir los símbolos en vías de deterioro psicológico por otros más nuevos y frescos. Tal vez sea fatal que en el catolicismo se demanden siempre al culto de la Virgen María aquellos valores cristianos de humanidad, de compasión de elevación interior, de los cuales aquel se siente todavía depositario. Naturalmente, Cristo no será olvidado. Quedará como el centro de los honores oficiales. María será aún concebida como la mediadora entre él y los hombres. Se seguirá diciendo que por María se llega a Cristo. Pero la verdadera fuerza difusora y persuasiva, la verdadera fascinación religiosa, la función efectiva de polarizar eficazmente la fe, el amor, la devoción de las multitudes, serán ejercidas enteramente por la Virgen María. Aquel día se podrá decir que en el catolicismo el cristianismo habrá cedido el campo a una religión distinta.

## La Virgen María

### Apéndice 1

#### *La definición del dogma de la asunción y sus repercusiones ecuménicas*

El 15 de agosto de 1950, el papa Pío XII anunció su intención de definir, en el día de Todos los Santos, la doctrina de la asunción de la bienaventurada Virgen como dogma revelado. La declaración papal puso término a las inseguridades que aún subsistían, acerca de la posibilidad y la oportunidad de tal definición.

Hasta último momento no habían faltado admoniciones y llamados a fin de que el supremo magisterio no se empeñara en una definición teológicamente problemática, religiosamente inútil, y perjudicial para las relaciones de la Iglesia católica con las otras confesiones cristianas. En particular, conviene recordar, por su importancia, tres artículos del teólogo de Würzburg, Prof. Berthold Altaner,<sup>222</sup> que al parecer hicieron tanta

---

<sup>222</sup> Theologische Revue, Múnster, años 44 (1948) N° 3; 45 (1949) N° 3; 46 (1950) N° 1; han sido reproducidos, en sus partes esenciales, en la colección de artículos y documentos publicada por Friedrich Heiler con el título: *Das neue Mariensdogma im Lichte der*

impresión, que todavía en el mes de julio, el P. Filograssi, S. J., pudiera ser devuelta.<sup>223</sup> Pero en conjunto las oposiciones fueron pocas.

En la Encíclica *Deiparae Virginis Mariae*, del 1º de mayo de 1946, el papa Pío XII había preguntado a los obispos de todo el mundo católico si consideraban definible el dogma de la Asunción, y su clero y los files lo deseaban. El 90% de los obispos respondieron afirmativamente, cerca de 70 no respondieron, y solamente 22 dieron una respuesta negativa o dubitativa.<sup>224</sup> Aun en el solemne Consistorio celebrado la víspera de la proclamación, la votación arrojó algunos “*non placet*”: tres, según la información de Fr. Heiler.<sup>225</sup> La amplitud del consenso del mundo católico, la expectativa del Año Santo de 1950, vencieron los escrúpulos de la crítica histórica y teológica; y la definición se produjo.

La definición tuvo lugar con gran solemnidad el 1º de noviembre de 1950. El papa, sentado en su trono, delante de la basílica de San Pedro, escuchó el pedido del decano del colegio de cardenales, en nombre de la catolicidad, de que proclamara con su juicio infalible por las promesas de Cristo (*ex Jesu Christi pollicitationibus fallenti nunquam*) el dogma de la Asunción. Respondió rogando invocar al Espíritu Santo, y tomó parte de rodillas, en el *Veni Creator Spiritus*. Invocación puramente ritual : la Bula *Munificentissimus Deus* estaba ya pronta, y fe leída por el papa, ante dos micrófonos de oro, donados para la ocasión. A la lectura siguió la oración compuesta por el papa en honor de la Asunción, y el solemne *Te Deum*. La proclamación fue acogida con el repique de las campanas de San Pedro y de todas las iglesias de Roma, mientras en el Janículo se disparaban 26 cañonazos, y se echaban a volar 2000 palomas como mensajeras simbólicas al mundo entero, y la multitud prorrumpía en gritos de “¡Viva la Madonna, viva el Papa!”<sup>226</sup>

La definición en sí es, dogmáticamente, asaz sobria :

“Por esto, después de haber dirigido a Dios súplicas y oraciones e invocando la luz del Espíritu de Verdad, a la gloria de Dios Omnipotente, que ha extendido su particular

*Geschichte und im Urteil der Oekumene*, fascículo especial de la revista *Oekumenische Einheit*, dirigida por él, año II, Nº 2-3, pp. 49-60.

<sup>223</sup> Tomamos la noticia del citado fascículo de *Oekumenische Einheit*, segunda parte, p. 228, que reproduce el texto de la *Korrespondenzblatt für die Alumnus des Collegium Ungaricum*, dic. 1950, p. 71.

<sup>224</sup> El porcentaje ha sido calculado por Heiler en su artículo : *Das neue Mariendogma* etc., p. 32, cf. *ibid.*, p. 219 y *Protestantesimo*, año Vi (1951), Nº 1, p. 18, nota 102. El porcentaje del 98.2% dado por Roschini en su libro *Il dogma dell' Assunzione* (Roma, 1950, p. 29) no toma en cuenta las abstenciones.

<sup>225</sup> *Oekum. Einh.*, cit., p. 32.

<sup>226</sup> El texto de la bula y de la alocución papal en el Sacro Consistorio del 30 de octubre, el informe de la ceremonia de la proclamación, la Alocución a los cardenales del 2 de noviembre y la nueva liturgia de la misa para la fiesta de la asunción están contenidos en las *Actas Apostolicae Sedis*, An. 42, Nº 15, 4 de noviembre 1950. Para la definición propiamente dicha véase también Densinger, *Enchiridion Symbolorum*, Nº 3031-3033.

benevolencia a María virgen, a honra de su Hijo, inmortal rey de los siglos y vencedor del pecado y de la muerte, a mayor gloria de la misma augusta Madre y para regocijo y exultación de toda la Iglesia, por su autoridad de nuestro Señor Jesucristo, de los bienaventurados apóstoles Pedro y Pablo y por la nuestra [autoridad], proclamamos, declaramos y definimos ser dogma divinamente revelado, que la inmaculada Deipara siempre Virgen, cumplido el curso de su vida terrenal fue ascendida en cuerpo y alma a la gloria celestial. Por cuya razón, si alguno, Dios no lo quiera, osara voluntariamente negar o poner en duda lo que ha sido por Nos definido, sepa que habrá caído de la fe divina y católica.”<sup>227</sup>

Como se ve, la definición papal no dice si La Bienaventurada Virgen terminó su carrera terrenal con la muerte, o si ascendió viva al cielo; no precisa expresamente con qué cuerpo ascendió, dejando suponer que se tratará de un cuerpo transfigurado, como el de Cristo después de su resurrección; y se abstiene de establecer localmente el lugar al cual llegó la Bienaventurada Virgen, hablando genéricamente de la “gloria celestial”.

Pero tal vez más que la definición misma, para la historia del dogma en el catolicismo, importa la técnica de la definición y su fundamentación teológica.<sup>228</sup>

La definición de la ascensión de la Virgen María ha sido la primera definición dogmática después de la proclamación de la infalibilidad del papa. Había, pues, en muchos cierta curiosidad y una legítima expectativa: ¿cómo funcionaría el mecanismo de la definición infalible? En realidad, no ocurrió nada sensacional. El momento de la infalibilidad papal fue expresado claramente en la fórmula de la definición : *auctoritate Domini Nostri Iesu Christi, Beatorum Petri et Pauli ac Nostra*; ésta había tenido ya expresión, además de en el recordado pedido del decano del colegio cardenalicio, en las palabras del papa al Consistorio del 30 de octubre en las cuales se alegraba por el “admirable consenso de los purpurados, padres y obispos con el romano pontífice”, por el cual se veía ampliamente cuál era la fe, la enseñanza y el deseo de la Iglesia. Pero en todo el proceso de la definición el poder personal del papa, su capacidad de dirimir por su autoridad una grave cuestión controvertida, no aparece en primer plano. Ni había necesidad de ello. La pía creencia en la ascensión de la Virgen María contaba con un vastísimo consenso en la Iglesia católica romana, un consenso que la Bula pudo definir como “moralmente unánime”. Le fue fácil al supremo magisterio retirarse discretamente detrás del consenso general de la Iglesia y dejar a ésta la función de definir su propia fe; al punto de que se puede decir que el dogma fue definido no tanto en nombre de la infalibilidad personal del papa, como en el de la del magisterio, ordinario y extraordinario, de la Iglesia romana, asistido y fortalecido por el consenso vivo del pueblo creyente ; si bien no es menos cierto que producida la definición, ésta es válida, según la clarísima enunciación del Concilio Vaticano, “*ex sese, non autem ex consensu Ecclesiae*”.

<sup>227</sup> De la Constitución apostólica “*Munificentissimus Deus*”, Denzinger. 3033.

<sup>228</sup> Las páginas que siguen reproducen en parte, ampliada con nuevos elementos, la valoración contenida en una conferencia del otoño de 1950, publicada en *Protestantesimo* VI, N° 1 (1951).

¿Qué valor tiene este consenso; y en particular, qué peso dogmático puede tener en la definición de un dogma como el de la Asunción?

La casi completa unanimidad de los obispos demuestra sobre todo el grado de disciplina y de la uniformidad alcanzado por el magisterio católico. La misma fórmula de la consulta, que parecía tan solícita por el estado de la devoción mariana en la diócesis consultadas, contenía una implícita sugestión de responder afirmativamente; y una respuesta negativa le habría sido difícil a quien conociera el fervor de la piedad mariana del pontífice reinante. A este respecto es significativa la confrontación con la consulta análoga hecha por Pío IX para la inmaculada concepción. El aumento de las cifras absolutas documenta el desarrollo del episcopado católico en el mundo ; el aumento de la proporción favorable (nueve décimos, en vez de dos tercios) demuestra el mayor grado de conformidad disciplinada con los pensamientos del jefe. Cabe pensar con nostalgia en la época, aún no lejana, en la cual existía un episcopado capaz de pensar personalmente.

Más perplejos aún nos deja el consenso de los fieles. Los ocho millones de firmas de las peticiones son poca cosa frente a los 350 ó 400 millones de fieles de la Iglesia católica. Las declaraciones hechas por los obispos en nombre de sus respectivas diócesis tiene un valor muy relativo. Para que nuestras observaciones no tengan sabor a polémica confesional, citaremos las reservas hechas por Altaner, antes de la definición en los artículos mencionados:

“Preguntémosnos escuetamente cuántos católicos en el mundo desean el nuevo dogma . . . Quien quiere ver y saber, sabe admitir que solamente una pequeña parte de los hombres que jurídicamente forman parte de la Iglesia, vive realmente con la Iglesia y acoge con viva fe lo que para los católicos, frente a los mismos dogmas centrales de la fe cristiana es indiferente, incomprensiva, indecisa u hostil . . . Si se definiera un nuevo dogma, pues, este hecho estaría, para la gran masa de católicos, desprovisto de significado íntimo, tanto más de un significado vívido ; cuando mucho, su culpa delante de Dios y su extrañamiento del verdadero espíritu de la Iglesia se harían objetivamente aún mayores . . .”<sup>229</sup>

La gravedad de estas reservas debe ser considerada en su justo valor : ¿sobre este problemático consenso se funda el nuevo dogma? Pero inmensamente más grave es la cuestión de principio: según el documento papal, la legitimidad de la definición dogmática reposa sobre el consenso casi exclusivo, y por cierto absolutamente preeminente, de la Iglesia. Toda la primera parte de la Biblia desarrolla este concepto : la Iglesia se ha expresado ampliamente en todos sus órganos, comunidades, órdenes, parroquias, episcopado, Iglesia docente e Iglesia discente, en admirable armonía de sentimiento y de expresión. La infalibilidad de la Iglesia no reside solamente en el magisterio extraordinario, concilios y pontífices, sino en el magisterio ordinario, en todas las vías por las cuales puede expresarse la fe de la misma. El consenso de la Iglesia presente basta también para resolver por sí mismo el problema de si la fe de la Iglesia de hoy está o no en armonía con la fe del pasado, con los cánones tradicionales de la

---

<sup>229</sup> *Oekum. Einh.*, cit., p. 56.

conformidad de cada doctrina profesada con las Sagradas Escrituras y con la tradición de la Iglesia antigua.

“Este consenso singular del episcopado católico y de los fieles – como se expresa en la Bula - . . . presentándonos la enseñanza concorde del magisterio ordinario de la Iglesia y la fe concorde del pueblo cristiano por aquel sostenida y dirigida, por sí mismo manifiesta en forma cierta e infalible, que tal privilegio es verdad revelada por Dios y contenida en aquel divino depósito que Cristo confió a su Esposa para que los custodiase fielmente y lo declarase infaliblemente. El magisterio de la Iglesia ciertamente no por industria puramente humana, sino por lo tanto infaliblemente cumple su mandato de conservar perennemente puras e íntegras las verdades reveladas, y las transmite sin contaminación sin agregados, sin disminuciones . . . Por tanto, del consenso universal del magisterio ordinario de la Iglesia se saca argumento cierto y seguro para afirmar que la asunción . . . es verdad revelada por Dios . . . “

Estas declaraciones evidentemente lo que hacen es invertir las posiciones y los métodos tradicionales de la Iglesia. En el pasado se razonaba como sigue :

“Las verdades que están contenidas en el *Depositum fidei* son definibles;  
Esta verdad está contenida en el *Depositum fidei*;  
Luego, esta verdad es definible; y si fuere necesario será definida.”

Hoy, en cambio, se razona así :

“Esta verdad quiere ser definida de algún modo, y por lo tanto debe ser definible;  
Todas las verdades definidas está en el *Depositum fidei*;  
Luego, esta verdad está contenida en él, si no explícitamente, al menos implícitamente . . .  
La única vía por la cual se puede descubrir que una doctrina presumiblemente implícita en el *Depositum* realmente lo está, es el hecho de que la Iglesia la haya definido.”<sup>230</sup>

En particular, la asunción debe ser una verdad revelada, y obsérvese bien, revelada por la Sagrada Escritura, porque el magisterio, que no puede sufrir variaciones, decreta que es una verdad revelada.<sup>231</sup> Esta declaración no puede ser un error, porque el magisterio ha

---

<sup>230</sup> Así escribe el teólogo anglicano de Oxford B. E. Mascall, texto transcripto en *Oekum. Einh.*, cit., p. 145.

<sup>231</sup> Tal es en realidad, el razonamiento de Don Doménico Bertetto, S. D. B., en su libro *María e i Protestanti*, para refutar las objeciones de los acatólicos. La Asunción, afirma él, no se conoce por la experiencia sensible, no tiene origen en una revelación privada, no tiene su origen en los libros apócrifos. “Por tanto se debe concluir que la fe de la Iglesia en la Asunción de la S. Virgen debe fundarse sobre la revelación divina de tal privilegio”. Y puesto que tal privilegio “no está explícitamente contenido en las S. Escrituras”, se sigue esta importante conclusión: “la gloriosa Asunción de María está contenida sólo de manera formal implícita en las fuentes de la revelación divina” (pp. 142-145). Está claro

sido dado para conservar intacto el depósito de la verdad, y se debe presumir que lo conserva : y si se quiere averiguar mediante qué proceso lógico un magisterio, aunque su autoridad en materia de fe y de moral sea grandísima, o el consenso sea unánime de algunos centenares de millones de hombres del siglo XX, pueden hacer que un acontecimiento histórico, que jamás aconteció, haya realmente acontecido, por fuerza tendríamos que quedarnos sin respuesta. Círculo vicioso para quien considera las cosas desde afuera; pero para la conciencia católica éste es más bien el círculo viviente de la fe en su propia infalibilidad, la cual reposa solamente sobre ella misma.

Desde el punto de vista de los criterios de fe, el nuevo dogma de la asunción constituye pues un nuevo paso en el sentido del predominio del magisterio viviente sobre el depósito tradicional de la fe. Predominio particularmente natural, en este caso, porque el fundamento tradicional de este dogma es particularmente débil; pero se puede pensar que este predominio sea más grato que en el pasado para la Iglesia de nuestro tiempo. A la luz del nuevo dogma adquieren particular relieve algunas declaraciones de la encíclica *Humani generis*, que ponen en guardia a los fieles contra la importancia, según ella excesiva, que los teólogos modernos dan a la historia :

“La teología no puede ser equiparada a una ciencia solamente histórica. Junto con las sagradas fuentes, Dios ha dado a la Iglesia también el magisterio viviente, para ilustrar y desarrollar aquellas verdades que están contenidas en el depósito de la fe sólo oscura e implícitamente . . . Es enteramente falso el método que pretende explicar las cosas claras con las oscuras; antes es necesario que todos sigan el orden inverso.”<sup>232</sup>

Oscura en este caso, evidentemente son la Biblia y la tradición; las cosas claras son las nuevas enunciaciones dogmáticas. Se nos invita a aclarar la oscura revelación bíblica con las luces de la revelación progresiva que culmina en el nuevo dogma de la asunción. De hecho a éste se refiere explícitamente el padre Filograssi, comentando la *Humani generis*, en *Civiltá Cattolica*, declara repetidamente que “el Espíritu de Dios conserva la verdad en progreso . . . “En el caso de la asunción, la teología reconoce otro notable tramo de progreso dogmático, por el cual la verdad, paso a paso se ha aclarado lentamente.”<sup>233</sup>

La Asunción de María, pues obedece expresamente al principio modernista de la evolución dogmática; esto confirma la tesis de este libro. Este abrirse de la teología católica al concepto del devenir podría tener un interés imponente, si el “progreso” fuera realmente progreso en la verdad, si estuviera orientado en el sentido de una mayor claridad evangélica, de una mayor profundidad de la fe; o si consistiera en el esfuerzo para reexpresar el mensaje eterno en el lenguaje de la humanidad de nuestro tiempo, superando barreras culturales y sociales e incomprensiones antiguas y recientes. Pero en nuestro caso es demasiado evidente que el “progreso” es en realidad una involución, es

---

que para el autor esta presencia implícita, que no se percibe, se presume precisamente porque la asunción ha sido definida infaliblemente como dogma revelado, y porque todo dogma revelado debe pertenecer de algún modo a la revelación bíblica.

<sup>232</sup> Pío XII, encíclica *Humani generis*, A. A. S., 42 (1950), p. 560. Denz., 3014.

<sup>233</sup> *Civ. Cattol.*, 4 de noviembre de 1950, pp. 287-288.

un nuevo paso adelante en un camino equivocado; y es impresionante tener que reconocer que los tres únicos “progresos” dogmáticos realizados por la Iglesia católica en un siglo tienen nombre: Inmaculada Concepción, Infalibilidad papal, Asunción de la Virgen María.<sup>234</sup>

Frente a la solemne afirmación de la certeza y suficiencia del consenso de la Iglesia viva, guiada por su magisterio ordinario y extraordinario, y expresado infaliblemente por el Pontífice, no es extraño que las referencias a la tradición bíblica y patristica asuman importancia secundaria: en realidad, la Bula *Munificentissimus Deus* ni siquiera intenta ocultar la intrínseca debilidad de las mismas.

Los testimonios litúrgicos aducidos son los de los sacramentarios latinos del siglo VIII ; los patristicos se remontan, sustancialmente a los padres orientales, también del siglo VIII; Juan Damasceno, Germán de Constantinopla, y una homilía erróneamente atribuida a Modesto de Jerusalén, aunque de fines del siglo VII. En esta colección tenemos el reconocimiento implícito de que, si bien no faltan indicios de la idea de la asunción en los dos siglos anteriores, no hay nada sólido, nada utilizable a los fines de una definición dogmática, antes del siglo VIII, o a lo sumo a fines del VII.

A los testimonios patristicos siguen los bíblicos. Pero es interesante observar que éstos no tienen, en la Bula, un valor propio; solamente son adoptados en el contexto de los

---

<sup>234</sup> La mayor parte de las citas contenidas en el número mencionado de *Oekumenische Einheit* subrayan con abundancia de referencias eruditas el carácter “modernista” del nuevo dogma. Citaremos en particular: P. Ansharius, *Quo vadis, Petre? Das altkirchliche Traditionsprinzip un das neue Dogma* (pp. 105-133) ; el escrito anónimo debido a un sacerdote católico: *Soll ich für meine Kirche sterben?* (pp. 199-216) ; Dr. Germanus, *Hist. Die päpstliche Unfehlbarkeit durch das neue Dogma erschüttert?* Pp. 216-228) ; Fr. Heiler, *Katholischer Neomodernismus* (pp. 229-238). No pertenecen a la documentación científica, pero contribuyen a describir una atmósfera, la declaración de un fraile capuchino, referida por Heiler: “¡El papa se ha vuelto modernista!”; y la opinión expresa de un estudiante de teología en una carta: “La vieja demostración racional por medio de la Escritura y de la Tradición ha sido arrojada al montón (*über den Haufen geworfen*) por el nuevo dogma”; y la ciertamente más responsable de un profesor de teología, según el cual “*el probatur ex sacra scriptura et traditione es un mito antiprotestante*” (cita del Dr. Germanus en el art. Cit., p. 224).

Los problemas relacionados con el concepto de dinámico de la tradición ocupan extensamente a los teólogos, sobre todo en Alemania (ver. Bibliogr. En *Oekum. Einh.*, cit., p. 201), y han tenido eco también en Italia, bien en el tomo del P. Filograssi: *La definitività dell' Assunzione di María* (Roma, 1949), bien en la serie de artículos del mismo autor después de la definición: *La tradizione divino-apostolica e il magisterio ecclesiástico*, en *Civ. Catt.* 3 (1951), pp. 137 sgs., 384 sgs., 486 sgs. Estos constituyeron el tema de una semana teológica en la Gregoriana, en setiembre de 1950, en el cual se hizo también referencia al dogma de la asunción, que estaba por ser definido. (Cf. *Civ. Catt.* 4 (1951), pp. 153-163).

testimonios de teólogos medievales, como expresión del deseo de éstos de demostrar que la Asunción de María Virgen está de acuerdo con la razón teológica y con la Sagrada Escritura: admisión evidente de que esos testimonios no tuvieron parte alguna en la génesis de la doctrina en cuestión, sino que sólo fueron adoptados a posterior, para justificar una doctrina ya surgida en otra fuente. Y la exposición de testimonios bíblicos está hecha en la Bula con un relieve, con una objetividad histórica, que demuestran claramente la poca cuenta en que los tuvieron quienes los presentaron: jamás, en esta parte del documento, es dable percibir un acento de convicción subjetiva, que legitime la impresión de que los teólogos de hoy se empeñen seriamente a favor de estos testimonios.

Se trata, por lo demás, de unos pocos pasajes bíblicos. Sobre todo, de algunos versículos del antiguo Testamento, interpretados alegóricamente por los teólogos medievales; los cuales según la declaración de la Bula, al adaptar su significado a la Asunción, usaron de cierta libertad (*quadam usi libertate*).<sup>235</sup>

Otros pasajes bíblicos son referidos a la Asunción, en cuanto a la anuncian “implícitamente”. Son, como era fácil de prever, el Protoevangelio (Génesis 3:15) y el saludo angelical : *Ave María gratia plena* (Lucas 1:28). Y esto es todo.

A las citas bíblicas siguen los teólogos. También aquí tenemos algunas citas escogidas: del *Marial* de Alberto Magno, que en realidad es débil como demostración, y cuya conclusión, citada por la Bula, fue considerada por Jugie como “muy exagerada”, y buena a lo sumo para informarnos de su “íntima convicción”;<sup>236</sup> de Santo Tomás de Aquino, quien sin embargo, no tiene el honor de una cita textual, evidentemente porque las pocas declaraciones que se tiene de él son demasiado cautas y frías para constituir un argumento a favor del dogma; de San Buenaventura y San Bernardino de Siena, que son indudablemente más positivas.

Llegamos así a los doctores de la Contrarreforma y del pietismo católico; en los cuales, desde la primera señal, es dable percibir un calor nuevo e inusitado. El sentimiento empieza a prevalecer sobre la razón teológica como cuando Bellarmino exclama: “¡Mi ánimo aborrece el pensamiento mismo de que aquella carne virginal, que engendró a Dios, la dio a luz, lo alimentó, lo llevó, haya sido reducida a cenizas, o haya sido pasto de

---

<sup>235</sup> Son estos: Salmo 131 (132) ; 8: *Surge Domine in réquiem tuam, tu et Arca sanctificationis tuae*. María es el Arca, la que acogió y albergó al Verbo divino, y como el arca del Pacto está hecha de madera incorruptible y acompaña al Señor en su reposo, en los cielos; Salmo 44 (45) : 9, donde se describe la entrada en el palacio real de Jerusalén dela esposa del rey teocrático: “Está la reina a tu diestra con oro de Ofir”. Además en el mismo orden de ideas se menciona a la esposa del Cantar de los Cantares (Cantares 3:6; 4:8; 6:8-10) y de la mujer vestida del sol, de Apocalipsis 12. Otro pasaje, en verdad poco acecuado, del segundo Isaías (Isaías 60:13) : *Locum pedum meorum glorificabo*, que en realidad se refiere a la nueva Jerusalén, escabel de los pies del Eterno.

<sup>236</sup> M. Jugie, *L'assomption de la V. M.*, cit. P. 397. Para mayores detalles véase el art. cit. En *Protestantesimo* (1951), N° 1.

los gusanos!” Palabras a las cuales hace eco San Francisco de Sales: “¿Quién es aquel hijo que, si pudiera, no volvería a la vida a su madre, y no la llevaría después de muerta consigo al paraíso?” San Alfonso de Liguorio ve empeñado en este asunto no sólo el afecto filial, sino el “honor” de Cristo. Y Pedro Canisio quisiera “silbar” (*exsibilare*) a aquellos que dudan de la Asunción, como “*nimum contentiosi et temerarii*” y sospechosos de espíritu herético. Los teólogos entran en calor. Se va elevando la onda de sentimiento que ha de llevar a María cada vez más alto, hasta los altares de la gloria celestial.

Y precisamente a esta teología de la Contrarreforma, a esa teología de los afectos marianos, se conecta la Bula en su demostración positiva :

“Todas estas razones y consideraciones de los santos padres y de los teólogos tienen como último fundamento las Sagradas Escrituras, las cuales nos presentan al alma Madre de Dios unida estrechamente a su Hijo divino y siempre partícipe de su suerte. Por lo cual parece casi imposible figurarse separada de Cristo, si no con el alma, al menos con el cuerpo, después de esta vida, a aquella que lo concibió, lo dio a luz, lo nutrió con su leche, lo llevó en brazos, y lo estrechó contra su pecho. Desde el momento que nuestro Redentor es hijo de María, ciertamente no podía, como observante perfectísimo de la ley divina, dejar de honrar, además de al Eterno Padre, a la Madre dilecta. Pudiendo, pues, dar a la Madre tanto honor, preservándola inmune de la corrupción, se debe creer que lo haya hecho.”

Como se ve, la demostración reúne en un solo párrafo las citas de Bellarmino y de San Francisco de sales, que aparecen en la parte histórica de la Bula. La teología de la bula es la del post-tridentino, con su continua apelación al sentimiento y a la piedad.

En sustancia : la definición del dogma no reposa sobre la sagrada Escritura, que calla ; ni sobre la tradición más antigua, que calla igualmente. Su fundamento formal es la infalibilidad de la Iglesia que cree en la Asunción, y del papa que se constituye en intérprete de esa fe ; su fundamento sustancial, desarrollado sobre todo en la última parte de la Bula,<sup>237</sup> es la armonía interna de la doctrina mariana, el “*perfectum gratiarum concentum*”, que la Iglesia reconoce en la Virgen María; la asunción de la Bienaventurada Virgen es el corolario de las otras gracias que recibió: la maternidad divina, la virginidad perpetua, y sobre todo su inmaculada concepción. Es interesante ver aparecer, entre aquellas perfecciones, también la corredención aunque no esté todavía definida dogmáticamente. Se puede tener la seguridad de que esta participación en la demostración del nuevo dogma, será considerada como un buen argumento a favor de la corredención de María, cuando llegue el momento de su definición.<sup>238</sup>

<sup>237</sup> Esta es la única parte de la bula que cita Denzinger.

<sup>238</sup> Este argumento de la corredención ha sido desarrollado con cierta amplitud por el Padre Roschini en sus discursos por Radio Vaticano en preparación del acontecimiento, remontándose naturalmente a la concepción de María como la nueva Eva (Justino, Ireneo) y perfeccionándola con una audaz interpretación de 1º Corintios 15:21, 22, que debería leerse así: “Porque por cuanto la muerte entró por un hombre y una mujer (Adán

Y ahora, producida la definición, y ya casi lejana – tan presto pasan los acontecimientos en nuestro tiempo -, en presencia de estas enunciaciones tan problemáticas, que constituyen una innovación metodológica cuyas consecuencias nadie puede prever todavía, es inevitable formular la pregunta: ¿Para qué se ha querido esto? ¿Con qué fin? Y, ¿valía realmente la pena?

Los motivos mencionados en la Bula, retomados y orquestados por sus comentaristas, no son de naturaleza dogmática. No había, en efecto, ninguna necesidad doctrinaria, ninguna urgencia de definir el dogma. La Asunción vivía en la piedad de la Iglesia, como una pía opinión, generalmente aceptada, celebrada con fervor en la fiesta popular del 15 de agosto. Ni siquiera los reformadores del siglo XVI la habían negado explícitamente. No había sobre ella ninguna controversia teológica, no era necesaria para devolver la paz a la Iglesia perturbada por partidos adversos. Teológicamente, fue una definición gratuita y superflua.

Los motivos que da la Bula son todos de carácter práctico, apologético, moralista, pietista y, en el fondo, aun político. Se trataba de “estimular la devoción de los católicos hacia la Madre celestial”, de promover la convicción del “valor de la vida humana” contra el “materialismo y la corrupción de las costumbres”; varios comentaristas no han vacilado en insertar la definición en el cuadro de la cruzada contra el “comunismo ateo”, prometiéndose ingentes frutos políticos además de espirituales. ¿Era realmente necesario? Y admitiendo que lo fuera, ¿es el nuevo dogma realmente eficaz para tal fin? Una vez más, dejemos la palabra a Altaner :

“¿Quién ha de querer pensar seriamente que nuestra fe o la teología tengan necesidad del nuevo dogma para confutar al humanismo ateo que hace tiempo ha sido rechazado y condenado por los dogmas cristianos?” Nadie afirmará que los acatólicos, y sobre todo los ateos, han de ver en el nuevo dogma una confutación de la incredulidad, y sean impresionados por ella. ¿Acaso no bastan los dogmas de la encarnación, la resurrección y la ascensión de Cristo, los dogmas de la antropología y la escatología (la resurrección de la carne)? ¿Estas doctrinas no son acaso armas experimentadas desde hace mucho tiempo, y mucho más eficaces, conocidas en todo el mundo como una solemne protesta de la Iglesia contra el humanismo secularizado y contra todas las formas del pensamiento materialista, negador de Dios? ¿Solamente su deber de combatir toda impiedad? ¿Tendrá necesidad de la definición dogmática para ser fortificado en su fe en el triunfo del espíritu sobre la materia y en la transfiguración del cuerpo en la gloria eterna?”<sup>239</sup>

Y con respecto a la piedad mariana :

---

y Eva), también por un hombre y una mujer (Cristo y María) la resurrección de los muertos”. El argumento es éste: María pertenece, con Jesús, a las “primicias de la resurrección”, luego, resucitó con él, sin esperar la resurrección final (Roschini, *Il Dogma dell' Assunzione*, Roma, 1950, p. 82).

<sup>239</sup> Oek. Einh., p. 58.

“Celebramos con la Iglesia, en conexión con el Breviario, cerca de cuarenta fiestas marianas – sin contar algunas fiestas locales o aprobadas solamente para determinadas órdenes – y recibimos de la Iglesia muchas otras incitaciones a la veneración de María. Frente a estas posibilidades de rendirle el culto de hiperdulía cabe dudar de que las oportunidades ya existentes de veneración mariana sean utilizadas plenamente. Se puede ya desde hace tiempo hablar de un “*embarras de richesse*”. La definición del nuevo dogma no se resolvería, tomando todo en consideración, en un aumento en sentido absoluto de la devoción mariana, sino solamente en una transferencia de la misma. La definición del nuevo dogma llevaría la fiesta del 15 de agosto al primer plano de la piedad mariana, más aún de lo que ya lo está, a costa de las otras fiestas. Basta pensar que el mayor y más céntrico privilegio mariano, la maternidad divina, que se celebra el 15 de marzo, la fiesta de la Theotokos, litúrgicamente y en conciencia piadosa, tiene una posición asaz modesta, frente a otras fiestas marianas, teológicamente menos importantes.”<sup>240</sup>

Entre las objeciones formuladas por Altaner en sus artículos, se expresa el temor de las consecuencias que seguramente tendría la definición del nuevo dogma, para las relaciones de la Iglesia católica con los cristianos no católicos :

“El nuevo dogma no podrá menos que obstaculizar, si no detener, la necesaria colaboración entre las confesiones cristianas en la lucha que están librando por la existencia misma del cristianismo. La cortina que separa a las confesiones cristianas aumentará su altura, las oposiciones serán reforzadas . . . Del lado protestante, se lamentará un nuevo y evidente apartamiento de los fundamentos bíblicos del cristianismo, y del lado ortodoxo una traición a los principios de la tradición antigua . . .”<sup>241</sup>

Las preocupaciones del eminente teólogo católico ciertamente no eran aisladas; estaban presentes también en la conciencia de todos aquellos que, en las diversas confesiones cristianas, sentían vivamente la vigencia de nuestra época. Entre las voces autorizadas que entonces se elevaron, merecen ser señaladas las de dos teólogos laicos ingleses, católicorromanos, Victor Bennet y Raymond Winch, que discutiendo el problema de la definibilidad de la asunción, en un apreciable libro que escribieron en colaboración, expresaban también su ansiedad por las repercusiones de la misma en el mundo anglicano y protestante:

“Casi por doquiera reina un espíritu de tolerancia, más aún, de fraternidad, que hace apenas un siglo nadie habría siquiera soñado . . . Sería un extremo deplorable que Roma diera un paso atrás, y pusiera un nuevo obstáculo, innecesario, en el camino de la unidad,

---

<sup>240</sup> *Ibid.*, p. 52. Repetimos que se trata de expresiones anteriores a la definición dogmática, a la cual, evidentemente, también el autor se ha plegado; ver su declaración en la p. 54.

<sup>241</sup> *Ibid.*, pag. 52.

en la forma de un dogma que no ha acogido como tal ninguna otra comunidad cristiana . . . Existe el peligro muy real de que aquellas comunidades cristianas, que por su fe y simpatía están más cerca de las posiciones romanas, reciban la impresión de que la definición tiene cierto sentido de menosprecio hacia ellas, como si fuera una señal de que Roma no tiene ningún interés en facilitar el acercamiento de los demás . . . Durante el siglo pasado, la veneración de Nuestra Señora se ha afirmado vigorosamente entre los anglicanos, y la fiesta de la Asunción de María ha resucitado en varios lugares, si bien no se la considere generalmente como fiesta de la asunción corporal de María. Pero el anglicanismo está en contacto demasiado íntimo con la ciencia crítica, y es demasiado consciente de la importancia superlativa de la autoridad de la antigüedad cristiana, para que pueda tomar en consideración el reconocimiento de la asunción corporal de María . . . En cuanto a las comunidades protestantes, que no han conservado la tradición del culto de N. Señora ni de los santos, esta concepción de la Asunción corporal de María les parecerá una fábula, y su elevación a la dignidad de dogma como casi irreligiosa . . . ”<sup>242</sup>

El 17 de agosto, inmediatamente después del anuncio de que el dogma sería definido, los arzobispos anglicanos publicaron un comunicado expresando las mismas reservas y los mismos temores :

“La Iglesia de Inglaterra tiene por la Madre de Nuestro Señor respeto y veneración. Pero no hay la más mínima prueba, en las Escrituras o en la doctrina de la Iglesia antigua, a favor de la fe en la doctrina en su asunción con el cuerpo al cielo. La Iglesia de Inglaterra rehúsa considerar como necesaria para la fe salvadora toda doctrina u opinión que no esté claramente contenida en la Escritura.”

“Deploramos profundamente que la Iglesia romana se haya decidido con este acto a aumentar las diferencias en la cristiandad, haciendo así un grave daño a la creciente comprensión entre los cristianos, que descansa sobre la común posesión de las verdades del Evangelio.”<sup>243</sup>

De parte del luteranismo alemán, corresponde mencionar la serena, pero firmísima crítica del dogma, que hizo antes de su definición la Facultad teológica de Heidelberg, redactada por el profesor Edmund Schlink, con la colaboración de sus colegas Günther Bornkamm, Peter Brunner, Hans Freiherr von Campenhausen y Wilfried Joest, que fue emitida en julio de 1950, y transmitida como elemento de estudio a los teólogos católicos. Después de las reservas críticas, los redactores señalan a sus colegas católicos las consecuencias que se pueden esperar del nuevo dogma :

“El acercamiento que se produjo en la época de la persecución (hitleriana) entre la Iglesia evangélica y la Romana . . . recibirá un severo golpe . . . Ya que sería menester reconocer que para la Iglesia Romana, con respecto a aquello que es necesario creer para la salvación, la Sagrada Escritura no es verdaderamente determinante, y por lo tanto el

---

<sup>242</sup> Victor Bennet y Raymond Winch, *The Assumption of Our Lady and Catholic Theogy*. Londres, 1950, p. 109-112.

<sup>243</sup> Publicado en el *Church Times*, Londres, 18 de agosto de 1950.

trabajo bíblico teológico que se realiza en común, [entre teólogos protestantes y católicos] es sólo de importancia totalmente secundaria para cualquier tentativa dirigida a la unidad de la Iglesia. Además, se haría evidente que también las investigaciones científicas tendientes a establecer cuál es la tradición eclesiástica en estas cuestiones, están destinadas a no tener éxito, ya que la Iglesia Romana hoy en día no se funda ya exclusivamente sobre una tradición apostólica históricamente demostrable, ni aun siquiera verosímil, sino sobre la pretensión de que ella puede producir la “tradición apostólica”. El coloquio teológico entre la Iglesia Evangélica y la Romana se tornaría mucho más difícil, por el hecho de que la definición dogmática de la Asunción no podría producirse sino mediante un acto de autoridad, que invalidara los resultados reconocidos universalmente de la investigación científica, poniendo radicalmente en duda el valor de la labor teológico-científica. Además, desde el punto de vista evangélico, sería difícil comprender cómo haya teólogos católicos que puedan creer sinceramente este dogma, después de su definición, habiendo manifestado antes de la definición sus bien fundadas dudas . . . “

“Al mismo tiempo, la definición dogmática de la Asunción daría un impulso considerable y legítimo a aquellos círculos protestantes que desde el principio desconfiaron del acercamiento entre la Iglesia Evangélica y la Romana, no viendo en ella otra cosa que peligros, y sostienen que hoy como siempre la única posición justa, frente a la Iglesia católica romana, es la de señalar los límites con ella en una polémica unilateral . . . “

“Mientras la mayor parte de las Iglesias confiesan hoy con lágrimas de arrepentimiento, delante de Dios, la laceración del cuerpo de Cristo, asumen su parte en la culpabilidad, y se esfuerzan, en la oración común y con una severa labor científica, por reducir el tamaño de las diferencias y hallar y testificar ante el mundo un máximo de fe común – sin callar las diferencias que aún subsisten – la Iglesia Romana, con la definición de la Asunción, aumentaría el tamaño de las diferencias. La definición de la Asunción se entendería en los movimientos de acercamiento eclesiástico de nuestro tiempo, como un retundo “No” de la Iglesia Romana, no sólo por parte de la Iglesia Evangélica de Alemania, sino por parte del protestantismo mundial y de la cristiandad ortodoxa.”<sup>244</sup>

Y para terminar con un documento italiano, también el Sínodo de la Iglesia Evangélica Valdense, ante la enunciada proclamación de la asunción de la Virgen María como dogma revelado, reafirma que esta doctrina es completamente extraña al Evangelio ; que se resuelve en una indebida glorificación de la naturaleza humana, que contribuye a apartar la fe, de Cristo, verdadero Dios y verdadero hombre, único Señor y Redentor de la humanidad perdida. El Sínodo deplora que con tal declaración se acentúen los contrastes dogmáticos en el seno de la cristiandad, haciendo cada vez más problemáticas las perspectivas de reunión de los miembros dispersos del cuerpo de Cristo.”<sup>245</sup>

<sup>244</sup> *Evangelisches Gutachten zur Dogmatisierung der leiblichen Himmelfahrt Mariens*, Munich, 1950. Oekum. Einh., p. 83.

<sup>245</sup> Art. 25 de los *Atti del Sinodo*, 1950. Cf. *Protestantesimo*, VI (1951), p. 22

De estas graves preocupaciones, estos cordiales llamamientos, sea de origen católico, sea de origen evangélico, no se encuentra en la Bula *Munificentissimus Deus*, ni el más mínimo rastro. Hay, sí, una alusión a “todos aquellos que se glorían en el nombre de cristianos”, pero solamente para expresar al augurio de que, en virtud del nuevo dogma su corazón sea movido a desear la unión con el Cuerpo Místico de Jesucristo y el aumento de su amor hacia Aquella que tiene entrañas maternas para todos los miembros del Cuerpo augusto”; augurio que después de todo lo que hemos recordado, no podía ser entendido sino como una irónica repulsa.

Esta impresión es conformada, por lo demás, por los comentarios católicos a la Bula misma :

“Ahora se aprecia – escribía recientemente el profesor A. Bea, del Instituto Bíblico Pontificio de Roma – que la definición en vez de oscurecer la atmósfera, la ha aclarado. Después que la encíclica *Humani Generis* había rechazado todo falso irenismo, la Iglesia católica, aun deseando de todo corazón la unidad de todos los cristianos, ha tenido el coraje de profesar pública y francamente su fe y sus principios en un punto que, sin embargo, nos separa del protestantismo de hoy, y lo ha hecho no para obstaculizar o trabar los esfuerzos para llegar a la unidad, sino para obedecer fielmente a una ley legítima de su desarrollo doctrinal, inspirado y guiado por el Espíritu Santo. Esta sinceridad no podía dejar de causar impresión en todos cuantos buscan seriamente la unión, y ha debido destruir cualquier ilusión, que tal vez aquí y allá se alimentara todavía, de llegar a un entendimiento insistiendo sobre todo en puntos comunes a todos y olvidando o relegando los otros, o sobre diferencias de orden secundario. Se ha creado así la sólida base sobre la cual se podrá continuar en verdad y caridad la importante labor de entendimiento.<sup>246</sup>

No se podría pedir mayor claridad. La definición de la asunción es pues, el paralelo dogmático de la frenada que la *Humani generis* dio a las tendencias ecuménicas católicas, definidas peyorativamente con el término de “falso irenismo”, y a los contactos, quizá peligrosamente fructíferos, que se han establecido, con un sentimiento de recíproca confianza y sobre la base de un método rigurosamente científico común, entre teólogos de las confesiones opuestas. ¿La definición de la asunción habrá sido tal vez una piedra arrojada intencionalmente entre las ruedas del ecumenismo católico y de las fatigosas tentativas de acercamiento de los protestantes a los cuales se les habría significado así, con una claridad por lo demás innecesaria, que la única vía hacia la unidad es el “gran retorno” y la plena aceptación del edificio dogmático antiguo y reciente de la Iglesia Católica? A pesar de todo, nos resistimos a creerlo. Pero el sostener que la definición sea una aclaración útil a los fines de la causa de la unidad cristiana, y por lo tanto una contribución autorizada a ésta, si no es expresión de un optimismo oficial y convencional, sería una prueba de una incapacidad tal para comprender el ánimo de los no católicos, que nos deja realmente desconcertados.

---

<sup>246</sup> Bea, A., *La definizione dell' Assunta e i Protestanti, in Echi e documenti della proclamazione del Dogma dell' Assunzione*. Roma, 1954, pp. 91-92. También Bertetto, *Maria e i Protestanti*, p. 160, muestra que participa del mismo optimismo.

El pensamiento de que la definición de la asunción pueda, paradójicamente, constituirse en un factor favorable a la renovación de la Iglesia, condición de su reunificación, ha sido expresado también por otros, pero en sentido enteramente distinto :

“Un amigo católico romano – escribe Friedrich Heiler – me ha escrito que con esta definición dogmática vuelve a plantearse nuevamente el problema de la infalibilidad papal. El hecho de que la Iglesia Romana haya proclamado como verdad revelada una doctrina que ella misma, durante siglos, ha rechazado decididamente en sus documentos litúrgicos, obliga a todos los cristianos a reflexionar sobre la legitimidad de la doctrina de la infalibilidad papal. El hecho de que la infalibilidad papal resulte incurablemente desacreditada con esta definición dogmática, parece haber comenzado a conmovier el bloque de piedra más grande que obstaculizaba el camino de la unificación del resto de la cristiandad con Roma.”<sup>247</sup>

Y con mayor energía y severidad, en un escrito posterior :

“La definición de la asunción ha iluminado como un relámpago, para aquellos que ven en profundidad, la fragilidad del sistema dogmático romano, en particular la doctrina de la infalibilidad papal. Ha hecho vacilar los fundamentos del sistema dogmático romano; los principios hasta ahora en vigor, sobre el carácter normativo de las dos fuentes : la Escritura y la tradición, han debido ser abandonados, y los han sido dócilmente, por los apologistas católicos, a fin de que la infalibilidad papal aparezca salvada por un instante. Pero con esa renuncia, la apologética ha tornado problemático todo el método de demostración en vigor hasta hoy. Acogiendo un concepto hipermodernista de evolución, ha arrojado, por la borda la inmutabilidad y la identidad de la dogmática católica, y ha renunciado al clásico criterio de la catolicidad : *quod semper, ubique, ab omnibus* . . . “ A raíz de ellos, ha surgido “un caos dogmático formal, imposible de ser vuelto a encauzar en un sistema lógico.” Algún día se reconocerá esto ; y el reconocimiento tal vez conduzca a los católicos más conscientes a renunciar a “esa conciencia de absoluto” que encuentra a menudo tan orgullosa expresión en los coloquios con los cristianos de otras confesiones. Se deberá reconocer que la verdad plena no es posesión de ninguna Iglesia, ni siquiera la romana, y que “la verdadera *Una sancta* es la Iglesia del futuro.”<sup>248</sup>

Análogos pensamientos expresa el teólogo de la comunidad evangélica de Taizé, Max Thurian :

El dogma de la infalibilidad era hasta ahora una cuestión teórica, puesto que el papa no había hecho ningún uso de ese poder. Y un poder se juzga por el uso que

---

<sup>247</sup> Fr. Heiler, *Das neue Mariendogma*, en *Oek. Einh.*, cit., p. 43, y más brevemente en *Protestantesimo*, cit., p. 22.

<sup>248</sup> Fr. Heiler, *Katholischer Neomodernismus*, en *Oek. Einh.*, cit., p. 238.

de él se hace. La promulgación reciente revela en forma magistral y significativa hasta dónde ese poder puede conducir a la Iglesia romana : hasta la afirmación de una doctrina privada de fundamento histórico.” Esta constatación podría plantear a los católicos una cuestión de conciencia, y “conducir de nuevo a la fe católica a una humildad más verdadera, precursora de verdaderas reformas, de la unidad final. Una conciencia turbada, aunque obediente, se expresa con menos absolutismo.”<sup>249</sup>

Esto parece, realmente, el optimismo de la desesperación ; y el hecho de que dos estudiosos como Friedrich Heiler y Max Thurian, notoriamente animados de una profunda simpatía por el catolicismo romano, y de intrépidas convicciones ecuménicas, se hayan visto reducidos, para no desesperar del todo, a repetir el viejo adagio : “Tanto peor, tanto mejor”, basta para demostrar cuán profunda es la herida inferida por la incauta e inútil definición dogmática a los espíritus más fieles al ideal de la unidad de la Iglesia.

En realidad, nada indica que la Iglesia católica esté pensando en desviarse, en lo futuro, del proceso histórico que la lleva a dar un paso cada vez mayor al magisterio vivo, hasta llegar a asignarle validez suficiente y exclusiva en las definiciones de fe. Para los files católicos que, como Altaner, veían claramente la insuficiencia del fundamento bíblico y patrístico del nuevo dogma, la definición misma llena, como su infalible autoridad, la laguna, y hace digno de fe el dogma. Con o sin pruebas bíblicas y patrísticas, la definición misma es ahora el verdadero fundamento dogmático de la Asunción, y lo es por sí misma, independientemente del consenso de la Iglesia que le dio ocasión, según las claras expresiones del Concilio Vaticano.

Para los creyentes simples, el razonamiento : el papa es infalible, luego si el dogma no fuese verdadero no lo habría definido, está demasiado de acuerdo con sus hábitos de pensamiento, acrílicos, que son cultivados cuidadosamente como si fueran la contraseña de una fe auténtica ; en consecuencia, no puede menos que prevalecer sobre las fatigosas objeciones de la erudición histórica, cuya importancia no están tampoco en condiciones de valorar.

Para el magisterio romano, la fórmula de la tradición dinámica significa un instrumento simple y eficaz, que abre ilimitadas posibilidades de dirección espiritual adecuadas a las exigencias de la época y a la planificación religiosa de la Iglesia, para la cual, superado ahora el punto crítico del contraste con el antiguo tradicionalismo, desvinculado el magisterio vivo de la sumisión a los criterios histórico-exegéticos sin resistencias apreciables tanto en la iglesia docente como en la iglesia discente, no se ve ningún motivo para que deba privarse de un órgano tan dócil y preciso, en cuya preparación y atestación han trabajado tantas generaciones de técnicos.

En cuanto a los de afuera, éstos simplemente han sido confirmados en su convicción de que la infalibilidad papal es un principio jurídico y no un instrumento de investigación de

---

<sup>249</sup> Max Thurian, *Le dogme de l'Assomption*, en *Verbum Caro*, vol. V. N° 17-20, 1950; p. 11.

la verdad : que para la Iglesia romana el criterio de verdad coincide con las exigencias de su dominio espiritual ; y que no es la primera vez que la Iglesia convalida con un golpe de fuerza de su autoridad un error histórico o dogmático.

Aquellos que, esperando contra toda esperanza, han aceptado la responsabilidad del diálogo con el catolicismo romano, animados por una exigencia de unidad que no atenúa en nada la claridad de su conciencia confesional no romana, continuarán sin duda, como de hecho lo están haciendo, en una tarea emprendida. Pero continuarán sin alegría, y con un vigilante sentido de responsabilidad. Sabían desde el principio que el camino estaba sembrado de obstáculos humanamente insuperables. El dogma de la asunción es para ellos un obstáculo más ; y de ninguna manera el más grave. Subsiste el escándalo de que este obstáculo haya sido puesto en el camino, casi a propósito, precisamente en este momento. Escándalo que no será fácil de superar.

## La Virgen María

### Apéndice 2

## LA FIESTA DE MARÍA REINA

La fiesta de María Reina, instituida por el papa Pío XII con la encíclica *Ad caeli Reginam*, de fecha de octubre de 1954, día de la fiesta de la Maternidad de la Bienaventurada Virgen,<sup>250</sup> forma parte de las celebraciones marianas del centenario de la definición de la Inmaculada Concepción (1854-1954), y aparece como la conclusión de la obra de Pío XII a favor de la piedad mariana y de su difusión en el mundo.

La institución del nuevo culto por medio de una simple encíclica demuestra que, a juicio del supremo magisterio, ella no implicaba la definición de ninguna doctrina nueva; se reataba solamente de insertar en el calendario litúrgico la celebración de uno de los privilegios de María Virgen, que desde épocas remotas formaba parte de su dignidad sobrenatural. Pero la estructura del documento pontificio, particularmente en la demostración bíblica y tradicional es tan semejante a la de la Bula *Munificentissimus Deus*, que merece un intento de análisis crítico al finalizar este tomo.

Este intento se justifica también por otra razón. El tema de la realeza de María ha sido tratado en este libro, en el capítulo IV, desde el punto de vista sobre todo de la historia de las religiones. Aquel capítulo es pues el único del libro en el cual, apartándonos del método rigurosamente histórico-dogmático, nos hemos permitido una incursión en el mundo seductor del sincretismo mediterráneo y de la gnosis. Digresión que era necesaria para situar el culto de la Virgen María, y no solamente el concepto de su dignidad real, en

---

<sup>250</sup> Pío XII, Encíclica *Ad Caeli Reginam*, 11 de octubre de 1954. *Acta Apostolicae Sedis*, vol., 46, N. 15, págs. 625-640. La traducción italiana que citamos es la que fue publicada por *Civiltà Cattolica*, el 6 de nov. De 1954, págs. 257-269.

el cuadro más amplio de la historia religiosa del mundo antiguo; pero a consecuencia de ello, faltó la exposición de los textos, del desarrollo dogmático y de la justificación teológica de esa “dignidad”. La encíclica *Ad caeli Reginam* nos ofrece la ocasión de llenar esa involuntaria laguna, recurriendo a una fuente de gran autoridad.

La encíclica comienza afirmando en su exordio que “desde los primeros siglos la Iglesia católica y el pueblo cristiano han elevado súplicas, oraciones e himnos de alabanza y de devoción a la Reina del cielo”, la cual “preside el universo con corazón maternal, como que está coronada de gloria en la bienaventuranza final” (par. 1). Prosigue el exordio recordando los anteriores reconocimientos marianos de Pío XII, que culminaron en la definición de la Asunción el 1º de noviembre de 1950, y recuerda la coronación de la Virgen de Fátima, definido por el papa mismo como el mensaje de la “realeza” de María.

La dignidad real de María, prosigue la encíclica, no es una nueva verdad propuesta al pueblo cristiano; en consecuencia, la exposición del documento papal no quiere hacer otra cosa que recordar cosas sabidas, porque están expresadas en todos los tiempos, en los documentos antiguos de la Iglesia y en la sagrada liturgia.

Y sobre todo, la prueba bíblica. Esta está reducida, se puede decir, a la mínima expresión, y se limita a establecer la dignidad real de Cristo. El es aquel, que según el anuncio angelical, “reinará sobre la casa de Jacob para siempre” (Lucas 1:32), el que según el profeta Isaías (9:6) es anunciado como “Príncipe de paz”, y el que en el Apocalipsis es aclamado como “Rey de reyes y Señor de señores” (Apocalipsis 19:16).

Otros pasajes, que a veces se citan, son dejados de lado intencionalmente por la encíclica: el Protoevangelio (Génesis 3:15) entendido en sentido mariano, la esposa real del Salmo 45 (Vulg. 44L10), y los “tipos” de la Reina celestial, como la madre de Salomón, Betsabé (1º Reyes 2:19) y Ester (2:17; 5:3).<sup>251</sup>

Esta sibriedad de la encíclica constituye un progreso exegético; pero al mismo tiempo evidencia la importancia menor que se atribuye a la prueba bíblica en el catolicismo actual. Basta que una doctrina pueda conectarse indirectamente a algún elemento bíblico seguro, en el cual pueda considerarse como implícitamente contenida; el número de las citas no tiene importancia. La demostración surge ágilmente, se evitan las fatigosas interpretaciones tipológicas o alegóricas, y todo el razonamiento es más accesible al lector lego y a la multitud de los fieles. Pero la Sagrada Escritura pasa asimismo a un rango proporcionado a la tenuidad de los elementos de prueba que se le piden. Sería demasiado decir que desaparece del todo; pero ahora está claro que el peso de la prueba se transfiere a alguna otra parte.

En el caso presente, el broche bíblico es, pues, la realeza de Cristo. La realeza de María se deducirá de ella en la forma más simple : la madre del rey debe estar revestida de un honor excepcional. Este honor es una dignidad real. Se podría decir, y no se vea ninguna irreverencia en esta formulación abreviada: la madre del Rey es la Reina madre.

---

<sup>251</sup> Están recogidos y comentados en P. Gabriel M. Roschini, *Mariología*, II, 1, p. 429.

En realidad, esta deducción tan simple fue muy lenta. Hay una evolución también en este aspecto de la mariología.<sup>252</sup>

Los escritores antiguos se limitan a designar a la Virgen María con el título de “Madre del Señor”, o en algún caso “Madre del Rey”. El término “Reina” aparece en los *Oráculos Sibílicos*, colección de textos judíos y cristianos de tendencia gnóstica, y en algunos textos poéticos y edificantes de Efreem el Sirio 9 (siglo IV).<sup>253</sup> Algo más frecuente es el título de Señora (Kyria), que sin embargo, no es exactamente equivalente al de reina.

Debemos descender hasta el siglo VIII para hallar citas algo más frecuentes pero en conjunto siempre raras, y éstas aparecen relacionadas en forma asaz significativa, con la idea de la Asunción de María. Ya en un texto latino del *Transitus Mariae*, se invoca a la Virgen como reina;<sup>254</sup> y las citas de Andrés de Creta y Juan Damasceno (primera mitad del siglo VIII) que se hacen en la encíclica, se sitúan en el mismo contexto.<sup>255</sup>

Parecería, pues, que el título real surgió en el momento en que empezó a difundirse la idea de su Asunción. No puede tratarse de una aproximación fortuita; la dignidad real de María se conecta con su asunción, o tal vez su asunción es la transcripción fantástica de la conciencia de su dignidad real. La analogía con Cristo es evidente: así como Cristo ascendió al cielo para asociarse al reino de su Hijo.

En realidad, hasta el gran siglo de la mariología, el siglo XII, faltan expresiones dogmáticas precisas. Las citas que tenemos son tomadas de homilías y de himnos sacros.

---

<sup>252</sup> El desarrollo de la doctrina está admitido implícitamente en las expresiones asaz cautelosas de la encíclica, y explícitamente afirmado en el comentario que a la misma dedica el P. G. Filograssi, S.J., en *Civiltà Cattolica*, 4 de dic. 1954, p. 513: “La doctrina de la realeza mariana tiene un progresivo desarrollo . . .” El P. Roschini, en la parte histórica de su tratamiento, divide el desarrollo de la doctrina en tres épocas: la primera, desde el Nuevo Testamento hasta el siglo VII, en la cual faltan casi enteramente testimonios directos; la segunda, del siglo VII al XII, en la cual se llama frecuentemente a la Virgen “Reina” en el sentido propio y formal, primero por los Padres orientales, y después también por los occidentales; la tercera, del siglo XII hasta nuestros días, en la cual la realeza de María es objeto de estudio teológico y de enunciaciones del magisterio (op. cit., pp. 430-432).

<sup>253</sup> Para los *Oráculos Sibílicos*, véase Roschini, loc. cit. La encíclica se refiere a S. Ephraem, *Hymni de B. María*, t. II, himno 19 (Mecliniae, 1886), y *Oratio ad Sanctissimam Dei Matrem*, S. Ephraem, *Opera Omnia*, t. III, Roma 1747, p. 546. Los textos anteriores al siglo VII, sin embargo, según el juicio de Roschini, deben acogerse con prudencia. “El primero que llamó “Reina” a la Virgen, parece haber sido S. Andrés Crétense, hacia el 727” (op. cit., p. 431).

<sup>254</sup> Tishendorf, *Apocalypses Apocryphae*, Lipsia, 1866, p. 124, n. 24.

<sup>255</sup> Andrea Cretese, *Hom. II in dormitionem S. Mae Deiparae* (P.G., 86, 3306) ; *id. Hom III*, P.G. 97, 1099. S. Juan Damasceno, *Hom I in dormitionem B. V. M.*, P.G., 96, 719 A.

Así como las artes figurativas precedieron a la poesía y la liturgia, la poesía y la predicación precedieron a la teología.

Las citas de papas antiguos, Martín I y Gregorio II (ambos del siglo VII) se limitan a llamar a María “Nuestra gloriosa Señora, siempre virgen” y “Señora de todos y verdadera Madre de Dios”.<sup>256</sup> Debemos llegar hasta Sixto IV y la Bula *Cum Praeexcelsa*,<sup>257</sup> para hallar la designación explícita: “*Regina coelorum, Virgo Dei genitrix gloriosa, sedibus praelata artheris*”. La cita papal siguiente, en la encíclica, nos transporta hasta Benedicto XIV y su Bula *Gloriosae Dominae* (27 de setiembre 1748) : Estamos en la época del pietismo católico, a la cual pertenecen también las *Glorias de María*, de Alfonso de Ligorio, el cual escribe: “Puesto que la Virgen María fue exaltada a ser la Madre del Rey de reyes, con justa razón la Iglesia la honra con el título de Reina.”<sup>258</sup> El tono apologético de esta declaración – dirigida por cierto, a los jansenistas – demuestra que ya por aquel entonces el título no dejaba de ser discutido.

Si ahora pasamos de la prueba tradicional a la de la teología, se debe notar en primer término, que la afinidad que hemos creído reconocer entre las ideas de la Asunción de la Virgen María y su dignidad real, no se recuerda, aparte de una breve alusión, en el exordio; y esto es tanto más singular si se piensa que la institución de la fiesta de María Reina fue y en cierto modo el corolario litúrgico de la definición de su Asunción, producida apenas cuatro años antes. Esta observación confirma, si no estamos equivocados, nuestra impresión de que el nuevo dogma tiene un valor teológico asaz modesto, tanto que se habría podido ahorrar su definición. La realeza de María, en el organismo de la mariología, no depende de él.

La dignidad real de María, en la encíclica, se funde de manera general sobre todos sus otros privilegios, que le confieren una dignidad excepcional, superior a la de toda otra criatura, y solamente inferior a la de su Hijo. Pero entre esos privilegios hay dos que se señalan de manera más directa como los fundamentos de su realeza.

El primero es la maternidad divina. La encíclica retoma las citas de Lucas 1, que había hecho al comienzo de la parte bíblico-tradicional, y argumenta : “Se sigue lógicamente que ella misma es reina, habiendo dado la vida a un hijo que en el momento mismo de la concepción, aun como hombre, era rey y señor de todas las cosas por la unión hipostática de la naturaleza humana con el Verbo” (par. 33).

El segundo principio es el de “la parte singular (*eximias partes*) que por la voluntad de Dios tuvo en la obra de nuestra salvación eterna”: a saber, la corredención. En realidad, como reza la encíclica, citando la carta de Pío XI *Quas primas*,<sup>259</sup> “Cristo es nuestro rey

<sup>256</sup> Martín I, *Epist. XIV*, P.L. 87, 199-200 A. Para Gregorio II, véase Hardouin, *Acta Conciliarum*, IV, 234, 238; P.L. 89, 508 B.

<sup>257</sup> Sixt. IV, Bula *Cum praeexcelsa*, 28 febr. 1476, Denz., 734.

<sup>258</sup> Alfonso de Ligorio, *Las Glorias de María*, parte I, cap. 1, 1.

<sup>259</sup> Pío XI, Encicl. *Quas primas* (sobre la realeza de Cristo) 11 dic. 1925. A.A.S. 17 (1925) 599, cf. Denz., 2194.

no sólo por derecho natural, sino también por derecho adquirido, es decir por la redención”. Ahora bien, prosigue nuestra encíclica, en el cumplimiento de la obra de redención, María Santísima estuvo por cierto íntimamente asociada con Cristo, por lo cual se canta justamente en la liturgia sagrada: “Santa María, reina del cielo y señora del mundo, presa del dolor, estaba en pie cerca de la cruz de nuestro Señor Jesucristo”.<sup>260</sup> Ella fue quien, según la *Mystici Corporis*, “exenta de toda culpa personal o hereditaria, estrechamente unida con su Hijo, lo ofreció sobre el Gólgota al Eterno Padre, sacrificando juntos el amor y los derechos maternos, cual nueva Eva por toda la posteridad de Adán, manchada por su caída miseranda.”<sup>261</sup> Y nuestra encíclica agrega: “Se puede concluir legítimamente de esto que, así como Cristo, como el nuevo Adán, es nuestro rey no sólo porque es Hijo de Dios, sino también como nuestro Redentor, según cierta analogía (*quodam analogías modo*) se puede afirmar que la Bienaventurada Virgen es reina, no sólo por ser Madre de Dios, sino también porque cual nueva Eva, estuvo asociada con el nuevo Adán” (par. 35-36).

Una vez más, debemos observar que la doctrina todavía no definida de la corredención, se invoca como elemento de prueba en el cuerpo de la mariología; y nótese, la corredención en su forma “activa”, esto es, en el sentido más audaz y problemático, el que asocia a María con el sacrificio mismo del Calvario.<sup>262</sup>

Después de esto, no falta tampoco la referencia a la corredención pasiva, es decir, a la obra de María como mediadora y distribuidora de la gracia adquirida por Cristo. Con esta mediación se conecta, sobre todo, el ejercicio verdadero y propio de la soberanía de María, que es soberanía de intercesión y de concesión de gracias. Desde su concepción, la Bienaventurada Virgen fue colmada de una abundancia tal de gracias que supera la gracia de todos los santos”; pero a consecuencia de su asociación con la redención de Cristo tuvo también “una participación en aquel influjo con el cual su Hijo nuestro redentor se dice justamente que reina sobre la mente y la voluntad de los hombres. Si de hecho el Verbo obra milagros e infunde la gracia por medio de la humanidad que ha asumido, si se sirve de sacramentos, y de sus santos como instrumentos para la salvación de las almas, ¿por qué no puede servirse de oficio y de la obra de esa Madre santísima para distribuirnos los frutos de su redención”? (par. 39-40).

---

<sup>260</sup> Fiesta de los siete dolores en la B.V.

<sup>261</sup> Pío XII, Encicl. *Mystici corporis*, 29 junio 1943, en A.A.S. 35 (1943), 247.

<sup>262</sup> También el P. Roschini, en su *Mariología*, considera como fundamentos de la realeza de María Virgen su maternidad divina y la corredención. Estos títulos corresponden a los dos aspectos de la realeza de Cristo, por naturaleza y por derecho adquirido, a consecuencia de la redención. María participa en los dos aspectos de su realeza: es reina por derecho natural como Madre del Rey; y lo es por derecho adquirido, en virtud de la corredención. Señala, además, que María no participa en la realeza propiamente dicha, esto es, no participa en el triple poder legislativo, ejecutivo y judicial de su Hijo, sino en modo análogo, como corresponde a una reina, a saber por el esplendor de su dignidad, y por su poder de intercesión (*op. cit.*, II, 1, pp. 424-525).

En conclusión, la maternidad divina, la corredención activa, la participación en el reino espiritual de Cristo sobre las almas: he aquí los fundamentos teológicos de la dignidad real de María.

Realeza “aunque de manera limitada y analógica”. Solamente Jesús, acentúa la encíclica, es rey en sentido pleno, propio y absoluto (par. 37). Pero también como simple dignidad de participación y por analogía, la realeza de María es de una sublimidad tan espléndida que supera la excelencia de todas las cosas creadas (ídem) ; por lo cual todos los fieles deben gloriarse de “someterse al imperio de la Virgen Madre de Dios”, la cual aunque dispone de un poder real, arde en amor materno” (par. 41).

La encíclica prosigue con una breve exhortación a los teólogos y predicadores para que “se guardan de opiniones desprovistas de fundamento, y que con expresiones exageradas sobrepasan los límites de la verdad”, y viceversa, a guardarse de “una excesiva estrictez mental al considerar aquella singular, sublime, aun cuasi divina dignidad de la Madre de Dios” (par. 42). Y agrega la advertencia de que “en este como en otros campos de la doctrina cristiana, la norma próxima y universal de la verdad es para todos el magisterio vivo de la Iglesia, que Cristo ha constituido también para ilustrar y explicar aquellas cosas que en el depósito de la fe están contenidas sólo oscuramente y casi implícitamente”, según el principio establecido en la *Humani Generis*.<sup>263</sup>

La última parte de la encíclica contiene la institución de la fiesta de María Reina, a celebrarse todos los años en todo el mundo, el día 31 de mayo, y la orden de que “en dicho día sea renovada la consagración del género humano al Corazón Inmaculado de la Bienaventurada Virgen María”. En este gesto, en realidad, “está depositada una gran esperanza de que pueda surgir una nueva era, alegrada por la paz cristiana y por el triunfo de la religión.” Sigue la exhortación a “imitar las grandes virtudes de la reina celeste”.

Tal el documento papal; su interés, decíamos, reside sobre todo en su estrecha afinidad metodológica con la Bula *Munificentissimus Deus*. Como ésta, reduce la prueba bíblica aun mínimo indispensable, reconoce el desarrollo de la doctrina en cuestión a través de la historia del dogma, y compensa la reconocida debilidad de la prueba bíblica y de la tradicional, recurriendo a la autoridad del magisterio vivo; y tiene en común con la bula de la Asunción el método de demostración teológica, fundada sobre principios de analogía y de la conveniencia y la apelación al sentimiento, propia del pietismo de la Contrarreforma.

La advertencia que contiene, de guardarse de las expresiones exageradas que sobrepasan los límites de la verdad, sugiere al lector no católico la observación de que queda muy poco que agregar en materia de expresiones hiperbólicas, al lenguaje mismo de la encíclica, y más en general a la glorificación mariana fomentada por el magisterio vivo en este último siglo, y que iniciada por Pío IX con la definición de la Inmaculada Concepción en 1854, halla su conclusión procesional en la institución en 1954 de la fiesta de María Reina, gloriosamente ascendida al cielo en cuerpo y alma.

---

<sup>263</sup> Denz., 3014.

Si esta última etapa será seguida por un periodo de detención y de mayor prudencia, o si continuará la marcha ascendente de la exaltación mariana, también con los próximos pontífices, con el mismo ritmo arrollador de estos últimos años, es una cuestión sobre la cual sería temario adelantar predicciones.