

## Capítulo primero

### MARÍA EN LA SAGRADA ESCRITURA

#### *Las profecías en el Antiguo Testamento*

«Yo pondré enemistad entre ti y la mujer, y entre tu linaje y el suyo. Éste aplastará tu cabeza y tú irás acechando su calcañar» (Gén 3, 15). Tal es, probablemente, la más exacta traducción del llamado protoevangelio, de la primera «buena nueva», y según la tradición, la primera mención en la Sagrada Escritura, de Cristo y su madre, de la mujer y su descendencia.

Un error de traducción de la Vulgata que trae «ella» en vez de «él», favoreció la exégesis mariana del pasaje. Comoquiera que Eva no aplastó la cabeza de la serpiente, sino que fue seducida por ella, parecía evidente que la «mujer» de Gén 3, 15 tenía que ser distinta de Eva; concretamente, sólo podía ser María, la «segunda Eva», cuya obediencia reparó el daño ocasionado por la primera Eva. Hoy día se ha abandonado generalmente esa falsa traducción del original hebreo, y la referencia a María resulta mucho menos clara. De hecho, este versículo del Génesis ha venido a ser uno de los más discutidos, pues no sólo es de la mayor importancia para la doctrina de María como segunda Eva, sino que ha desempeñado también papel importante en la controversia sobre la inmaculada concepción y en la exégesis de la mujer vestida del sol del capítulo doce del Apocalipsis.

Ahora bien, ¿quién es esta «mujer», cuyo linaje o descendencia aplastará la cabeza a la serpiente? La expresión «descendencia» se refiere con toda probabilidad a un individuo, y así lo entendieron también, evidentemente, los Setenta, que ponen, en lugar del neutro griego *auto*, «ello» (te aplastará la cabeza, que sería la traducción literal del original hebreo), el masculino *autós*, «él», que

### María en la Sagrada Escritura

tiene que referirse a un hombre, con lo que el pasaje tiene un sentido mesiánico. Significa, pues, que habrá una pugna escatológica en que el diablo, representado bajo la figura de la serpiente, será vencido por su contrario, el «linaje» de la mujer. Actualmente, la mayoría de los exegetas católicos siguen a los Setenta y están de acuerdo en que el «linaje», tal como lo concibe el autor, es el Mesías, es decir, Cristo; de donde muchos sacan la consecuencia de que la «mujer» tiene que ser su madre, es decir, María. Sin embargo, esta consecuencia no es absolutamente forzosa. Si nos atenemos rigurosamente al sentido propio o literal, la mujer a que alude el autor sólo puede ser Eva, pues no se menciona otra mujer y las palabras mismas se dirigen a ella<sup>1</sup>. Pero no hay que disimular que estas palabras no son propiamente parte de la narración, sino que presentan un oráculo divino, que el autor del documento yahvista, a que pertenece este capítulo, pone en boca del mismo Dios. Por eso es probable que estas palabras abarquen mucho más que solamente a Eva y sus descendientes, y hasta que se refieran a toda la historia de la salvación. Según esta opinión, la serpiente es el demonio, el linaje de la mujer significa al Mesías, y la enemistad entre ambos termina con la derrota de Satán y la restauración de todos los derechos de Dios en un futuro escatológico<sup>2</sup>.

Muchos teólogos modernos, que aceptan esta exégesis, llegan a una especie de compromiso: La «mujer» se refiere indistintamente ya a Eva, ya a María, o a Eva en sentido literal, pero sin excluir a María. J. Coppens<sup>3</sup>, en su importante artículo, quiere ampliar el sentido del pasaje de modo que incluya no sólo a Eva y a María, sino también a otras mujeres, de manera que la madre del Redentor esté incluida «no formalmente, sino indirectamente» en la expresión general *ishsha*<sup>4</sup>.

Seguramente en un futuro próximo, no se logrará unanimidad acerca de la exacta significación del protoevangelio, pues el texto

1. Tal es la opinión de muchos exegetas contemporáneos, por ejemplo: B. RIGAU, *La Femme et son signe dans Genèse III, 14-15*, «Revue Biblique» 61 (1954) p. 344; así también A. ROUX, *H. το ΜΑΘΙΣ, María 1, 35* (que en lo sucesivo citamos sólo como *María*, coincidiendo tomo y página).

2. Así RIGAU, l. c. 343.

3. *Le Protévangile. Un nouvel essai d'exégèse*, «Ephemerides Theologicae Lovanienses» (ETL) 26 (1950) 5-36.

4. *Ibid.* 30.

## Las profecías en el Antiguo Testamento

no es nada claro; por el contrario, leyéndolo pueden ser deducidas o introducidas muchas cosas que a algunos teólogos pueden parecer hechos y a otros fantasías. La mayor parte de los teólogos católicos toman esta ambivalencia como señal de que se trata de un texto profético mesiánico; así, por ejemplo, J. Haspecker<sup>5</sup> y N. Lohfink<sup>6</sup>; pero tampoco aquí se da unanimidad. No hay por qué asombrarse, pues en la antigua alianza la luz de la revelación cristiana brilla sólo más o menos velada. Y si tal sucede respecto de la persona del Mesías, es natural que la de su madre permanezca aún más oscura.

Sin embargo, la madre del Mesías aparece, con claro perfil, en otra profecía, el famoso texto *'almah* de Isaías. El trasfondo histórico de la predicción es la amenaza de invasión de Judá por los ejércitos de Siria e Israel y la posible destrucción de la dinastía davidica (hacia 735 antes de Cristo). Yahveh mandó a Isaías que asegurara a Acaz, rey de Judá, la asistencia divina contra sus enemigos y ofreciera al incrédulo monarca un signo de ello. Con hipócrita humildad, el rey rehúsa pedir ese signo, y el profeta le dice que Dios mismo le dará un signo: «He aquí que la virgen concebirá y dará a luz un hijo y le llamará Emmanuel» (Is 7, 14). También este versículo ha sido muy discutido. Punto central de la controversia es la palabra hebrea *'almah*, que no significa propiamente virgen, sino que corresponde mejor a «muchacha joven». A. Schulz<sup>7</sup>, en un artículo citado a menudo, ha estudiado los pocos lugares en que aparece esta expresión, muy rara, y ha llegado a la conclusión de que en todos ellos sólo puede significar virgen. Un texto de Ras-Samra (hacia el siglo XIV antes de Cristo) en un dialecto muy afin al hebreo, da nueva luz a la cuestión. Se trata de un poema ugarítico sobre la diosa Nikkal, en que se dice: «He aquí que la joven muchacha (*galmatu*, probablemente = hebr. *'almah*, por lo tanto, no propiamente virgen) da a luz un hijo»<sup>8</sup>. En realidad, en aquel tiempo, estaba difundida no sólo entre los cananeos, sino también entre los egipcios y otros pueblos vecinos, la creencia de

5. «Bibel und Kirche» 15 (1960) 98-101.

6. J. HASPECKER - N. LOHFINK, «Scholastik» 36 (1961) 358.

7. *Alma*, «Bibliche Zeitschrift» 23 (1935-36) 229-241.

8. G. R. DRIVER, *Canaanite Myths* (1925) 125.

### María en la Sagrada Escritura

que un nacimiento extraordinario, y hasta virginal, sería el comienzo de una nueva edad de oro<sup>9</sup>. Cabe la posibilidad de que tales ideas fueran conocidas del profeta y que las transformara para su propósito. Tal es, por ejemplo, la opinión de R. Laurentin<sup>10</sup>, mientras que G. Duncker<sup>11</sup> la rechaza y Coppens<sup>12</sup> la tiene por muy inverosímil.

Tampoco es fácil de explicar la profecía propiamente dicha. A primera vista, parece referirse al nacimiento de Ezequías, hijo de Acáz, con lo que se garantizaba la persistencia de la dinastía davidica, o al de un hijo del mismo profeta<sup>13</sup>. Sin embargo, el tono del pasaje parece apuntar a un acontecimiento maravilloso, a un «signo». Por eso, tras un minucioso examen de otras posibilidades, Coppens llega a la conclusión de que, en estricto sentido literal, el texto es una profecía del Mesías y su madre<sup>14</sup>. Por otra parte, J. Steinmann<sup>15</sup> cree que el sentido literal no es mesiánico, sino que se refiere a Ezequías, pero encierra, no obstante, un sentido mesiánico más profundo. Si el sentido literal se refiriera a Ezequías (o a un hijo del profeta), *'almah* sólo significaría, naturalmente, «muchacha núbil». Laurentin es de la misma opinión que Steinmann. Según él, la profecía se refiere directamente al nacimiento de Ezequías, pero tienen un sentido más profundo, mesiánico y escatológico, que fue descubierto por el judaísmo postexílico. Y es así que los Setenta traducen *'almah* por *parthenos*, que, según Laurentin<sup>16</sup>, significa «formalmente la virgen», lo cual es, de hecho, tan ambiguo como *'almah*<sup>17</sup>. La profecía entera adquiere todavía importancia especial por haberla citado san Mateo (1, 23) como predicción del nacimiento de Cristo: «Todo esto sucedió para que se cumpliera lo que dijo el Señor por el profeta...»

Según común sentir, este pasaje de Isaías fue modelo de la profecía de Miq. 5, 1 s: «Y tú, Belén-Efrata, la más pequeña entre

9. Cf. J. COPPENS, *La prophétie de la 'Almah*, ETL (1952) 668ss.

10. *Court Traité de Théologie Mariale* (1959) 141.

11. *Our Lady in the Old Testament: Mother of the Redeemer* (1959) 7.

12. L. c. 669.

13. Cf. también A. FEUILLET, PÉROT, *Suppl. Dict. Bibl.* iv 657s (s. v. *Isaïe*).

14. L. c. 678; igualmente DUNCKER, l. c. 27.

15. *Le Prophète Isaïe* (1955) 88ss.

16. L. c. 140.

17. Cf. A. FEUILLET, *La Vierge Marie dans le Nouveau Testament*, *Marie* vi, 25.

### La anunciación

las ciudades de Judá, de ti me saldrá el que será dominador en Israel... Por eso les abandona hasta que dé a luz la que ha de dar a luz.» En opinión de la mayoría de los exegetas, «la que ha de dar a luz» se refiere a la *'almah* de Isaías. Sin embargo, Coppens<sup>18</sup> y otros lo impugnan, y, según ellos, Miqueas pensaría en una comunidad, la tribu o clan Efrata, de Belén, de la que saldría el Mesías.

Las célebres palabras de Jeremías: *femina circumdabit virum* (31, 22: la mujer rodeará al varón) apenas si se interpreta hoy como texto mariano. San Jerónimo fue el primero que le dio este sentido, y la autoridad del gran conocedor de la Biblia aseguró a esta interpretación el asentimiento de muchos exegetas antiguos. Hoy se reconoce casi universalmente que el pasaje está corrompido; los Setenta dan una versión muy distinta<sup>19</sup>.

Tanto la liturgia como autores particulares dieron, desde antiguo, interpretación mariana a muchos otros pasajes del Antiguo Testamento, sobre todo de los libros sapienciales; pero tales textos sólo se refieren a María en sentido acomodaticio, no directamente. Lo mismo que tipos o figuras del AT, por ejemplo, el arca de la alianza, Judit y Ester, esas acomodaciones tuvieron gran importancia en la doctrina de padres y teólogos posteriores, y de ello trataremos a su debido tiempo.

### La anunciación

La escena de la anunciación, tan querida de los pintores y tan familiar para todos nosotros, plantea una cantidad de cuestiones que desde hace tiempo han dado quehacer a los exegetas, pues no todo es ahí tan claro como a primera vista parece. Se trata, por de pronto, de encontrar las fuentes de todo el ciclo lucánico de las historias de la infancia, tan diferente estilísticamente del resto del tercer evangelio. Hoy día se está de acuerdo en que esas fuentes proceden de medio palestinese y, en su núcleo, se remontan

18. L. c. 672.

19. Cf. *María* 1 245s.; DUCKER, l. c. 38s. Sin embargo, W. LAUCK (*Das Buch Jeremias* [1938] 221ss) sostiene aún la exégesis mariana. Cf. C. SCHEDL, *Femina circumdabit virum*, «Zeitschrift für Kath. Theologie» (ZKT) 83 (1961) 431-442 para un estudio crítico del texto.

### María en la Sagrada Escritura

con toda probabilidad a María misma. Lucas sólo habría dado la forma última a este material. Pero el conocido mariólogo francés Laurentin escribe: «Entre estos dos límites se pueden suponer otros elementos, a saber, una redacción hebraica y el influjo de círculos joánicos sobre esta redacción»<sup>20</sup>. Podemos, pues, considerar estos capítulos como una combinación de los propios recuerdos de María con otro material antiguo, que fue luego reelaborado por Lucas, bajo la acción, naturalmente, del Espíritu Santo. ¿Qué imagen, pues, se nos da en esta primera aparición de la *'almah* de Isaías?

Por de pronto, como en el pasaje del Génesis, también aquí hay que descartar una falsa traducción. *Ave, María*, «Dios te salve, María», rezan diariamente millones de católicos con las palabras del ángel; pero el texto griego tiene muy probablemente otro sentido<sup>21</sup>. El ángel emplea la palabra *khaire*, forma, como se sabe, corriente de salutación griega. Pero si la fuente hebraica utilizada por Lucas hubiera usado el saludo ordinario hebreo *shalom*, paz, probablemente lo hubiese traducido por el correspondiente griego *eirene*. En su lugar dice *khaire*, y nos informa además de que María se turbó por el tratamiento y se «quedó pensativa sobre qué significaría aquel saludo». Hasta muy recientemente, los teólogos católicos han seguido de ordinario la explicación de san Ambrosio, y atribuido el espanto o turbación de María a la solicitud por su virginidad o a su humildad, aunque en el relato no aparezca por qué el saludo del ángel iba a poner en peligro ni la una ni la otra.

Actualmente, Lyonnet y, después de él, Laurentin y la mayoría de los demás exegetas católicos, dan al pasaje otro sentido. En boca del ángel, *khaire* no es un simple saludo. Realmente, sería absurdo que el ángel iniciara su tremenda misión de anunciar el nacimiento del Redentor divino con un saludo que correspondiera a nuestros «buenos días». En la historia de la anunciación, el *khaire* conserva toda la fuerza de su significación primigenia: «Alégrate», «regocíjate», y en este sentido se usa en las grandes promesas mesiánicas del AT, señaladamente Sof 3, 14 s: «¡Regocíjate, hija de

20. *Structure et Théologie de Luc I-II* (Paris 1957) 20.

21. La siguiente interpretación se funda en el art. de S. LYONNET, *Chaire Archérotomene*, «Biblica» 20 (1939) 131-141.

## La anunciación

Sión! ¡Oh Israel, regocíjate!... Él, Rey de Israel, el Señor, está en medio de ti»; Jl 2, 21: «No temas, tierra, gózate y alégrate, porque el Señor ha obrado grandes maravillas»; Zac 9, 9; «Exulta, hija de Sión; salta de júbilo, hija de Jerusalén, pues viene a ti tu rey, justo y salvador.»

La palabra inmediata del ángel, *kekharitomene*, se traduce ordinariamente por *gratia plena*, «llena de gracia». Pero tampoco esta traducción es enteramente correcta. *Kharitoo* significa mostrar favor, agradecer, como en Ef 1, 6: «Su gracia, por la que nos agradó en el Amado.» El perfecto añade el matiz de duración, de suerte que *kekharitomene* debe traducirse por «muy agradada», o «altamente agradada». En su artículo *L'Annonce de Marie*<sup>22</sup>, J.-P. AUDET ve en esta palabra el «nombre nuevo», que el ángel da a María. El exegeta dominico explica la escena como ejemplo del «género literario» del «mensaje» y señala una analogía convincente con la vocación de Gedeón (Jue 6, 12-24). Como María, también Gedeón recibe un «nombre nuevo»: «héroe fuerte»; como ella, también él se admira del saludo, es instruido sobre el plan de Dios, pregunta cómo lo llevará a cabo, y recibe un signo. Si *kekharitomene* significara «llena de gracia», equivaldría a algo estático; mientras por el contrario, esta expresión «precisamente por esto de ser un nombre nuevo, es... el verdadero motivo del relato, tanto por parte de Dios que toma la iniciativa, como por parte de María que la acepta»<sup>23</sup>. Esta exégesis explica también por qué María se turba por el saludo. Como explica Audet, el mensaje corresponde normalmente a las ideas e intereses del que lo recibe. Ahora bien, María pertenecía, evidentemente, a los círculos de los «justos», como Zacarías, Isabel y Simeón, que vivían en la expectación del Mesías; y se turbó precisamente, porque las palabras del ángel tenían un timbre mesiánico claramente marcado<sup>24</sup>. Por eso, el ángel la tranquiliza con nueva explicación.

Luego hace María una pregunta extraña: «¿Cómo sucederá eso, pues no conozco varón?» Según antigua tradición, esta pregunta se explica porque María habría hecho voto de virginidad. Tal es aún

22. «Revue Biblique» 63 (1956) 346-374.

23. *Ibid.*, 359.

24. *Ibid.*, 362.

## María en la Sagrada Escritura

hoy día la opinión de algunos exegetas católicos, entre otros, de Laurentin. Sin embargo, recientemente ha perdido mucho terreno. Mariólogos y exegetas como O. Semmelroth, P. Bénéoit y J. Coppens han discutido la cuestión en importantes publicaciones como la «Revue Biblique» y las «Ephemerides theologicae Lovanienses» renunciando a la opinión hasta ahora corriente. Estos autores interpretan la pregunta de María bien como puro medio literario para animar el curso de la narración, bien como referente al presente inmediato: «¿Cómo podría tener ahora un hijo, puesto que no conozco varón?» (Lc 1, 34).

Los teólogos modernos aducen distintas razones para rechazar la tradición antigua. Primeramente, la historia del voto de virginidad se remonta al *Protoevangelium Iacobi*, obra apócrifa, sin la autoridad ni de la Escritura ni de la Iglesia, de la que trataremos en el próximo capítulo. Además — y éste es el motivo principal para abandonar la exégesis tradicional — es inconcebible que por aquel tiempo, en que la soltería se tenía por infamia, una muchacha judía hubiera hecho voto semejante. Los partidarios de la antigua opinión replican que, en algunas sectas judías de aquel tiempo, por ejemplo, los esenios, el celibato no era en absoluto desconocido. Pero estas sectas — dicen los contrarios — se componían sólo de varones y, aun cuando es posible que hubiera también comunidades de mujeres, es de todo punto inverosímil que una muchacha, que no pertenecía a ninguno de estos grupos y estaba por añadidura desposada, hubiera emitido voto de virginidad. La cuestión sigue discutiéndose vivamente. Una solución muy admitida es que, sólo después del mensaje del ángel, hiciese María voto de no pertenecer a ningún hombre.

Seguidamente, explica el ángel que el niño nacerá sin padre humano: «El Espíritu Santo vendrá sobre ti, y la fuerza del Altísimo te sombrará» (Lc 1, 36). A primera vista, son expresiones raras para anuncio de una concepción. Pero, como ya hemos notado, en estos primeros capítulos lucáicos, María no aparece como una muchacha individual. No hay que olvidar nunca que la primitiva tradición cristiana estaba profundamente influida por la manera de hablar y las imágenes del AT, y el más seguro camino para explicar alusiones menos inteligibles del NT es buscar parale-

### La visitación y el «Magnificat»

los en el Antiguo. Ahora bien, al fin del libro del Éxodo leemos que la nube, signo de Yahveh, cubría con su sombra la tienda del testimonio, «y la gloria del Señor llenaba la morada» (Éx 40, 34). Por eso, según las palabras del ángel, María es la tienda o tabernáculo que llenará la gloria del Señor y, por tanto, «también lo santo, que nacerá de ti, será llamado Hijo de Dios» (Lc 1, 35).

Luego, da María su formal asentimiento a la voluntad de Dios que le ha sido revelada: «He aquí la esclava del Señor, hágase en mí según tu palabra» (1, 37). Nada más se habla, el ángel la deja. Sólo hasta ahí levanta la Escritura el velo del misterio de la concepción divina. La *'almah* ha concebido; la gloria del Señor, la *febnah*, se ha posado sobre una tienda viva: ha empezado a cumplirse la profecía.

### La visitación y el «Magnificat»

El acontecimiento inmediato, contado por el evangelista, es que María se puso en camino y marchó de prisa a la montaña para visitar a su prima Isabel. Ésta la acogió con las palabras: «Bendita tú, entre las mujeres... ¿De dónde a mí la gracia de que la madre de mi Señor venga a mí?... Y María permaneció unos tres meses con ella» (Lc 1, 42 s). Compárese lo que se cuenta de la traslación hecha por David, del arca de la alianza a Jerusalén: «En aquel día David temió ante el Señor y pensó: ¿Cómo puede venir a mí el arca del Señor? ...Y el arca del Señor permaneció tres meses en casa de Obbedón, el heteo» (2. Sam 6, 9.11). Las semejanzas de los dos relatos son tan evidentes que sólo pueden ser intencionadas. El autor del relato lucánico parece querer presentar a María como la verdadera hija de Sión y el arca viva de la alianza, como el perfecto cumplimiento de las figuras del AT.

El *Magnificat* confirma este modo de ver. No todos los exegetas católicos opinan que el famoso cántico fuera compuesto por la propia María. Algunos son de la misma opinión que muchos teólogos protestantes, por ejemplo Gunkel y Winkel, según los cuales se remontaría a un salmo macabeo. P. Gächter<sup>25</sup> comparte la opi-

25. *María im Eredischen* (1955) 44 s.

### María en la Sagrada Escritura

nión de muchos teólogos modernos, según los cuales se trataría de una inserción posterior, reelaborada por Lucas, en un original hebreo. P. Bénéoit<sup>26</sup> considera muy probable que el cántico tuvo origen en los círculos de los «pobres» y fue aceptado, con algunas variaciones, por los primeros cristianos de Jerusalén, antes de que Lucas lo insertara en su relato. El motivo principal para opinar así es que el cántico no contiene ninguna alusión clara al nacimiento del Mesías. Por otra parte, según Gächter, pertenecería al género literario de los himnos de acción de gracias por el nacimiento del primogénito<sup>27</sup>. Sin embargo, la mayoría de los exegetas católicos siguen la tradición y aceptan como autora a María, aunque muchos crean que María compuso el *Magnificat* posteriormente, y no en el momento de la visita a Isabel. Según Feuillet, «encarna María aquí lo mejor de Israel con su expectación escatológica»<sup>28</sup>.

Sea de quien fuere el *Magnificat*, el mero hecho de que el autor inspirado lo ponga en boca de María, demuestra que debe ser expresión auténtica de su personalidad y de su vocación. Según Laurentin<sup>29</sup>, el himno trata de una cuestión que hubo de inquietar fuertemente a los primeros cristianos, a saber, por qué permaneció tan oculto el advenimiento del Mesías. El *Magnificat* da la respuesta: porque Dios ama a los pobres y a los humildes; por eso la máxima exaltación vino en la máxima humillación. Así entona María el cántico de la hija de Sión. Comienza con su propio papel en el plan de Dios, la humilde esclava del Señor, a la que, sin embargo, como a Judit, su figura del AT (cf. Judit 13, 31), todas las generaciones llamarán bienaventurada. Sigue la alabanza de la providencia divina, que dispersa a los soberbios y exalta a los humildes. El cántico termina con los patriarcas Jacob y Abraham, que recibieron las promesas divinas ahora cumplidas. Humildad y gloria, obediencia y exaltación, tales son las paradojas de la elección divina que hicieron a la humilde virgen de Nazaret madre del Hijo de Dios.

26. En su recensión del trabajo de LAURENTIN, *Structure et théologie de Luc 1-11*, «Revue Biblique» 65 (1958) 429.

27. L. c. 134 s.

28. *María*, vi, 38.

29. *Structure*, 83.

*María, José y el nacimiento virginal*

El primer capítulo de Lucas cuenta, desde el punto de vista de María, los acontecimientos que precedieron el nacimiento de Cristo; Mateo los narra desde la perspectiva de José, su esposo. María no le dijo nada sobre su preñez, confiando en que Dios le iluminaría a su tiempo. Según la ley judía, una pareja de desposados se consideraban ya como casados, y un hijo concebido durante el período del desposorio era tenido por legítimo, aunque el matrimonio no se daba por totalmente consumado hasta que el esposo había llevado a su casa a la esposa. Así se explica la actitud de José en el primer capítulo del Evangelio de Mateo: «Como José, su marido, era justo y no quería denunciarla, pensó en abandonarla secretamente» (Mt 1, 19).

Sin embargo, hubiera tenido derecho a acusarla de adulterio y, cabalmente como «hombre justo», hubiera debido realizarlo, pues de lo contrario se hacía cómplice de su pecado. El hecho de que se decidiera a obrar de modo distinto, y que sólo quisiera devolver su libertad a María cuyo estado era para él inexplicable, demuestra la alta estima en que la tenía. Una visión en sueños le esclarece: «José, hijo de David, no temas tomar contigo a María, tu mujer, pues el niño que lleva en su seno, procede del Espíritu Santo» (1, 20). En la palabra del ángel: «hijo de David», vuelve a resonar el motivo mesiánico, pues el Mesías sería del linaje de David. Y otra vez se oye el «no temas», que el ángel había dicho ya a María y con el que devuelve ahora la tranquilidad a su esposo. El evangelista indica después que se cumplió la profecía de Isaias (7, 14): «He aquí que la virgen concebirá...»

Así tomó José a María consigo «y no la conoció hasta que dio a luz a su Hijo primogénito» (Mt 1, 25). Tertuliano, y probablemente también otros autores de la primitiva antigüedad cristiana, fueron de opinión que este versículo, juntamente con la mención de los «hermanos» de Jesús (por ejemplo, Mt 12, 46; Mc 6, 3; Jn 7, 3, etc.), probaría que, de hecho, José conoció a María después del nacimiento de Jesús. Mas, cuando en el siglo IV, defendió esa tesis el teólogo latino Helvidio, san Jerónimo escribió contra él su tratado

### María en la Sagrada Escritura

*De la perpetua virginidad de santa María*, y ésta fue desde entonces la doctrina indiscutida de la Iglesia de oriente y occidente. Los modernos exegetas católicos hacen notar que el hebraísmo «hasta que» no significa, en modo alguno, que José «conociera» posteriormente a María, sólo quiere subrayarse que el matrimonio no fue consumado antes del nacimiento de Jesús, sin querer decir con ello que después se hubiese realizado, y como prueba se alegan pasajes semejantes, como Gén 8, 7 y 28, 15. También la expresión «primogénito», que no es auténtica en el pasaje de Mateo, pero que se encuentra en Lucas (2, 7), se usaba de modo general para indicar el hijo mayor o primero, aunque no tuviera hermanos menores. Queda, pues, solamente el problema de los «hermanos del Señor». El Protoevangelio de Santiago los tiene por hijos de José, de un matrimonio anterior (8, 3; 9, 2), y ésta ha sido hasta hoy la opinión de la Iglesia oriental. Pero en occidente se los tiene por parientes, muy probablemente por primos de Jesús, ya que el hebreo no tiene denominación especial para este grado de parentesco. El uso se confirma también por textos de papiros<sup>30</sup>. Hoy se opina bastante que, tras la temprana muerte de José (admitida por el silencio que luego reina sobre él), María se fue a vivir con sus parientes más próximos, cuyos hijos crecieron junto con Jesús y fueron por ello designados corrientemente como sus hermanos.

Según tradición antigua, y generalmente aceptada, la perpetua virginidad de María incluía también la *virginitas in partu*, es decir, en el propio acto de dar a luz, de suerte que Jesús dejó el seno cerrado, sin romper el himen. En su libro *Dogma und Biologie* (1952), A. MITTERER ha examinado cuidadosamente esta doctrina, que cierto número de teólogos no mira ya como *de fide*, pues, dado el estado actual de la investigación biológica, atenta contra la verdadera maternidad, sin añadir nada a la virginidad. La opinión de Mitterer ha sido discutida, entre otros, por los eminentes teólogos jesuitas K. Rahner<sup>31</sup> y O. Semmelroth. Éste la llama «un esclarecimiento realmente aceptable... Como Tomás ponía demasiado la virginidad en la inviolabilidad del himen, sólo podía afirmar pro-

30. Cf. *The Adler Papyri, the Greek Texts*, ed. por E. N. ADLER, J. G. TAIT y F. M. HITCHCOCK (1939).

31. ZKT 25 (1953).

### Maria, José y el nacimiento virginal

piamente la virginidad de María a costa de su verdadera maternidad»<sup>32</sup>. El núcleo del problema radica en que, tanto en la antigüedad como en la edad media, se consideraba a la madre como completamente pasiva en el desarrollo y nacimiento del niño. Se creía que sólo proporcionaba la sangre y se desconocía la existencia del *ovum* femenino. Se le pasó por alto a santo Tomás, expone Mitterer, «que esta plena maternidad corporal, sea o no partenogénica, lleva consigo, por naturaleza, ciertas violaciones... violaciones de las vías natales por el acto de dar a luz, desumbilicación del niño... Estas violaciones, con los dolores que las acompañan, están mucho más estrechamente relacionadas con la verdadera maternidad que no la inviolabilidad del himen con la total virginidad corporal. Porque no son sólo signos de la maternidad, sino que están íntimamente ligados con ella»<sup>33</sup>. Sería además difícil de entender cómo José pudo descubrir la preñez de María, si hubieran faltado todos los signos normales de ella. Porque, escribe Mitterer: «Se dan... muchos signos naturales inequívocos contra la virginidad y el más inequívoco es la maternidad... Luego si la maternidad (que tuvo lugar sin obra de varón) no atenta a la plena virginidad, no se ve por qué un fenómeno normal concomitante y consecuencia de la maternidad, como es la violación del himen, que no tuvo lugar por obra de varón, sino por el niño, atente a la plena virginidad»<sup>34</sup>. La violación del himen, por el acto de dar a luz, no es para Mitterer mayor violación de la virginidad que la circuncisión, de la que nadie ha afirmado atentara a la virginidad de Cristo. Según él, la virginidad sólo se viola por el coito y todo lo que lleva consigo, pero no por la rotura del himen, que puede darse por muchas otras causas. Tampoco la Biblia habla nunca de una *virginitas in partu* en el sentido tradicional. Por el contrario, en la narración de la purificación de María, dice Lucas expresamente: «Como está escrito en la ley del Señor: Todo niño varón que abre el seno, debe ser consagrado al Señor» (2, 23). D. Ryan<sup>35</sup> comenta: «De estas palabras, se dice ordinariamente,

32. «Scholastiko» 28 (1953) 310.

33. MITTERER, l. c. 112.

34. *Ibid.*, 110.

35. *Perpetual Virginity. A New Approach, Mother of the Redeemer* (1959) 125 s.

### María en la Sagrada Escritura

que no se refieren a la manera del nacimiento, sino que la expresión "abrir el seno" sólo denota al primogénito. Los teólogos que admiten tal explicación, parecen hacer exactamente lo que tantas veces reprochan ellos a los exegetas, a saber, afirmar que las palabras de la Escritura no significan realmente lo que dicen.» J. Galot es de la misma opinión. En su artículo *La virginité de Marie et la naissance de Jésus*<sup>36</sup> explica que precisamente Lucas, «que tanto interés pone en instruirnos sobre la concepción virginal y la operación milagrosa del Espíritu Santo, «hubiera evitado esta expresión, de haber creído él mismo, u oído a otros, que Jesús, al nacer, no había abierto el seno de María»<sup>37</sup>. Según su opinión, ni la manera de expresarse el primer concilio lateranense, ni Paulo IV, el año 1555<sup>38</sup>, que dicen que Jesús nació «sin deterioro», «en intacta virginitad», incluyen que el nacimiento mismo sea un milagro. También Galot<sup>39</sup> duda de que un nacimiento milagroso sea verdadero nacimiento; en su opinión, tal modo de ver rayaría en docetismo. Por el contrario, el signo del nacimiento virginal sería precisamente que sólo Jesús abrió el seno, que a nadie, fuera de Dios, fue accesible<sup>40</sup>.

Este nuevo punto de vista no se ha impuesto aún de manera general. Laurentin opina que «los datos tradicionales no nos permiten aceptar el concepto general de virginitad (es decir, la ausencia de comercio sexual con sus actos concomitantes) tal como propone Mitterer con criterios demasiado exclusivamente biológicos, ni tampoco su interpretación de la *virginitas in partu*»<sup>41</sup>. Dice además, en su artículo *Le mystère de la naissance virginale*<sup>42</sup> que, «para redimir al hombre corporal y devolver a toda carne su perfección intacta, Cristo asumió la carne, sin violar en nada el cuerpo virginal de su madre». Ahora bien, según los resultados de la moderna investigación biológica, es difícil ver cómo sea esto posible, a no ser que pasara, como por un tubo, por el cuerpo de su madre, doctrina que la Iglesia ha marcado a fuego, reiteradamente, como herética. La resistencia de algunos teólogos a la inter-

36. «Nouvelle Revue Théologique» 82 (1960) 449-469.

37. *Ibid.*, 453.

38. Denzinger 503 1862; † 256 994.

39. *L. c.* 465.

40. *Ibid.*, 466 a.

41. *Cours Traité*<sup>2</sup> 112, n. 27.

42. «Ephemerides Mariologicae» 10 (1960).

## María, José y el nacimiento virginal

pretación de Mitterer acaso esté condicionada por un dualismo inconsciente y habrá que atribuirle a influjo del Antiguo Testamento que miraba como «impuro» el cuerpo femenino y sus funciones naturales<sup>41</sup>.

Mas volvamos al relato bíblico. Aun en el ambiente jubiloso de la historia del nacimiento, no deja de resonar el tema del dolor y humillación que, a manera de estribillo, acompañará nuestra meditación de la vida terrena de María. A ella no le fue concedido preparar, en la paz de su propio hogar de Nazaret, todo lo necesario para el nacimiento de su Hijo, sino que tuvo que marchar con José a Belén, porque era del linaje de David (Lc 2, 4), para que se cumpliese la profecía de Miqueas (5, 1) mentada por Mateo (2, 6). Porque — digámoslo una vez más — María no es sólo una muchacha joven como cualquiera otra, es la representante de Israel, la verdadera hija de Sión, aun cuando no vea inmediatamente con entera claridad la plena significación de esta vocación. Así se deduce del final del relato lucánico sobre la visita de los pastores al niño recién nacido: «Y todos los que lo oían se maravillaban... María, empero, guardaba todas estas cosas y las meditaba en su corazón» (Lc 2, 18 s). También ella necesitó tiempo para reelaborar íntimamente la extraordinaria experiencia por que había pasado.

Esta experiencia se tornó aún más misteriosa cuando, después de los días de su purificación, María hubo de ir con José a Jerusalén, para ofrecer en el templo el sacrificio prescrito por la ley. Entonces, Simeón, uno de los justos de Israel, no sólo le predijo que su Hijo sería signo de contradicción, sino también que su propia alma sería atravesada por una espada. Anuncio evidente de amargo dolor, y hoy, de modo general, se refiere la profecía a la madre dolorosa al pie de la cruz; sin embargo, como se verá en el próximo capítulo, no siempre se interpretó de esta manera. Es más, muchos exegetas han opinado que ni siquiera se le puede dar tal significación, pues Lucas mismo nada cuenta de la presencia de María bajo la cruz. Sin embargo, la moderna investigación ha des-

41. Cf. también M.-L. GUÉRARD DES LAURIERS, *Mariologie et Économie*, «Revue Théologique» (1962) 205; J. A. DE ALDAMA, *Natus ex Maria*, «Gregorianum» 42 (1961) 37-62; G. JOUSSARD, *Deux chefs de file*, *ibid.*, 5-36.

### María en la Sagrada Escritura

cubierto «signos de un nexo más profundo, de lo que ordinariamente se supone», entre los dos primeros capítulos de Lucas y el Evangelio de Juan<sup>44</sup>; así resulta mucho más probable que la profecía de Simeón se refiera efectivamente a la presencia de María al pie de la cruz, de que sólo hace mención el Evangelio de san Juan.

Los dolores de María comenzaron con la huida a Egipto, al ordenar Herodes la matanza de los niños betlemitas, y, una vez más, cita Mateo el AT: «De Egipto llamé a mi hijo» (Os 11, 1) y: «Raquel llora a sus hijos» (Jer 31, 15). Pero aún le esperaba algo más penoso de soportar que la expatriación. Su propio Hijo sería causa de su pena. El ciclo de relatos de la infancia, en los dos primeros capítulos de Lucas, termina con la extraña narración del niño de doce años que se queda en el templo. María y José habían llevado a Jesús consigo a Jerusalén. A la vuelta, sin decirles nada, se quedó atrás para conversar con los doctores en el templo. Llenos de angustia lo buscaron sus padres hasta que, a los tres días, lo encontraron. La madre le dirigió entonces esta suave repreensión: «Hijo, ¿por qué nos has hecho esto? Mira, tu padre y yo te hemos buscado llenos de angustia. Y Él les dijo: ¿Por qué me habéis buscado? ¿No sabíais que yo tengo que estar en casa de mi Padre (o preocuparme de las cosas de mi Padre)? Mas ellos no entendieron la palabra que les dijo» (Lc 2, 48 ss). En lugar de excusarse por la pena que les había causado, Jesús reprocha a María y a José su falta de comprensión, y el evangelista declara expresamente: «y ellos no entendieron la palabra que les dijo.» María sabía ciertamente que su Hijo era el Mesías, no un niño como los otros. Sin embargo, hasta entonces, en nada había hecho Él barruntar que no fuera como los otros: Su madre le trataba como a un niño ordinario, y Él la obedecía como cualquier otro buen hijo a su madre. Su conducta en el templo fue el primer signo, de todo punto inesperado, de su autoridad mesiánica, de su naturaleza divina, por la que era Hijo del Padre en sentido más trascendente que de su madre. «Y no entendieron la palabra que les dijo», precisamente porque María, a pesar de su perfecta impecabilidad, estaba sujeta a las normales limitaciones de la inteligencia humana. «Y se volvió con

44. Así F. M. BRADY, *La Mère de Jésus dans l'oeuvre de saint Jean*, «Revue Thomiste» 58 (1950) 429-479; cf. también FROELICH, *María*, VI, 45 y LAURENTIN, *Structure*, 20.

## Caná

ellos, y vino a Nazaret y les estaba sujeto. Y su madre guardaba todas estas palabras en su corazón» (Lc 2, 51).

Por un instante, este suceso iluminó fulgurantemente el secreto de Jesús. Cuando hubo pasado, la vida de la sagrada familia siguió su curso ordinario; igual que antes, Jesús continuó «sujeto» a sus padres, mientras María reflexionaba con frecuencia en el significado que podía tener el raro proceder de su Hijo.

## Caná

La siguiente aparición de María en el NT, nos la presenta a una luz semejante a la que acabamos de ver. La escena de las bodas de Caná, tal como se describe en el capítulo segundo del Evangelio de san Juan, ha ejercitado el ingenio de exegetas y mariólogos<sup>45</sup>, hasta el punto de que casi cada palabra de la narración ha sido interpretada de manera completamente distinta. En sentir de la mayoría de los teólogos católicos, María, al notar que se había acabado el vino, le pidió a Jesús un milagro. Pero no están de acuerdo sobre el sentido de la respuesta. Las palabras griegas suenan: *Gynai, ti emoi kai soi?* Luego sigue la enigmática afirmación: «No ha llegado aún mi hora» (Jn 2, 4). El sentido de la primera parte de la respuesta, según el uso corriente de la lengua griega, sería: «Mujer, ¿qué tengo yo que ver contigo?», lo que equivaldría a una clara y aguda negativa de cualquier relación. De ahí que muchos exegetas católicos intenten dar otro sentido a la frase y traduzcan: «Mujer, ¿qué nos va en eso a ti y a mí?» o «Mujer, ¿por qué me molestas con eso?» El conocido dominico francés M.-J. Lagrange, en su comentario al Evangelio de san Juan, explica que la frase griega es traducción literal de una expresión idiomática hebrea que quiere decir: «No te preocupes por eso», y tiene el sentido de que el asunto no les concierne ni a Él ni a ella. Pero esta exégesis ofrece dificultades; en primer lugar, el título formal de «mujer», en lugar del de «madre» que era de esperar, expresa una distancia intencionada; y, en segundo lugar, María, no obstante

<sup>45</sup> Sólo la bibliografía de los últimos 20 años es enorme; basta leer a A. FEUILLET, *L'Heure de Jésus et le signe de Cana*, ETL 36 (1960) 5, n. 1.

### María en la Sagrada Escritura

la aparente negativa, no sólo contó con un milagro, sino que hubo de saber que los sirvientes tendrían algo que ver en el caso, pues a ellos se dirigió con estas palabras que se acostumbra traducir por «Haced lo que Él os diga.»

Sin embargo, la exégesis que ve en las palabras de Jesús una reprensión a María, tiene una tradición considerable que llega, desde los antiguos padres, pasando por santo Tomás de Aquino, hasta el cardenal Newman. Es además admitida por la mayoría de los mariólogos y exegetas modernos, entre otros, Laurentin, F. M. Braun<sup>46</sup>, H. van der Bussche<sup>47</sup> y A. Feuillet<sup>48</sup>. Según esta exégesis, María no había entendido aún que, durante la vida pública de su Hijo, quedaba, como si dijéramos, suspendida la relación madre-hijo. Durante todo este período, Jesús pertenecía enteramente a la obra que el Padre le confiara, y la madre no tenía derecho alguno sobre Él, pues aún no había llegado su «hora», que, en el Evangelio joánico, significa siempre la hora de la pasión y glorificación. Venida esa «hora», todo cambiaría, incluso la relación de María con Él, pero todavía estaba lejos. Como afirma Feuillet<sup>49</sup>, «si no queremos dar un paso en falso, debemos empezar por sentar que la escena es, *sobre todo, cristológica*»<sup>50</sup>. Pues, con este milagro, quiere Jesús «manifestar su gloria» y animar a sus discípulos a que crean en Él. Según Feuillet, no hay por qué suavizar la aspereza de la respuesta de Jesús a su madre, ya que anuncia precisamente su trascendencia. Mientras María sólo piensa en el apuro de sus huéspedes, Jesús piensa en el vino mesiánico que repartirá un día en su Iglesia, cuando haya llegado su «hora». Sin embargo, a pesar de la aparente repulsa, María siente que su Hijo atenderá su petición, pues confía plenamente en Él, aun cuando no comprenda del todo sus palabras. Y así realiza Jesús el milagro, que ahora se convierte en un «signo» de sentido mucho más profundo de lo que María podía haber previsto. A pesar de todo, «el milagro se concedió a petición de María, que por eso representa aquí a la Iglesia y es

46. *La Mère des Fidèles* 55-58.

47. *L'Évangile de Jean* (1958) 79, n. 2.

48. FEUILLET, *L'Heure*, 6.

49. *Ibid.*, 15.

50. El subrayado es del autor. Cf. también R. SCHWACKENBURG, *Das erste Wunder Jesu, Joh 2 1-11* (1959) 25-30.

## Caná

puesta por su Hijo en la más íntima relación con la nueva alianza entre Dios y los hombres, que Él va a inaugurar»<sup>51</sup>. La extraña respuesta: «Aún no ha llegado mi hora», sobrentiende que también María tiene su hora: «La hora de la mujer llegará (cf. Jn 16, 21), cuando llegue la de Jesús»<sup>52</sup>. Feuillet hace notar que, a pesar de lo breve de la narración, María es nombrada no menos de tres veces, y ve ahí una prueba de que el relato tiene contenido dogmático. Y sigue diciendo: «Cuando se trata de la misión del Hijo de Dios hecho hombre, Jesús da a entender que sólo depende de su Padre, pues Él es el único redentor y salvador. Tal es el límite necesario que la Escritura impone a la mariología (evidentemente, a manera de crítica tácita de una indiscreta interpretación de la parte de María en la redención). Por otra parte, *la verdadera hora de María llega cuando se ha consumado la pasión, y ésta es también la hora de la Iglesia y de los sacramentos*»<sup>53</sup>. Tal es, también, la opinión de Gächter<sup>54</sup>. Según él, María no pidió en absoluto un milagro. Efectivamente, si se reflexiona que Jesús no había hecho aún ningún milagro, y se tiene además en cuenta el retraimiento y modestia de María, ha de parecer extraño que, de pronto, y por el solo motivo de sacar a sus huéspedes de un apuro, pidiera a su Hijo que hiciera ostentación de su poder taumatúrgico. En opinión de Gächter, las palabras «se les ha acabado el vino», no contienen en absoluto la petición de un milagro, sino que se referirían únicamente a una ayuda enteramente natural, por ejemplo, a los buenos servicios que podría prestar Natanael, natural de Caná y que hacia poco se había hecho discípulo de Jesús. Con esto concordaría bien la advertencia a los sirvientes: «Haced lo que Él os dijere», o, según la traducción que propone Gächter: «Si acaso Él os dijera algo, hacedlo.» Pues, de haber querido Jesús ayudar de manera natural, hubieran seguramente hecho falta criados para el transporte, cosa innecesaria en el caso de un milagro. El título de «mujer» en lugar de «madre» indica la distancia de María respecto de Jesús, y esa distancia se acentúa todavía más por el milagro, que ella ni siquiera

51. FEUILLET, *L'Heure*, 19.

52. *Ibid.*, 20; subrayado del autor.

53. *Ibid.*; subrayado del autor.

54. *María in Kana*, ZKT 55 (1953) 351-402; ampliado luego en su libro: *María im Bräutleben* (1953).

### María en la Sagrada Escritura

había esperado. Por otra parte, las palabras: «Aún no ha llegado mi hora», contienen una promesa, y son interpretadas por Gächter del mismo modo que posteriormente por Feuillet. Esta exégesis es más convincente que la de M.-E. Boismard<sup>55</sup>, por ejemplo, quien da a la frase un sentido interrogativo: «¿acaso no ha llegado aún mi hora?» Es decir, «debieras haber entendido que ya ha llegado mi hora», y no inquietarte por la falta del vino.

Si se sigue la exégesis de Gächter y Feuillet, se esclarecen muchas cosas. Al comienzo de su actividad pública, María no había comprendido aún completamente a su Hijo, y Éste anuló la relación natural madre-hijo que hasta entonces los había unido. La distancia entre ellos que se había manifestado brevemente, hacía ya años, cuando Jesús se quedó en el templo, ahora se hacía duradera. Caná significaba, como indica Gächter, un estadio importante en el camino de la vida de María: mientras Jesús desarrollaba su actividad pública, ella tenía que retirarse y desprenderse de todos los vínculos naturales. Esta interpretación se confirma por dos sucesos consignados en los otros evangelios.

#### *Crítica aparente de Jesús a su madre*

Después de la elección de sus discípulos, comenzó Jesús a llamar poderosamente la atención por sus milagros y doctrina. «Y habiéndolo sabido sus deudos, salieron a su encuentro para apoderarse de Él, pues decían: "Ha perdido el juicio"... y su madre y sus hermanos, quedándose fuera, le mandaron llamar... Y alguien le dijo: "Mira, tu madre y tus hermanos y hermanas están allí fuera estas palabras, la invitaba Jesús a dilatar su maternidad física y quiénes son mis hermanos?" Y, dando una mirada a los que estaban sentados en torno suyo, dijo: "He aquí mi madre y mis hermanos, porque el que hiciere la voluntad de Dios, ése es mi hermano, y mi hermana y mi madre"» (Mc 3, 21-35). Evidentemente, también María se inquietó cuando oyó hablar de la actuación de Jesús, pues, en otro caso, no hubiera intentado hablar con Él y hasta

55. *De Baptême à Cana* (1956).

### María al pie de la cruz

llevárselo tal vez consigo a casa. Todavía no había comprendido que los lazos más estrechos de parentesco no debían estorbar su obra mesiánica; ello explica la dura negativa a verla y el anuncio de una nueva vinculación: «El que hace la voluntad de Dios, ése es mi hermano, mi hermana, y mi madre.»

María misma tenía que aprender esta lección y la aprendió. Cristo la repitió en otra ocasión, cuando una mujer del pueblo levantó su voz y dijo: «Bienaventurado el seno que te llevó y los pechos que mamaste.» Mas Él dijo: «Bienaventurados, más bien, los que oyen la palabra de Dios y la guardan» (Lc 11, 27 s). Semmelroth comenta con razón: «Si los textos aducidos no significan una repulsa pura y simple de parte de Cristo al culto de María, no por eso puede desoirse una corrección. Pero ¿qué es lo que se corrige? Una veneración de María como persona individual, como madre de Cristo solamente en su realidad histórica... pero la corrección de Cristo dilata el campo de la veneración: María es, sobre todo, digna de ser honrada y venerada, porque en ella se transparenta, y en cuanto se transparenta, la comunidad de los que oyen y siguen la palabra de Dios»<sup>56</sup>. En la obra redentora de Cristo no hay lugar para relaciones puramente físicas; lo que importa es el cumplimiento de la voluntad de Dios y la obediencia a su palabra. Por esta razón es alabada María, como dijo ya Lucas: «Y su madre conservaba todas estas palabras en su corazón.»

Esto es todo lo que se dice de María durante la vida pública de su Hijo, en la que ella no tomó parte activa. Pero aparece una vez más, en el momento más decisivo de su existencia, al pie de la cruz en el Gólgota.

### María al pie de la cruz

Solamente Juan menciona este encuentro de la madre y el Hijo bajo la cruz, y, como en las bodas de Caná, el relato, no obstante su brevedad, ha sido interpretado de las más diversas maneras: «Viendo Jesús a su madre y al discípulo a quien Él amaba, que

56. O. SEMMELROTH, *Die unbefleckte Empfängnis als heilökonomisches Zeichen*, «Scho-lastika» 29 (1954) 162.

### María en la Sagrada Escritura

estaban allí, dijo a su madre: "Mujer, ahí tienes a tu hijo." Luego dijo al discípulo: "Ahí tienes a tu madre." Y desde aquel momento, la tomó el discípulo consigo» (Jn 19, 26 s). Estas palabras se han interpretado a menudo como si solamente se refiriesen a la seguridad material de María; de los padres, sólo Orígenes las interpretó en otro sentido. Sólo en la actualidad han sido examinadas más exactamente y se les ha atribuido un sentido mucho más amplio, como lo ha hecho, por ejemplo, F. M. Braun<sup>57</sup>. Gächter<sup>58</sup> argumenta que todas las palabras de Cristo en la cruz tienen un profundo sentido mesiánico, y las que dirige a su madre no pueden ser una excepción. Además, uno podría preguntarse por qué aguardó al último momento para cumplir su deber de hijo y por qué la confió a un discípulo y no a su familia. Las palabras mismas no son menos extrañas. Todas las palabras de Cristo en la cruz son extraordinariamente breves; si Cristo sólo hubiera querido cuidar de su madre, le hubiera bastado dirigirse al discípulo. En lugar de ello, se dirige primero a ella y esto llamándola muy formalmente «mujer»; y, como nota agudamente Gächter, más bien que consolarla le impone un deber, pues le pide que sea para Juan una madre. Sólo entonces le dice a Juan: «Ahí tienes a tu madre.» Y así descubría, como explica Gächter, «una relación, cuyo punto de partida estaba en ella y cuya misión principal incumbía también a ella... una maternidad mesiánica de María respecto a Juan», y no sólo para con él, sino para con todos los creyentes, «pues la palabra de Jesús no era ningún acto de carácter privado y personal, sino un legado que hacía como Mesías y Redentor del mundo»<sup>59</sup>. Según dice Braun: «En el momento en que Jesús consumó su sacrificio, la maternidad de María adquirió una nueva dimensión»<sup>60</sup>. Precisamente el título o tratamiento de «mujer» indica que, con estas palabras, la invitaba Jesús a dilatar su maternidad física y extenderla a todos los creyentes.

Pero Braun y Gächter dan a estas palabras un sentido aún más profundo. Según su exégesis, todas las palabras de la cruz repre-

57. *La Mère de Jésus dans l'oeuvre de saint Jean*, «Revue Thomiste» 58 (1950) 429-479; GÄCHTER, *Maria in Kana*; FEUILLEY, *L'Heure*.

58. *Die geistige Mutterschaft Mariens*, ZKT 47 (1925) 391-492.

59. *Ibid.*, 499 ss.

60. *La Mère de Jésus*, 475.

## María al pie de la cruz

sentan el cumplimiento de profecías del AT, y al versículo que acabamos de estudiar sigue inmediatamente la afirmación expresa: «Después de esto, sabiendo Jesús que todo estaba ya consumado, para que se cumpliera la Escritura, dijo: "Tengo sed"» (Jn 19, 28). Los exegetas católicos han referido también estas palabras al versículo anterior y han buscado la profecía que se habría cumplido con las palabras dichas a María. La han hallado en Gén 3, 15 y creen que el título que Jesús da a su madre es una referencia intencionada a este pasaje. En la hora de la pasión fue vencido Satán (cf. Jn 13, 27). «Y el título de "mujer" designa realmente... la figura de la segunda Eva que brillaba en el protoevangelio, y de la que vendría la salvación»<sup>61</sup>. Braun<sup>62</sup> y otros comparten esta opinión. Sin embargo, tampoco se la ha dejado de impugnar. J. Michl<sup>63</sup>, por ejemplo, ha tratado de demostrar que la palabra *gynai*, mujer, se usó tan frecuentemente como tratamiento de cortesía, que no pueden sacarse conclusiones de su empleo en este pasaje del evangelio. En su recensión de los libros de BRAUN (*Mère des fidèles*) y de GÄCHTER (*Maria im Erdenleben*: [Innsbruck 1953]), M.-E. Boismard también rechaza la idea de que las palabras de la cruz tengan nada que ver con el pasaje del Génesis.

Por otra parte, A. Kerrigan<sup>64</sup> une estas palabras no con Gén 3, 15, sino con los pasajes de Isaías sobre Sión, madre de muchos hijos (Is 49, 14-26; 52, 1 ss; 54, 1 ss; 61, 1 ss). «Cuando, para cumplir la Escritura, hizo Jesús a Juan hijo de María y a ésta madre de Juan — escribe Kerrigan —, tuvo presente, con toda probabilidad Is 54, 13 ("Todos tus hijos serán enseñados por el Señor y grande será la paz de tus hijos") y otros textos de este libro sobre Sión y sus hijos»<sup>65</sup>. Considera las palabras de Jesús a su madre y a Juan como una afirmación formal de su maternidad espiritual sobre todos los cristianos, y llega hasta decir que «María empieza a ejercer su maternidad espiritual al mismo tiempo que el Espíritu Santo su

61. GÄCHTER, *Mutterschaft*, 423.

62. *Mère de Jésus*, 475.

63. *Der Weibezame (Gen. 3, 15) in spätjüdischer und frühchristlicher Auffassung*, «*Biblica*» 33 (1952) 371-401 476-505.

64. *Johann 19, 25-27 in the Light of Johannine Theology and the Old Testament*, «*Antonianum*» 35 (1960) 369-416.

65. *Ibid.*, 414; igualmente FEULLAKT en *María*, vi, 58.

### María en la Sagrada Escritura

actividad como *generador*. Si se relaciona esta simultaneidad con el hecho de que, a la postre, el Espíritu y María realizan lo mismo, ello hace sospechar que las actividades de ambos... son concurrentes. Es más, parece que los textos joánicos nos permiten decir que, por sus dolores al pie de la cruz, María asiste al Espíritu Santo en su calidad de generador, que en cierta manera ella le ayuda a transmitir el don de la vida sobrenatural a los seguidores de su Hijo»<sup>66</sup>. A pesar de esta diversidad exegética, se admite de manera general que las palabras de que acabamos de tratar significan algo más que el cuidado material de María, y que deben insertarse dentro del contexto entero de la obra de la redención, en que María ocupa un lugar especial. Esto parece resultar también de la observación del evangelista: «Y desde aquel momento el discípulo la tomó consigo» (19, 27). Las palabras que en el texto griego corresponden a «consigo» son: *eis ta idia*. Esta expresión significa no sólo el propio hogar y bienes, sino también todo lo que interesa e importa a una persona, de suerte que, como afirma Braun, desde aquel momento, María participa tanto del hogar como de los bienes espirituales del apóstol.

Los evangelios no dicen nada de la presencia de María en las apariciones del Señor resucitado. Sin embargo, una vez más, toma parte en un acontecimiento de la mayor importancia para la naciente Iglesia. Cuando los apóstoles esperaban la efusión del Espíritu Santo, perseveraban «unánimes en la oración con las mujeres, con María, la madre de Jesús, y con los hermanos de Jesús» (Act 1, 14). Mención muy modesta, pero que nos muestra ya a la madre de Jesús en el oficio que desde entonces le incumbe, de gran intercesora en favor de la Iglesia de su Hijo.

### *El capítulo 12 del Apocalipsis*

La mención en los Hechos de los Apóstoles es la última aparición corpórea de María en el NT. Pero, en las visiones del Apocalipsis de san Juan, aparece una figura misteriosa que, a menudo

66. KERRIGAN, l. c. 384; subrayado del autor.

## El capítulo 12 del Apocalipsis

y señaladamente en tiempos modernos, ha sido identificada con ella. «Un gran signo apareció en el cielo, una mujer vestida del sol, con la luna bajo sus pies, y una corona de doce estrellas sobre su cabeza. Estaba encinta y gritaba con dolores de parto.» Pero un gran dragón bermejo «se puso delante de la mujer que estaba en trance de dar a luz, para tragarse al hijo apenas naciese. Y dio a luz un hijo varón, que regiría a todas las naciones con vara de hierro; pero el hijo fue arrebatado hacia Dios y su trono. Y la mujer huyó al desierto, donde tenía un lugar preparado por Dios». Luego se da una batalla en el cielo, «y fue abatido el dragón, la antigua serpiente, que se llama diablo y Satán». «Y viendo el dragón que había sido precipitado a la tierra, persiguió a la mujer, que había dado a luz al hijo varón. A la mujer, empero, le fueron dadas las dos alas del águila grande, para que pudiese volar al desierto, a un lugar donde recibe sustento... Entonces se irritó el dragón contra la mujer, y marchó a guerrear contra los demás del linaje de ella, los que guardan los mandamientos de Dios» (Apoc 12, 1-17).

La primitiva tradición patristica considera, unánimemente, a esta mujer como símbolo o figura de la Iglesia, ora sólo de la nueva alianza, ora de la antigua y de la nueva juntas. Las primeras pruebas de una exégesis mariana pertenecen al siglo v y son, en oriente, un pasaje dudoso de Epifanio, y, en occidente, de Quodvultdeus, discípulo de Agustín. En el Antiguo Testamento, se representa a menudo a Israel bajo la figura de una mujer, y hasta de una mujer con dolores de parto. Así Is 20, 17: «Como la preñada que da gritos, acongojada por los dolores del parto que se acerca, así somos nosotros delante de ti, Señor.» E igualmente Is 66, 7 s, como aduce FEUILLET en su artículo *Le Messie et sa mère d'après le chapitre XII de l'Apocalypse*<sup>67</sup>. También Pablo, en la carta a los gálatas (4, 26 s) sigue esta tradición, y en el siglo II, Hermas, autor del *Pastor*, representa igualmente a la Iglesia bajo la imagen de una mujer. Tal simbolismo no tiene, pues, nada de extraño, y no hay por qué acudir al culto de Isis y Cibeles para explicar la mujer rodeada de estrellas, como han hecho algunos sabios protes-

67. «Revue Biblique» 66 (1959) 55-86.

### María en la Sagrada Escritura

tantes, pues el mismo símbolo se halla en los sueños de José (Gén 37, 9), donde representa a las doce tribus de Israel.

¿Quiere esto decir que el capítulo 12 del Apocalipsis no tenga nada que ver con María? La mayoría de nuestros exegetas no van tan allá. Según el punto de vista más general, la misteriosa figura puede muy bien tener una doble significación. La mujer vestida del sol significa, en primer término, realmente a la Iglesia; pero sin excluir por ello a María, pues ésta representa a la Iglesia de manera especialísima. Como otros muchos teólogos, por ejemplo, Scheeben y Lortzing, también Cerfaux<sup>68</sup> cree que la visión se remonta a Gén 3, 15. En ambas escenas, los actores son los mismos: la mujer, el dragón o serpiente y el niño varón (*autós* en la versión de los Setenta de Gén 3, 15). Tanto en el pasaje del Génesis como en el capítulo 12 del Apocalipsis, se encuentra también la extraña expresión *semen*, linaje, en singular: «El dragón... marchó a hacer la guerra al resto del linaje de ella.»

Sin embargo, esta interpretación es impugnada por otros exegetas, como J. Michl. En su artículo de «Biblica»<sup>69</sup>, ya citado, reconoce desde luego las semejanzas del pasaje del Génesis con Ap 12; pero, según él, las diferencias son aún mayores: «Ambos pasajes hablan de una mujer, pero allí (*videlicet* Gén 3, 15) se trata de una auténtica mujer de la tierra; aquí, de una figura celestial adornada de estrellas, figura que, con toda probabilidad, representa una comunidad, el pueblo de Dios, el verdadero Israel»<sup>70</sup>.

No debe, sin embargo, olvidarse que la escena del Apocalipsis es una visión, es decir, una experiencia mística, en que se componen muchos elementos: Génesis e Isaías, la Iglesia del Mesías perseguida y su madre. No es esto lo que Michl impugnaría. Lo que él rechaza — y con él varios exegetas modernos, como A. Feuillet<sup>71</sup>, M.-E. Boismard, A. Viard<sup>72</sup> y otros — es la exégesis mariológica exclusiva de Ap 12, tal como la defienden, por ejemplo, T. Gallus<sup>73</sup>, J.-B. Le Frois<sup>74</sup> y F. M. Braun<sup>75</sup>. De todas maneras, Braun modificó

68. *La Vierge dans l'Apocalypse*, ETL 31 (1959) 21-33.

69. Cf. nota 63.

70. Cf. nota 63, p. 399.

71. *La Messie et sa Mère*.

72. «Revue des Sciences philosophiques et théologiques» 40 (1956) 160.

73. *Scholios ad mulierem Apocalypsis*, «Verbum Domini» 30 (1952) 332-340.

74. *The Woman Clothed with the Sun* (Roma 1954).

75. *La Mère de Jésus dans l'œuvre de saint Jean*, «Revue Thomiste» 59 (1951) 5-68.

## El capítulo 12 del Apocalipsis

luego su opinión y cree, ahora, que son vistas juntamente María y la Iglesia<sup>76</sup>.

Según estos exegetas, la mujer es primeramente y en sentido literal María, y sólo en segundo lugar la Iglesia identificada con ella. D. M. Crossman<sup>77</sup> alega en favor de su interpretación el llamado «pensar totalitario» (*totality-thinking*) del hebreo. Según éste, la mujer «sería en único sentido literal, lo mismo María que la Iglesia», y el sol que la viste significaría a Yahveh mismo, que «la hace capaz de cumplir su misión gigantesca de engendrar, entre dolores y angustias, el Cristo total, y ser a la par madre física de Cristo y madre espiritual de todos los cristianos»<sup>78</sup>. Esta escuela tiene poco en cuenta la primitiva interpretación patristica, así como la representación corriente judía y cristiana antigua, del pueblo de Dios bajo la figura de una mujer. Por otra parte, acentúa la semejanza con Gén 3, 15 y el nacimiento de un hijo varón que, por tratarse, evidentemente, del Mesías, no se referiría de la manera más natural a la colectividad de la Iglesia, sino a la persona singular humana de María. Mas contra esto apunta Boismard que la mujer, perseguida por el animal en Ap 12, se contrapone a la ramera de Ap 17 sentada sobre un animal. Éste es, con toda evidencia, el imperio romano que persigue a la Iglesia, y por tanto, lo más natural es que la mujer sea la Iglesia perseguida.

Objetivamente considerada, la exégesis exclusivamente mariológica parece insostenible. En el espíritu del vidente de la imagen de la Iglesia perseguida se podía muy bien pasar, a veces, a la de la madre de Jesús, del mismo modo que en la visión de Pablo se identificó Cristo con su Iglesia perseguida cuando preguntó al futuro apóstol: «¿Por qué me persigues?» (Act 9, 4). Pues tal como vimos al tratar de los primeros capítulos de Lucas, en el NT, María no es sólo la madre individual de Jesús, sino también la «hija de Sión», la representante del pueblo de Dios. Saludada por el ángel como madre del Mesías por tanto tiempo esperado, queda completamente en la penumbra durante la vida pública de su Hijo, para aparecer luego al pie de la cruz y entre los apóstoles que esperan

76. *La Femme vêtue du Soleil*, ibíd., 55 (1955) 639-660.

77. *Mary's Virginity in St. John*, «Marianum» 19 (1957) 115-126.

78. *Ibid.*, 121.

### María en la Sagrada Escritura

al Espíritu Santo. Luego aparece otra vez en las visiones del Apocalipsis, pero ya no con los rasgos de la virgen individual de Nazaret, sino oculta entre los resplandores de la Iglesia vestida del sol<sup>79</sup>.

Así, la Escritura refleja a María borrosa como en un espejo (1 Cor 13, 12). Casi todos los pasajes que a ella se refieren pueden interpretarse — y de hecho se han interpretado — en sentidos completamente distintos. Los profetas la predijeron, pero sólo en oscuras alusiones; el ángel la alabó, pero su Hijo se alejó, según parece, de ella; sin duda conoció María su misión, pero sin entenderla completamente; fue por segunda vez hecha madre, pero de manera misteriosa bajo la cruz; finalmente, aparece como «signo» en el cielo, pero no ella, sino la Iglesia. Puede sin duda decirse que también la Virgen participa de las paradojas que envuelven a su Hijo divino. En la historia y doctrina de la Iglesia seguirá apareciendo a su lado y poco a poco, en el curso de la evolución histórica y dogmática del cristianismo, también ella brillará con luz cada vez más clara.

79. En dos art. («Marianum» 19 [1957] 1-58 y 289-334) ha reproducido A. TRABUCCO las opiniones de 62 exegetas posttridentinos que prefirieron la interpretación eclesiológica y de otros 26 que están por la mariológica o la eclesiomariológica.