

NOTAS CRITICAS Y COMPLEMENTARIAS AL TEXTO DEL AUTOR

NOTA 1 SOBRE LA EVOLUCION DEL DOGMA

La expresión "evolución del dogma" es hoy de uso corriente en el ámbito de la teología católica. Es innegable que la doctrina católica ha tenido a través de los siglos un notable desarrollo. Y frente al modernismo—condenado por San Pío X—, que afirmaba la existencia de una "evolución transformista" del dogma—es decir, de cambios sustanciales en la doctrina propuesta por la Iglesia—, los teólogos católicos han demostrado que, en la Iglesia, el desarrollo doctrinal se encuentra en la "evolución homogénea" del dogma: *id tenemus quod semper quod ubique, quod ab omnibus creditum est*, como decía en el siglo v San Vicente de Lerins.

Es lógico que en un tratado de Mariología se estudie con cierto detenimiento el problema de la evolución del dogma. Han sido precisamente dogmas marianos—la Inmaculada Concepción y la Asunción de María—los que han obligado a los teólogos de nuestra época a estudiar seriamente el tema.

Schmaus dedica los números 20, 21 y 22 de este capítulo segundo a exponer las distintas teorías que explican el proceso de gestación de los dogmas a partir del dato revelado. Expone Schmaus al final, con mucho detalle, la opinión de Karl Rahner, original y llena de interés, pero que se apoya excesivamente sobre el aspecto de la "experiencia de la fe" que se da en la evolución del dogma, con perjuicio quizá del aspecto lógico-deductivo.

Schmaus se adhiere a la doctrina por él expuesta en segundo lugar (pá-

gina 66) y que puede calificarse de común: la que admite como el camino más firme para la evolución del dogma, la deducción *lógica* de las verdades contenidas en la revelación. Es, en suma, la posición del teólogo dominico P. Marín-Sola, aunque éste presente características más particulares, en su famosa obra "La evolución homogénea del dogma católico" (Madrid, BAC, 1952). Marín-Sola reconoce la existencia de dos vías para la explicitación de lo que él llama "revelación virtual inclusiva": la vía del discurso lógico y la vía afectiva o de experiencia de la divina, concediendo a la primera el papel primordial.

Por lo demás, Schmaus realiza un extenso estudio de todo el problema de la evolución del dogma en los capítulos 7 al 20 de la parte introductoria de su Teología Dogmática (cfr. "Teología Dogmática", tomo I, Madrid, Ed. Rialp, 1960, págs. 69-139.)

P. R.

NOTA 2. SOBRE EL CONOCIMIENTO DE MARIA DEL MISTERIO DE LA ENCARNACION.

En la letra b) del II apartado del § 3, que trata de la maternidad divina en la Sagrada Escritura, nos propone Schmaus—aceptándola—la opinión de algunos modernos sobre un conocimiento limitado de María del misterio de la Encarnación.

Puesto que esta opinión, tanto en los presupuestos como en la intención, se conecta con lo que hemos criticado en la nota anterior, rogamos al lector que lea aquella nuevamente antes de seguir con la lectura de ésta.

"¿Conoció María—se pregunta Schmaus—en el anuncio del ángel que el Hijo que se le ofrecía era el verdadero ("metaphysische", determina todavía el texto) Hijo de Dios? ¿Conoció su destino redentor por el sufrimiento y por la muerte?" Schmaus contesta negativamente a ambas cosas. Las razones para lo segundo son: el Magnificat presenta un contexto más bien gozoso del Reino mesiánico futuro de paz, de felicidad y de alegría. Para lo primero las razones son: los títulos Santo, Grande, hijo del Altísimo y aun Hijo de Dios; María no las pudo entender sino en la atmósfera viejotestamentaria en que vivía, y ésta no entendía esos términos sino dentro de una significación puramente éticomoral. Solamente si se supone una iluminación especial de la mente de la Virgen podría haber superado la significación viejotestamentaria, pero sobre ello calla la Escritura. Es más: ni era necesaria para su posición en la economía de la redención, ni era conveniente, porque—como dice Guardini—no la hubiera podido soportar desde el principio; fué paulatinamente entrando en el misterio de su Hijo, a través de sus manifestaciones extraordinarias, hasta la plena luz de Pentecostés.

Advirtamos en primer lugar la extrañeza de estas afirmaciones, que nos retrotraen inesperadamente a ciertas dudas patrísticas de los Padres de los siglos III y IV sobre la fe de María; pero que, superadas definitivamente

y muy pronto entonces mismo, no vuelven a aparecer sino con el protestantismo. Admiramos, además, la seguridad con que las propone Schmaus en una obra que precisamente por ser un *Lesebuch* puede sembrar con más facilidad el desconcierto entre sus lectores desprevenidos. Nos acordamos todavía del "espanto" producido en los fieles (religiosas de clausura y fieles) al oír en un sermón, predicado este verano último de 1958 en una ciudad francesa de importancia, ideas parecidas.

Y presentemos con toda diafanidad ahora nuestras reflexiones críticas.

En primer lugar, las razones puramente exegéticas en que se funda Schmaus no son, en modo alguno, decisivas. El contexto "gozoso" del Magnificat tiene una explicación más natural y más obvia en la exultación maternal y profética de la Virgen y en los recuerdos de los cánticos paleotestamentarios que resuenan en él; no indica, en modo alguno, un desconocimiento del misterio doloroso por el que desear el Reino escatológico que viene a traer el Hijo que lleva en sus entrañas; significa únicamente que, en una acostumbrada visión profético-escatológica, la mente de la Virgen se ha instalado de pronto en la gloria de este Reino, saltando sus etapas dolorosas.

Respecto del primer punto—el conocimiento de la divinidad de su Hijo—hay que distinguir dos cosas: un sentido "metafísico" que no cuadra ni con el ambiente del Antiguo Testamento ni con el ambiente del Nuevo, ya que es fruto de una reflexión posterior de la teología cristiana, y un sentido "verdadero" de la divinidad del Hijo que se encarna en su seno y que comporta simplemente la afirmación de que tiene realmente atributos divinos sólo aplicables a Yavé.

Excluyendo evidentemente lo primero, como decimos luego no por exceso de conocimiento, sino precisamente por defecto, son muchos los exegetas antiguos y modernos que en el relato de la anunciación, bien explicado en todo su contexto, ven una afirmación clara y formal, aunque tal vez implícita, de la divinidad del Mesías que se anuncia.

He aquí cómo uno de ellos, Mr. Laurentin, con una autoridad indiscutible, procede críticamente: la aplicación que Lucas hace en sus dos primeros capítulos de las profecías de Daniel y Malaquías lleva una primera indicación para levantarse del plano puramente mesiánico al plano trascendente. Esta primera indicación se resuelve luego en afirmaciones claras, aunque de tipo "alusivo". "Su pensamiento—dice Laurentin—difiere de una afirmación clara y distinta, al modo occidental, tanto como una simple melodía difiere de una polifonía... Más allá de esas afirmaciones directas y explícitas a las que se han reducido los comentarios clásicos (Plummer, Lagrange, etc.) existe un conjunto de afirmaciones más profundas, en las que el autor ha puesto toda su complacencia. Estas insinuaciones responden a su meditación de los acontecimientos en función de las Escrituras, a las cuestiones más misteriosas que se ha planteado, a las percepciones más altas y al mismo tiempo más oscuras a que ha llegado; son esas a que ha llegado, por falta de instrumento conceptual, a expresar en lenguaje directo." Y después de examinar esos mismos títulos en los que Schmaus no ve la

solución, nos dice: al final de este examen de los títulos y apelativos de Cristo en *Lc.* 1 y 2, podemos concluir: "Ninguno de estos títulos es indigno de Dios. Según el uso bíblico todos son atribuibles a Dios, algunos con preferencia, y algunos exclusivamente, sin que se pueda concluir de esta exclusividad de hecho una exclusividad de derecho. Diversas elaboraciones inclinan, de modo convergente, a concederles un valor trascendente. Pero en definitiva, quedaríamos dudosos si no se supiera apreciar el valor midrástico de *Lc.* 1 y 2. Es necesario llegar al plan de la teología alusiva para comprender firmemente la asimilación de Jesús a Yavé que es la última palabra de la cristología de *Lc.* 1 y 2".

Ahora bien: si esto intentó decir San Lucas, ¿qué es lo que entendió María? Porque hoy unánimemente los exegetas admiten que la fuente de Lucas son, mediata o inmediatamente, los recuerdos de María. "Ante todo —nos dice de nuevo Laurentin—, hay continuidad entre María y Lucas: este último quiere hacerse eco de los recuerdos de la Virgen y de su meditación." Nos presenta, además, a la Virgen como una persona llena de gracias, instruída en las Escrituras, reflexiva de su fe; dejándonos de este modo entender que el primer foco al menos de la reflexión midrástica asciende a ella. Para San Lucas todo esto implica que la Virgen no ha sido un instrumento pasivo de que Dios se ha servido como por sorpresa o aun por violencia. La Virgen ha recibido un mensaje, y ha respondido a él libremente con todo conocimiento de causa y con toda luz y gracia. San Lucas parece, pues, indicar que María ha comprendido de modo implícito, pero real, el objeto del mensaje y, por tanto, la identificación de Jesús a Yavé que en él se encontraba insinuada. Para descartar esta obvia conclusión serían necesarias razones serias en contrario. Pero resumiendo los datos de Lucas en favor de un conocimiento de la divinidad de Jesús por la Virgen desde el día de la anunciación son consistentes: los términos del mensaje, los medios de comprensión que el autor concede a María: información escrituraria, reflexión, gracia..., es muy difícil para quien no reduce la inspiración a una palabra vana el eludir las consecuencias.

Así, pues, las razones exegeticas más serias llevan a continuar la exégesis tradicional.

Pero Schmaus, además, desde una base exegetica, por lo menos insuficiente, ha propuesto una "teología" de ese desconocimiento de María, y se expone a consideraciones críticas todavía más graves. Por lo que hemos dicho antes ya se prueba suficientemente—las razones de Laurentin intentan únicamente una explicación exegetica normal—que, sin ninguna iluminación especial, podía la Virgen conocer la verdadera divinidad de su Hijo y su misión mesiánico-salvadora por el sufrimiento y la muerte. Pero prescindiendo ahora del hecho mismo, bien atestiguado exegeticamente, digamos, además, contra la corriente de opinión que aquí Schmaus representa, que de derecho, es decir, como una conclusión teológica cierta, ese conocimiento era necesario para el digno cumplimiento de la misión singular de María, y no tenía por qué tener los inconvenientes psicológicos que Schmaus toma de Guardini.

La misión singular de María está determinada por estas dos notas, íntimamente conexas: maternidad divina y maternidad espiritual; ambas funciones era necesario (necesidad hipotética del supuesto libre del hombre) que María las cumpliera de un modo dignamente humano, es decir, conociendo lo que aceptaba, para que, en la intención divina, le fuera meritorio. Ahora bien: para esto es necesario que conociera que el hijo que concebía virginalmente era Hijo de Dios y que venía a salvar a la Humanidad. Sin el conocimiento consciente y reflexivo de estas dos funciones la Virgen no habría sido ni una digna Madre de Dios ni una meritoria Madre de los hombres. Es esto una verdad tan cierta en toda la tradición teológica que solamente con la posición protestante se niega a María el mérito sobrenatural de la maternidad divina y, por consiguiente, que tampoco tuviéramos nosotros que agradecerla nada en la obra de nuestra salvación; con ello, naturalmente, el culto de María quedaba destituido de fundamentos sólidos.

Que esto tiene que ser así lo prueban a) la Sagrada Escritura al presentar la escena de la anunciación como una embajada del cielo que pide el consentimiento libre de María; b) toda la tradición patrística desde San Justino e Ireneo al entender la función de María como nueva Eva y al otorgar una importancia decisiva en la economía salvadora a su consentimiento; c) la razón de exigencia teológica, que advierte siempre que la gracia no destruye la naturaleza, y menos cuando se trata de una naturaleza constituida por el ser personal y libre, como el de María.

Dice Guardini con mucha razón: "María debía ser no solamente la "engendradora" (Gebärerin), sino la "Madre" del Hijo de Dios, y esto debía ser aceptado por Ella libremente. Una concepción corporal sin la espiritual sería sin sentido y aun horrible, y no es posible que la redención de la Humanidad venga a destrozar a la primer participante. Es aquí donde reside tal vez la distinción más profunda entre la concepción mariológica protestante y la católica. Pero nos preguntamos si en realidad no es esto mismo lo que está exigiendo que María conozca que aquel hijo que concibe no es un hijo cualquiera, ni siquiera algo muy grande, sino que su conocimiento para estar a la altura de su consentimiento debe versar sobre la divinidad del hijo que concibe.

Schmaus mismo, quien tanta importancia concede, y con razón, al *fiat* libre de la Virgen, debía comprender que ese *fiat* no es lo suficientemente libre, si le priva del conocimiento necesario para que su consentimiento sea del todo reflejo y consciente.

Nosotros, pues, con todo respeto para la exposición de Schmaus-Guardini, creemos que se trata de una doctrina teológicamente cierta y que sería temerario negar. La idea de Guardini es, por tanto, una "pseudo-idea" de esas que—aunque no con mucha frecuencia—se deslizan en los párrafos embrujadamente brillantes del gran escritor. Y aunque no fuera cierto exegéticamente que el texto escriturario convence que María tuvo de hecho conocimiento de la divinidad del Hijo, todas las razones teológicas de Escritura, tradición y teología exigirían "de derecho" ese conocimiento como debido a un cum-

plimiento digno y humano de esas funciones singulares a que fué destinada la persona de María.

Claro que no se trata—repetimos—de poner en la Virgen un conocimiento, como el que parece exigir Schmaus “metafísico”, de la divinidad de su Hijo al modo del conseguido en Nicea, Efeso y Calcedonia, sino un conocimiento “real” y “verdadero”, dando a estas palabras un contenido infinitamente superior en riqueza “óptica” a todo lo que pueden expresar las fórmulas mejor elaboradas por los concilios y teólogos. Sería, por tanto, una grave equivocación el creer que por negar a la Virgen un conocimiento “metafísico” de la divinidad de su Hijo ya la ponemos por debajo de la teología más evolucionada. Si negamos ese conocimiento a María no es porque sería “demasiado”, sino porque sería, en primer lugar, inconveniente para el desarrollo aquí verdaderamente normal de su inteligencia, y, segundo y principalmente, porque sería “demasiado poco”. La Virgen, elevándose sobre todo conocimiento conceptual y objetivado, percibió por un conocimiento, que Bodel llamaría “real” “par dedans” y de connaturalidad, la divinidad de su Hijo y su función salvadora.

Decimos en segundo lugar que este conocimiento de la divinidad y mesianidad dolorosa de su Hijo, ya en el mismo momento de la anunciación, no tiene los inconvenientes psicológicos que le asigna Guardini. Pero como este punto está íntimamente unido a la nota siguiente, rogamos al lector que primero lea los lugares del texto de Schmaus a que se refiere esta nota 3, y después lea nuestras observaciones críticas.

J. M. A.

NOTA 3. LA FE DE MARIA Y SU CONOCIMIENTO DEL MISTERIO DEL HIJO.

Además de lo que dice Schmaus—tomándolo de Guardini—en los lugares citados en la nota anterior, la 4, es necesario recordar aquí lo que se dice en la letra c), n. II, del § 3, y n. 8, § 6, en que se interpretan algunos textos de un modo extraño, refiriéndose a una fe de María que resulta no menos extraña.

Vamos primero a presentar el pensamiento de Schmaus, que depende en lo doctrinal sobre todo de Guardini, y en lo exegetico de algunos modernos exegetas alemanes, sobre todo de Schelkle y Gächter; y vamos a hacerlo, aunque de un modo analítico y conciso que no tiene en el texto, pero sí con el mayor rigor posible por reproducir exactamente sus ideas. Sólo después haremos una crítica seria y razonada.

El pensamiento de Schmaus se nos presenta como una “tesis”, unas “pruebas” y unos “supuestos”, diríamos de procedimiento teológico y exegetico que conviene mucho distinguir, porque en el texto todo está mezclado, y aun diríamos que un poco confuso en el estilo y aun en la intención kerigmática que persigue el autor. Se nos perdonará que, tratándose de

puntos de una importancia dogmático-mariológica tan singular, queramos nosotros hacer esas observaciones críticas con un mayor rigor de método y de análisis que en las anteriores.

A. DOCTRINA DEL AUTOR

1. *Tesis.*

María vive en la fe de todos los viadores; su maternidad divina, que es un privilegio altísimo, es también una función dolorosa que debe soportar en la noche de la fe. Esta oscuridad de la fe de María es exaltada a límites extremos, negándole "luz" y concediéndole las máximas dificultades para su realización. Solamente así puede ser una "entrega", una pura "disponibilidad", una absoluta "receptibilidad" divina. El conocimiento del misterio de su Hijo sólo lo va realizando progresivamente, hasta que la luz de Pentecostés—ya desaparecido el obstáculo de su presencia visible—la hace penetrar en él. Como dice Guardini, no hubiera podido soportar su psicología de viadora un conocimiento pleno del misterio de su Hijo desde el principio.

Vamos a ver cómo en la forma de disponer las pruebas se confirma esta tesis.

2. *Pruebas.*

a) *Escrituraria.* La Virgen, en la anunciación, comienza por sentir el espanto y el temor religioso ante lo "numinoso"; no hay nada que le asegure que se trata de un ángel de Dios, y sólo por una especie de efluvio simpático reconoce que no es el espíritu de las tinieblas. En la visitación, Isabel es sobre todo su fe lo que exalta: "Bienaventurada tú, que has creído". Y aunque en el Magnificat se diga: "Ha hecho en mí cosas grandes el Todopoderoso", esto no quiere decir que Ella hubiera penetrado en el conocimiento de ellas; todo lo veía envuelto en la penumbra de la fe; todos los acontecimientos adversos y humillantes de la vida de su Hijo: nacimiento, huída, persecución, destierro, retiro nazaretano..., todos ponen a prueba su fe, puesto que se oponen a los destinos gloriosos e inefables que se la habían prometido en la anunciación. Su mismo ocultamiento de la divinidad, el trato continuo y cotidiano con El, el ejercicio de sus funciones maternas más conformes a la naturaleza... San Lucas hasta parece darse cuenta de esta penosa situación en que se encuentra el ejercicio de la fe de María cuando por dos veces nos la presenta como meditando reflexivamente los misterios del Hijo en su Corazón.

Esta situación difícil de oscuridad aparece de un modo patente en varias ocasiones; es más: la Sagrada Escritura parece complacerse en no citar a la Virgen sino en las ocasiones en que su fe se pone a prueba dura; así José y María "se admiran" de lo que el viejo Simeón les dice del Niño;

evidentemente, esta admiración nace de la penumbra de la fe en que están metidos respecto a los futuros destinos de aquel circuncidado; “no entienden” las palabras del Niño perdido y hallado; por otra parte, Jesús en su vida pública se porta de tal modo con su Madre, que cada vez con más insistencia se va destacando la lejanía, la infinita distancia que le separa de Ella. “Y a nosotros qué nos va, mujer”, le dirá ásperamente en Caná de Galilea; “¿quién es mi madre y mis hermanos”, dice a la turba en un contexto en el que parece renunciar a ellos; “son más bienaventurados que mi madre los que guardan la Palabra”, añade en otra ocasión como molesto por la alabanza excesiva de una mujer del pueblo a su madre; finalmente, en el Calvario, Cristo habría obligado a su madre a la renuncia carnal por la sustitución con Juan.

La fe de María se alimenta del conocimiento progresivo del misterio de su Hijo: en la anunciación no conoce todavía su verdadera divinidad ni su misión por el sufrimiento y la muerte; en el Magnificat hay precisamente todo lo contrario, y las fatídicas profecías de Simeón la dejan asombrada, lo mismo que estupefacta las palabras extrañas del niño de doce años. Pero poco a poco los hechos milagrosos del Rabí le van despertando al conocimiento de su misterio divino y doloroso; y ya una vez apartada su presencia visible que ponía como un velo indescifrable, las lenguas de fuego de Pentecostés alumbran la viva llama.

b) *Patrística*. Schmaus aduce una serie de textos de los Padres en que se exalta la fe de María, y en ellos también se explica el texto famoso “*Quinimmo beati...*” en el conocido sentido agustiniano: “La Virgen ha sido más feliz por haber llevado a su Hijo más plenamente y antes en su Corazón que en su seno”. Con todo ello pretende demostrar Schmaus que los Padres alaban esta fe precisamente en lo que tiene de difícil, es decir, de oscura.

c) *Teológica*. La Virgen, aunque dotada del privilegio de su maternidad, sigue siendo viadora, y no hay razones serias para no creerlo así; psicológicamente, de un modo normal, no hubiera podido soportar un conocimiento pleno del misterio de su Hijo desde el principio; por lo demás, la psicología de la fe de María se presenta dominada por la angustia, la duda, la admiración dubitativa, lo inesperado e incomprensible y aun lo contradictorio entre lo prometido en la anunciación y lo cantado en el Magnificat y sus realidades posteriores decepcionantes. Esta “oscuridad” de la fe de María no es, sin embargo, una imperfección, sino precisamente todo lo contrario, ya que en primer lugar responde siempre a lo que en cada momento Dios le exige, y además su grandeza no va medida por el conocimiento, sino por el amor de entrega.

3. *Supuestos.*

a) Se prefieren los “hechos”, al parecer *puros y brutos* de la exégesis, a las consideraciones peligrosamente ilusas de la teología.

b) Se cree ensalzar la dignidad del mérito de la fe de María aumen-

tando la oscuridad y las dificultades que la acompañan, y disminuyendo el conocimiento de los misterios que pasan en Jesús y en Ella misma.

c) Un concepto general de fe, entendida negativamente más bien como consentimiento oscuro que como conocimiento comunicado de la luz de Dios.

d) Un concepto de asistencia divina por gracia en María que conforta, sí, pero que deja la libertad de la voluntad indiferente y el entendimiento a oscuras.

e) Quizá también una intención implícita de irenismo, en la que una Virgen destacada en su fe humana y difícil estaría más cerca de nosotros y sería menos inaceptable para el ambiente protestante.

* * *

Hecha esta exposición del pensamiento de Schmaus—cuyo análisis puede haber erizado un poco las puntas, pero no ciertamente “inventado”—, proponemos nuestras reflexiones críticas con todo respeto para nuestro insigne autor y para la corriente fuerte de autores, sobre todo alemanes, que representa.

Ante todo intentemos plantear bien el problema. Hay que partir del hecho de la existencia de la fe teologal en María, en su condición de pura viadora. No existen en Ella las razones teológicas que obligan a los teólogos a negarla en Cristo, en cuanto exigida esta negación precisamente por la perfección última que recibe su alma con la visión intuitiva ya desde el primer momento de su concepción. Luego vamos a ver si, aun en este punto, una cierta analogía cristológica no sería igualmente la clave para la solución de las dificultades exegéticas y teológicas que presenta la fe de María enfrente de su conocimiento; éste, si no es “intuitivo”, es ciertamente “único” en el orden de las inteligencias creadas.

Esto supuesto, nos parece que no es necesario (aunque no se llegue a probar el absurdo), y aun que es inconveniente, poner en la Virgen una ciencia de visión permanente, como lo han llegado a poner algunos teólogos de nota; nosotros pensamos que más bien llegaría a crear nuevas dificultades, sin resolver las antiguas.

Tampoco juzgamos necesario, para el intento actual que perseguimos en esta crítica seria y razonada de Schmaus, el probar la posibilidad y *menos el hecho de “visiones intuitivas” en María de tipo momentáneo como las de Moisés y Pablo.* Pero advertimos al lector que tampoco “prejuzgamos” la cuestión. Al contrario: si siguiendo nuestro propio método alguno las cree necesarias para que las funciones sublimes de María fueran realizadas con un conocimiento conveniente, nosotros no tendríamos más que oponer estas dos cosas que ahora no podemos detenernos a examinar: que no las juzgamos necesarias, y que creemos suficiente una fe ilustradísima por los dones y revelaciones especiales de tipo normal; finalmente, que los datos proporcionados por una visión beata interrumpen necesariamente el ejer-

cicio de la fe teologal, y que, a su vez, no sirven luego para el funcionamiento normal de la razón humana.

El problema es, pues, ante todo, un problema de concordia entre un conocimiento especial que la Virgen tiene de las realidades inefables de su Hijo y de las suyas propias, y que teológicamente hay que poner desde la anunciación, y el ejercicio de su fe, del todo singular y que—como todas las realidades marianas—debe ser pensado desde ese modo singular que adquiere en la totalidad del misterio de María, y nunca por los cauces ordinarios por los que discurre nuestra fe común de viandantes.

Hechos estos preliminares, presentamos ahora nosotros nuestra “contratesis”, nuestras “contrapruebas” y nuestros “contrasupuestos”. De este modo podemos dejar al lector un poco menos desamparado que lo deja el texto un tanto peligroso de Schmaus.

CONTRATESIS

La fe de María es esencialmente la misma que la nuestra, en cuanto que es un conocimiento de las realidades divinas, dadas normalmente por la revelación; en cuanto es un consentimiento producido por el auxilio divino y aceptado con *in-evidente* de las realidades divinas, sólo evidentes a Dios, y, por tanto, creídas por autoridad suya. Sin excluir la posibilidad de visiones intuitivas momentáneas de esas mismas realidades, prescindimos de ellas para afirmar en segundo lugar que esta fe de María tiene que componerse con un conocimiento ilustradísimo que explique sus funciones de maternidad divina y su lugar en la economía de la redención. En tercer lugar afirmamos que no solamente no es necesaria la explicación de Schmaus, sino que además es inconveniente, tanto desde el punto de vista exegético, como teológico.

Demostremos primero las “contrapruebas” y “contrasupuestos” a la opinión de Schmaus, para presentar finalmente nuestra síntesis concordatoria.

CONTRAPRUEBAS

a) *Escrituraria*. Schmaus en su prueba escrituraria se atiene únicamente a ciertos autores contemporáneos alemanes, principalmente a Schelkle y Gächter. Nosotros, sin detenernos en una prueba que sería fácil, afirmamos, por el contrario, que la inmensa mayoría de los exegetas católicos actuales y antiguos le son contrarios. En los puntos especiales a que ahora vamos a referirnos queremos aludir de un modo peculiar a Holzmeister, Ceuppens, Graun, Lyonnet y Laurentin.

Evidentemente, es exagerado suponer que en la anunciación hay algo más que la turbación natural que producen las alabanzas del ángel. Dios, que venía a entregársele de un modo tan íntimo y confidencial, no podía comenzar su obra estupenda produciendo en Ella el terror religioso de la

presencia de lo "numinoso"; para reconocer, por lo demás, que quien le habla no es el espíritu del mal, no solamente dispone de su simpatía connatural para las cosas de Dios, sino también de una connaturalidad general por la que está unida a El. Sería, además, del todo normal suponer una ilustración especial, sí, pero nada milagrosa, respecto del ángel que iluminara su inteligencia y confortara su espíritu para la grande revelación del anuncio. Lo milagroso estaba, por lo demás, en la misma aparición extraordinaria, pero el caso es que el milagro no da evidencia a la fe, conforta únicamente, y de un modo extrínseco, el aspecto natural de adhesión de la voluntad. Por ello, como luego diremos, no debemos fundar la fe ilustradísima de María en lo simplemente milagroso.

En la visitación es claro que Isabel alaba sobre todo la fe de María, pero es una afirmación gratuita que María cuando canta las cosas grandes que el Todopoderoso ha obrado con Ella no las haya penetrado antes profundamente; de otro modo ni siquiera se comprende que enciendan en ella ese entusiasmo religioso y profético que supone el cántico sublime. Debe conocerlas, repetimos, por lo menos lo suficiente para estar a la altura de su misión. Es claro igualmente que todos los acontecimientos humillantes que pasan en la infancia, vida oculta, y vida pública del Señor "ocultan" y "encubren" la gloria de su divinidad, pero es manifiestamente antiteológico el presentarlos como una prueba dura para la fe de María, y mucho menos como produciendo en su espíritu una mayor oscuridad. Para María todos esos acontecimientos no son más que consecuencias naturales de la primera *exinatio*, la de la Encarnación, y servían, por el contrario, a una confirmación de su fe primitiva en ésta; eran, además, para ella verdaderas confirmaciones del destino sublime de su Hijo. Luego intentaremos penetrar en la situación psicológica especial que tenía que crearse en el alma de la Virgen con el trato cotidiano y familiar de su Hijo. Lo que ahora conviene afirmar contra Schmaus y los dos o tres exegetas de que depende es, siguiendo la mayoría de los otros exegetas católicos, que los textos escriturarios tienen una explicación más obvia de otro modo.

Así la admiración de María ante la profecía de Simeón no tiene por qué ser explicada como producida por el conocimiento súbito del destino doloroso del niño, sino que puede ser mejor interpretada—más acorde con el contexto de la anunciación—como una admiración de "confirmación" experimental de un conocimiento ya tenido anteriormente. En un texto en el que Schmaus hace demasiada fuerza, y esto en varios pasajes de su obra, es el conocido de "y no entendieron lo que les dijo" el Niño perdido y hallado en el templo. "Se trata—dice Schmaus—de una región a la que la Madre todavía no había tenido acceso." Ahora bien: es extraño que Schmaus no haya advertido siquiera a sus lectores desprevenidos que se trata de un texto clásicamente difícil, el cual no puede tan provisoriamente ser interpretado como lo hace él, en una obra de lectura teológica.

He aquí, por ejemplo, cómo lo entiende Laurentin, buen conocedor por lo demás de la intrepidez de los mariólogos; pero ahora y en este punto, procediendo según todas las normas crítico-textuales de la moderna exégesis.

Admitiendo—dice—que las palabras “en casa de mi Padre” tienen un fuerte sentido teológico que hace que las siguientes “no comprendieron” se destaquen todavía más, no por ello todavía obligan a entenderlas como un desconocimiento del misterio de su Hijo, como lo hace Schmaus. Basta advertir la sutura psicológica que se produce en el alma de José y de María, entre la contraposición fuerte de “padre” adoptivo de que habla María, y “Padre” natural de que habla Jesús; y esto de un modo tan repentino que obliga a la psicología de María a una realización concordatoria de los dos extremos, ciertamente conocidos, pero puestos muy en frente por esa costumbre “dialéctica”, diríamos, de Jesús de la que hay muchos ejemplos en los evangelios. Así, pues, más que un desconocimiento real, lo que sucedió en el alma de María fué un choque psicológico que tuvo que superar. En este mismo sentido deben ser interpretadas las palabras de San Lucas en que nos representa a la Virgen en la actitud meditativa de las cosas de su Hijo.

“En definitiva—resume Laurentin—, el error de los que ven en Lucas, 2, 49, una prueba de que María ignoraba la divinidad de su Hijo, y el error de aquellos para quienes María hubiera “comprendido muy bien” el *logion* de Jesús, procede del mismo método logicista. María no ha comprendido—dicen los unos—; luego ignoraba la divinidad de Jesús. María conocía la divinidad de Jesús—dicen los otros—; luego Ella ha comprendido el *logion* de Lucas, 2, 49, y Lucas, 2, 50, no debe ser tomado a la letra. Es necesario mantener las dos mayores y rehusar las deducciones artificiales que excluyen la una en nombre de la otra. María había entrevisto, desde el día de la anunciación, la divinidad de Cristo. Y, con todo, no ha comprendido inmediatamente, porque no basta el tener un conocimiento para comprender su aplicación a una circunstancia concreta; sobre todo si este conocimiento es profundo, confuso y envuelto. En Lucas, 2, 49, Lucas nos invita (de acuerdo con 1, 28-35) a limitar lo explícito de la noción que tuvo María de la divinidad de Jesús. En 2, 51 nos invita a pensar que sus meditaciones le descubrieron el sentido del propósito que la había por un momento desconcertado.

Por este mismo procedimiento empleado por Laurentin, y ya común en la exégesis de hoy, podríamos, desde luego valiéndonos de trabajos absolutamente serios, oponer a las interpretaciones aceptadas por Schmaus otras igualmente probables. Así para la escena de Caná, según la interpretación de Gächter, podríamos oponer las fuertes críticas que se hicieron de parte de muchos exegetas católicos a toda su obra, pero en particular a su interpretación de este pasaje. Pero todo esto alargaría excesivamente esta nota sin hacerla por ello de más fuerza persuasiva. Advirtamos únicamente, para terminar esta contraprueba escrituraria, que el progreso del conocimiento del misterio que Schmaus pone en María no encuentra fundamento escriturario. Ya veremos en seguida que va en contra de una teología seria de la persona de la Madre de Dios.

b) *Patrística*. Aquí también la perspectiva del texto de Schmaus resulta un poco peligrosa para el lector no documentado, más que en cuanto falsa, en cuanto incompleta y unilateral. Ya suponemos que una obra

comò la de Schmaus no podía decirlo todo, pero precisamente por ello hubiéramos deseado una mayor sofrosine en ciertas afirmaciones que pudieran desorientar a sus lectores poco prevenidos.

Porque, en primer lugar, en los Padres hay, primero, unas afirmaciones difíciles en torno a la fe de María. Así algunos Padres, sobre todo griegos de los siglos III y IV, ponen ciertos defectos en esta fe de la Virgen sobre su Hijo; pero, aun en este caso, sin dudar propiamente de la divinidad de El que siempre suponen. Estas incertidumbres, naturales por lo demás en un desarrollo dogmático de la mariología normal, desaparecen definitivamente en los siglos IV y V en el Occidente latino, aunque se alarguen un poco más en los escritores griegos. Desde entonces surge la figura de María excelente en toda su perfección moral. Particularmente se ha de destacar en este punto los aspectos patristicos de profetisa, maestra de la fe y maestra de los apóstoles y evangelistas, en los que el mismo Schmaus insiste, aun sin haberles dado el relieve que merecen. Por lo demás, cuando los Padres, explicando el texto evangélico, han alabado a la Virgen más por su fe que por su maternidad en la carne, no lo han hecho precisamente para "alejarse" del misterio de su Hijo, sino más bien para vincularla de un modo más fuerte, en cuanto más espiritual con él, y ensalzarla todavía más por ello. La deducción de Schmaus de que aquí existe una purificación de la fe de María, no responde ya a la mente de los Padres.

c) *Teológica.* Schmaus parte del principio de que María gozaba de una fe normal. Pero, naturalmente, si este apelativo es entendido al modo como lo hace, resulta que en la Virgen esa fe sería verdaderamente y perfectamente "anormal", puesto que no responde a su propia singularidad trascendente.

Lo que falla, pues, en el texto de Schmaus es más bien una falsa posición de método: del supuesto—no probado—de que la psicología de la Virgen no hubiera soportado un conocimiento desde el principio de la divinidad de su Hijo, se procede a negar éste, para salvar esa psicología igualmente supuesta "normal" en Ella. Pero, teológicamente, el proceso contrario es el verdadero: hay que admitir primero lo que exigen de conjunto armónico e integrador la exégesis y la teología, y ver luego si pueden acomodarse con una psicología normal, y en el caso de no poder ser así, es perfectamente legítimo en teología acudir a una psicología "no-normativa", ya que se trata de un caso excepcional. Pero de esto hablamos luego inmediatamente.

Concedemos, pues, que esa psicología de la fe de María puede estar determinada por los mismos sentimientos normales que la nuestra, mientras éstos salven y en cuanto salven las condiciones singulares de la persona de María.

No hay tampoco dificultad en conceder a Schmaus que la "oscuridad" es esencial a la fe; pero, como diremos en seguida, se trata de una oscuridad que únicamente se opone a la visión intuitiva, no a otras iluminaciones posibles de otro tipo. La prueba teológica, pues, del autor queda en la mayor indecisión.

CONTRASUPUESTOS

a) Hemos visto cómo la exégesis adoptada por Schmaus para su tesis tiene de hecho una contrapartida muy razonable, y para nosotros absolutamente sólida. Pero, considerando ya la cuestión de derecho, no aceptamos que tengan que ser los hechos "puros" de la exégesis crítico-litera1 los que deban tomarse como iniciando el movimiento de la teología. Este procedimiento cabe muy bien en una dirección protestante, sobre todo barthiana, de la exégesis escrituraria, pero en modo alguno en una dirección católica. La exégesis católica se caracteriza, no por la lectura de un texto fijo y muerto, o que haya que fijar por procedimientos hermenéuticos normales y ordinarios en cualquier texto de redacción y autoridad puramente humanos, sino porque, esto supuesto como base, diríamos "natural", la exégesis católica parte del supuesto de su inspiración y de su entrega (tradición viva) a un magisterio, norma de fe, y a una vida de la Iglesia que continúa viviendo de este magisterio. Ahora bien: este magisterio vivo y esta vida tienen unos criterios superiores y especiales para leer el texto sagrado en los "supuestos", en la "intención" y en los "contextos" en que fué escrito por el autor principal, el Espíritu Santo. Es entonces cuando el texto escriturario deja de ser un texto muerto y fijo, para convertirse en un texto vivo, con sentido siempre actual, y esto sin exponerse al vitalismo excesivo y relativizante del espíritu subjetivo del protestantismo.

b) Creemos que es un supuesto impropcedente el destacar la oscuridad y las dificultades ambientales de la fe de María para aumentar su mérito. Primero, porque el mérito de la fe, como el mérito general, no se mide por su oscuridad ni por sus dificultades, que son siempre extrínsecas al mismo mérito, sino por la fuerza de adhesión que comunica esa virtud sobrenatural a la voluntad. En segundo lugar, porque la oscuridad esencial a la fe, y la que únicamente se opone esencialmente a ella, es la oscuridad de la visión intuitiva, y no otras clases de iluminaciones, de las que vamos a hablar en seguida; éstas, lejos de oponérsele ni en su naturaleza ni en su mérito, más bien la perfeccionan. Así, pues, el verdadero supuesto para aumentar el mérito de la fe de María no está en el adoptado por Schmaus, sino en este otro que adoptaremos, que consiste en "ilustrar" cada vez más esa fe y el someterla cada vez mejor a una influencia especialísima del Espíritu Santo.

c) Hay, por tanto, en todo este supuesto de Schmaus, un concepto general de fe, entendido más bien negativamente que como afirmación positiva de su contenido sobrenatural; es decir, más bien como oscuridad que como conocimiento sobrenatural.

d) Por lo mismo, la gracia de María—y la fe es una gracia—no puede entenderse tampoco desde ese ángulo de negatividad, como dejando a la voluntad de la Virgen indiferente y a su entendimiento a oscuras... Porque existe una iluminación de los dones que, perfeccionando el conocimiento de las realidades divino-sobrenaturales, no quitan la perfección esencial de la fe, sino que la aumentan.

e) Finalmente, y aunque esto sólo de una manera muy moderada, se apunta en Schmaus, queremos advertir, el falso supuesto de un irenismo que quisiera ir al encuentro de nuestros hermanos protestantes con una cesión, aun mínima, del contenido dogmático. Podemos acercar—cuanto más mejor— a nosotros a la Virgen; podemos hacerla muy inmanente en su eclesiopismo, pero es un hecho dogmático que salta a la vista que María goza de una posición única de privilegio que es lo que ha hecho posible una mariología católica muy seria y muy razonada.

NUESTRA VISION DEL PROBLEMA

He aquí ahora cómo, después de esta crítica reposada de Schmaus, vemos nosotros el problema en una visión sintética del mismo.

La fe de María es, ante todo, una fe verdadera y normal: en ella se realizan de un modo perfecto sus notas teológicas: oscuridad esencial, asentimiento firme, autoridad divina. Pero para ser perfecta nosotros afirmamos que no necesita: a) De la visión intuitiva, ni permanente ni ocasional, ya que precisamente la destruiría convirtiéndola en comprensora, y entonces un difícil paralelo con Cristo que no puede probarse. Además, la visión intuitiva, en lo que tiene de elementos cognoscitivos, no puede propiamente iluminar el entendimiento en esta vida, y en lo que tiene de elementos adhesivos, puede ser perfectamente suplida por la asistencia de la gracia. b) La fe de la Virgen estuvo inmersa en una atmósfera de “milagro”: aparición del ángel, concepción virginal, etc., hechos todos maravillosos de la vida de su Hijo. El milagro, sin embargo, es, como dice el Apóstol, “para los infieles”, y sirve solamente de testimonio apologético, como una confirmación extrínseca de la fe; no podía, por tanto, perfeccionar intrínsecamente la fe de María. c) La Virgen pudo tener lo que se llama “revelaciones privadas”, e ilustraciones infusas en cuanto al modo, pero afirmamos que no eran necesarias para la perfección de su fe. En cada caso habría que probar su existencia y su razón de ser, y me parece que esto no se realiza más que con el don de profecía que resalta en el Magnificat.

Esta fe, sin embargo, de la Virgen, tan perfectamente normal, tiene unas condiciones de excelencia en Ella del todo singulares. Es una fe ilustradísima por un conocimiento excelente y único de las realidades de su Hijo y de las suyas propias. Este conocimiento—según dijimos en la nota anterior—exige como mínimo contenido inicial una idea clara y verdadera de su maternidad divina en cuanto tal, y, por tanto, de la divinidad de su Hijo que engendra de una manera consciente y libre; una idea clara y verdadera de las funciones que asume, por providencia divina, en la economía redentora. Cuando hablamos de idea “clara y verdadera”—hemos dicho más arriba—nos referimos a un conocimiento “real”, de estructura indudablemente conceptual y objetivada, propio de criatura y no de visión intuitiva, pero muy superior a todo el conocimiento que de esas mismas realidades ha te-

nido y pueda tener toda la Iglesia. En este conocimiento inicial cabe un progreso, pero cuya base cónica está ya "sobre los montes más altos".

Este progreso se realizaba en la Virgen por medios absolutamente normales luego ya, aunque en grados sólo de Dios conocidos. Esos medios normales eran: la percepción místicoexperimental, la connaturalidad absolutamente singular y propia de la Virgen Madre, la ilustración de su fe por los dones, etc... Y pensamos que estos medios, normales a todas las almas místicas, explican sin fenómenos ningunos "paramísticos" todo el conocimiento de los misterios de su Hijo y suyos, necesario para su perfección moral.

Así entendida esta fe y este conocimiento, creemos que tienen una concordia perfecta en el plano de las explicaciones teológicas, aunque desde nuestras perspectivas psicológicas no dejen de ofrecer la dificultad de lo "imprevisible" e "impensable". Este plano de la psicología especialísima de María es un terreno absolutamente inseguro, en el que sólo puede uno aventurarse por dos procedimientos: el de la connaturalidad, o propia o ajena, y el teólogo que aventura conclusiones psicológicas de principios teológicos. Nosotros queremos atenernos estrictamente aquí al procedimiento teológico.

La fe tiene una oscuridad esencial que corresponde al conocimiento posible en esta vida de las realidades divinas. Esa oscuridad que llamamos esencial es la propia de todo medio objetivo creado que se interpone entre la esencia divina en sí misma y nuestro entendimiento. A esto únicamente se opone—destruyéndolo enteramente—la visión intuitiva de Dios en sí mismo. Todos los demás conocimientos místicos, por muy "sustanciales" que sean en el sentido de los místicos, llevan aneja una oscuridad esencial a la fe de esta vida, y lejos de oponerse a ella, más bien la depuran y la esclarecen en su elemento cognoscitivo, y la fortalecen y hacen cada vez más meritoria en sus elementos adhesivo-voluntarios.

Ahora bien: la fe de la Virgen que tuvo en grado eminente y único toda clase de conocimientos místicos y de fortalecimientos interiores, no solamente no perdía mérito, sino que con ellos los aumentaba indefinidamente. La gracia era en ella no solamente gracia confortativa y meritoria, sino también purificatoria e iluminadora en un grado imposible de alcanzar a criatura humana. Se conservaba, sin embargo, verdadera fe, porque todavía no se trataba de una visión intuitiva; es decir, no se trataba todavía de que la misma esencia divina fuera objeto y medio objetivo a un mismo tiempo, sino que era el conocimiento más levantado que pudiera pensarse dentro siempre del medio objetivo más purificado y perfecto.

La Virgen podía por ello—supuesto ya ese grado inicial de que hemos hablado, necesario para la dignidad de sus funciones—progresar indefinidamente por una especie de inmersión en intimidad y profundidad de las realidades divinas que tan cercamente tocaba y experimentaba, y que, sin embargo, se le resistían en su opacidad compacta de medio objetivo. Para Ella se realizaba continuamente la frase evangélica "y Jesús crecía en edad, sabiduría y gracia" manifestada por un medio extremadamente delicado y transparente, pero, al fin, medio objetivo que le velaba la divinidad de su

Hijo. La humanización del Verbo no era más que su objetivación diríamos "ontica"; y María penetraba en la realidad intimísima de su maternidad divina por el espesor, sumamente fino, pero espesor al fin, de ese Dios humanado y, por decirlo así, objetivado. Esta última "tela"—finísima por demás—es la que, en última instancia, explica la connaturalidad de para nosotros difícil psicología, cuando intentamos concordar su fe ilustradísima con su altísimo conocimiento de las realidades maravillosas de su Hijo y suyas.

En la fe de María caben, por tanto, la admiración, el temor, el gozo que cabían en la psicología de Cristo a través de su ciencia experimental; y no caben, por inútiles e indignos, el espanto y la angustia propiamente dicha, nacidas de la ignorancia. No es necesario multiplicar las dificultades del ambiente para exaltar su mérito, y mucho menos para envolverle en una oscuridad que más restaría claridad a su decisión voluntaria, y, por tanto, mérito. Su conocer profético, ilustrado e inicial, va teniendo una pobre realización paulatina: una exterior, por la que se va realizando en su proceso histórico, otra interior, por la que el Espíritu Santo la va guiando de escala en escala hasta las cimas de la perfección más sublime. Y no hay dificultad ninguna—aunque nada hay tampoco que lo haga suponer—que esa ascensión alcanza un grado último en Pentecostés, como quisiera Guardini, aunque en modo alguno se puede admitir que ese grado último por él señalado, no haya que tenerlo precisamente como una grada absolutamente necesaria en su etapa inicial, es decir, el conocimiento real y verdadero de la divinidad de su Hijo.

Tampoco hay dificultad en que su psicología necesitara, en su evolución normal, irse adaptando poco a poco y de un modo progresivo, al conocimiento igualmente paulatino de las realidades divinas que vivía y experimentaba. Pero tampoco es necesario suponer, como lo hace asimismo Guardini, que su psicología no hubiera soportado la carga emocional desde el principio que supone el conocimiento de la divinidad de su Hijo. Porque en la Virgen se cumplía exactamente esa ley de la psicología mística, según la cual en las últimas etapas ascensionales pierden la carga emotiva de los fenómenos "paramísticos" para entrar en la intensidad diáfana y tranquila de las puras experiencias espirituales. La Virgen, diríamos, debió recibir toda la carga emotiva—pase la expresión—"paramística" en el primer momento de la anunciación, y algo de esto nos hace suponer las palabras del texto sagrado. Pero ya después, inmediatamente, los fenómenos más maravillosos: la gestación virginal del Hijo, el nacimiento, la educación, el trato familiar, todo entraba en una conjunción maravillosa de naturaleza y gracia que hacía de su vida psicológico-natural, por una parte, la vida mística más levantada que pudiera pensarse; por otra, la vida vulgar más sencilla, en su condición de mujer de un artesano, y madre de un niño, hijo único.

J. M. A.

NOTA 4. SOBRE EL VOTO DE VIRGINIDAD DE MARIA

En este número 6 del § 4, adopta Schmaus sobre el voto de virginidad de María una posición extraña que necesita ser contrastada con algunas reflexiones críticas para que el lector español juzgue con mayor conocimiento de causa. Y sólo con esta intención redactamos esta nota.

María en la hora de la Anunciación está "prometida" a José; jurídicamente en Israel los esponsales tenían la misma fuerza de obligación que los "desposorios", y solamente faltaba que el esposo condujera a su propia casa a la esposa para iniciar la vida común conyugal con todas sus consecuencias.

En este ambiente paleotestamentario, y en este medio palestinense, la respuesta de María: "*Quomodo fiet istud quoniam virum non cognosco*", ¿pueda ya significar que María opone una voluntad, anteriormente decidida, de virginidad? Schmaus concede que ésta ha sido la opinión comúnmente recibida en la Iglesia desde San Gregorio de Nisa, y sobre todo desde San Agustín. Tiene, sin embargo—añade—, dos dificultades serias: que no se puede explicar por el medio palestinense, que es el que nos daría el sentido del texto lucano, ya que este medio se opone a la virginidad; habría, por tanto, que acudir a una explicación "teológica", que, además, está contra el hecho evidente y evangélico de los esponsales con José; éstos obligan a admitir que fueron realizados, de un modo normal, aceptando lealmente todos los compromisos inherentes, y a ello se hubiera opuesto la existencia supuesta de un voto de virginidad en María. Urgidos por estas dificultades, desde Cayetano, una serie de exegetas católicos ha intentado una interpretación diversa a la tradicional del texto lucano que se orienta en general a explicarlo no de una voluntad pasada de virginidad, sino de una voluntad futura.

Schmaus acepta también esta interpretación como más conforme al texto lucano, y como nada inconveniente a la perfección moral de María.

Hagamos, pues, algunas reflexiones críticas sobre cada una de estas afirmaciones.

Schmaus concede que la interpretación que él acepta está en contra de algo tradicional en la Iglesia. Efectivamente, distingamos entre una tradición "exegética" y otra "teológica": porque ambas existen en este punto. La primera es cierta desde San Agustín, quien ya influye decisivamente para que el texto lucano sea entendido como oponiendo la Virgen al ángel una voluntad decidida de virginidad anterior. Lo de menos es que San Agustín, y ya antes San Gregorio de Nisa, y aún mucho antes San Atanasio, colocaran esta voluntad virginal en un contexto anacrónico de "voto", tomado de las primitivas comunidades de vírgenes a quienes dirigían sus tratados ascéticos sobre la virginidad. Lo esencial y definitivo está en que ponen en la Virgen María, ya antes de la Anunciación, una verdadera consagración virginal consciente.

La tradición diríamos "teológica" que alcanza su grado máximo en San Ambrosio, con su conocido "retrato de María", modelo de vírgenes, es mucho más fuerte. Y nada impediría el admitir que la misma tradición exegetica tuviera su origen en unos presupuestos dogmáticos que serían los que les hicieran "leer" en profundidad el texto lucano. Nada perdería con ello la tradición que llamamos exegetica, porque precisamente en ello veríamos el justo método con que los Padres leían el texto sagrado, no desvinculándolo nunca de su contexto teológico.

Pero, además, no es cierto que las dificultades sean ni tan graves, ni tan definitivas como las propone Schmaus sin más en una obra que tiene una intención preferentemente kerigmática, y por ello agrava la situación de susceptibilidad de sus lectores.

En primer lugar, no es cierto, como han probado autores tan serios como Lionnet, Graber, Laurentin y Bouyer y otros, que el medio palestinese fuera contrario a una situación psicológica en María de contenido virginal. Esta podía darse, y se dió de hecho, en las Comunidades de Qumram de un modo ordinario, y se dió en los diferentes casos conocidos del Antiguo Testamento. En segundo lugar, el sólo hecho de los esponsales de María con José, y supuesta, claro está, la mutua lealtad, obligaría a aceptar la nueva opinión que acepta Schmaus, en el supuesto único sobre el que siempre razonan estos autores a los que sigue Schmaus de que en los esponsales todo fuera "normal". Pero este supuesto no se puede mantener, porque por sí mismo iría en contra de las directivas más seguras de la exégesis católica. Ir a leer en la Sagrada Escritura lo que normalmente sucede en el tiempo y en el medio escriturario no es más que "uno" de los criterios de la exégesis católica: aquel únicamente que sirve de base a la inteligencia de la letra. Y este criterio se debe mantener mientras la letra escrituraria no exija más. Pero es el caso que la Sagrada Escritura tiene un "contexto" teológico, sin el cual no solamente su letra es inicialmente ininteligible (concepto de inspiración), sino que, además, estaría en contradicción con su sentido, es decir, con su espíritu. Hay, por tanto, que proceder con un método total exegetico y no exclusivista. Es cierto que esto obliga a recurrir a lo sobrenatural y aun a lo extraordinario y aun a lo "maravilloso"; es cierto que todo esto lleva siempre el riesgo de lo fantástico y subjetivo; pero ese peligro debe correrse en cada caso de un modo serenamente crítico, sobre el cual vigila perpetuamente el magisterio de la Iglesia suprema norma de interpretación.

Ahora bien: en el caso de la virginidad de María, en relación aparentemente contradictoria con los esponsales de José, toda la tradición había ya visto la dificultad, demasiado evidente por lo demás. Pues bien: los Padres y teólogos no han procedido como lo hace Schmaus y los autores a quienes sigue; es decir, negando la voluntad de virginidad para hacer posibles los esponsales, sino que han explicado éstos dentro del contexto teológico sobrenatural y teológico que ofrecían en el marco único y singular de la Encarnación del Verbo y de la santidad virginal de su Madre. Aquí también—digámoslo de nuevo—lo de menos es que el modo, a veces raro,

con que siguiendo a los apócrifos han explicado la concordia de ambas cosas. Lo esencial es que advertían que los esponsales de María y de José tenían que haberse realizado de modo que la virginidad de María, naturalmente consciente y reflexivamente querida, debía quedar asegurada: María no hubiera podido dar un consentimiento sin reservas a unos desposorios con José si éste—del modo que fuera—no entraba libremente en la corriente virginal en la que Ella se veía envuelta.

Creemos, por tanto, que en la posición de Schmaus, Guardini y otros hay un grave defecto de método exegético y teológico que impide ver claro en esta cuestión. No es que nosotros prefiramos lo “milagroso” a lo “normativo”, es que aquí lo “normativo” es precisamente—más que milagroso—lo extraordinario en cuanto sobrenatural.

Schmaus cita—es verdad—los siguientes autores en su favor: Haugg, Maier, Gächter, Guardini, Schweiger, Kahlefeld, Schmid, y podría citar a algún otro. Pero lo cierto es que enfrente de ellos existe la gran mayoría de los exegetas actuales que siguen la opinión tradicional: Scheeben, Lernerz, Zerwirck, Gibley, Knabenbauer, Médebielle, Vosté, Valensin-Huby, Lagrange, Ricciotti, Prat, Fillion, Ceuppens, Benoit, Holzmeister, Brodmann, Levie... Como afirma Lionnet, la interpretación tradicional exegética sigue siendo la más general y la más segura. Y es cierto igualmente que la inmensa mayoría de mariólogos están igualmente por esa interpretación.

Resuelto así este importante punto de método en torno a la cuestión, digamos algo brevemente respecto a la cuestión teológica.

Schmaus y los demás modernos que siguen pretenden que su opinión no ofrece ningún inconveniente para la perfección moral de María, porque ésta tuvo siempre en cada momento la relativa perfección que le convenía, y, además, porque de este modo la virginidad de María aparece en una conexión mayor con el mismo acontecimiento de la venida de Cristo, en quien tenía su razón de ser. Digamos, ante todo en contra de esto último, que su fundamento es muy débil: la conexión cristológica de la virginidad de María la ha visto toda la tradición y siempre en su aspecto de “preparación” digna al advenimiento de Cristo; con ello, la conexión, lejos de perder en intimidad, más bien gana.

Pero, además, no es cierto que la perfección moral de María no sufra menoscabo. El principio que los autores a quienes sigue Schmaus es certísimo: “María tuvo siempre la perfección moral relativa que le competía en cada momento de su progreso.” Pero, precisamente en virtud de este principio, hay que admitir que el Espíritu Santo impulsaba su Corazón en una dirección virginal, y que Ella consentía y aceptaba este impulso. Lo dice muy bien Galot: advertamos que esta verdad—es decir, que la Iglesia ha reconocido en María el ideal y modelo de la virginidad—permite ir más lejos, en la afirmación del voto de virginidad, que el texto solo del Evangelio. Este puede imponer únicamente el hecho de que antes de la Anunciación, María tenía la voluntad de permanecer virgen, sin decirnos desde cuándo tenía este propósito. A lo más sugiere, por lo absoluto y neto de la declaración “no conozco varón”, que María no había tenido jamás otro

propósito. La perfección virginal que debemos reconocer en María como tipo acabado de la virginidad cristiana nos obliga a afirmar más: María se ha consagrado a Dios en la virginidad desde que ha sido capaz de comprender el sentido de esta consagración, es decir, muy tempranamente en su vida. Las reflexiones de la tradición sobre la virginidad de María nos llevan igualmente a dar un sentido pleno al texto evangélico y a discernir en él la expresión de una resolución de virginidad antigua y total. Negar el propósito de virginidad de María es, pues, quitar a la Madre del Salvador algo de su perfección moral virginal. Es quitarle algo de su perfección en general.

Para poner en María una decidida voluntad de permanecer Virgen, la tradición no se ha visto urgida—como suponen esos autores—por un maniqueísmo malsano sobre el matrimonio, sino que se veían forzados, más teológica y positivamente, por la necesidad de poner en María toda la perfección moral posible de la que ellos miraban como la “Siempre-Virgen” y el ideal de toda virginidad.

J. M. A.

NOTA 5. SOBRE LOS PRINCIPIOS MARIOLOGICOS

En el número 9 de este capítulo octavo dedicado al tema “María y la Iglesia”, el autor toca de pasada un punto de gran interés actual en la Teología de la Virgen: la cuestión de los llamados “principios mariológicos”. Dentro de la sistemática del profesor de Munich, el lugar adecuado para un estudio profundo del tema sería, sin duda, el capítulo segundo—“Fuentes de la Mariología católica”—. Schmaus no ha juzgado necesario ese estudio, limitándose ahora, con ocasión de la tipología eclesiológica de María, a darnos su propia solución: la Maternidad divina de María, primer principio mariológico.

El tema ha sido muy tratado por los mariólogos contemporáneos. En general, todos los autores coinciden en resaltar la existencia de unos primeros principios fundamentales, de unas ideas básicas que contienen, como en germen, todo el desarrollo científico de la Mariología. A partir de esos primeros principios, por el camino que Dillenschneider llama “método especulativo de explicitación”, se van deduciendo uno tras otro los privilegios que adornan la persona singular de la Madre de Dios.

Pero los autores difieren—de ahí el “problema” de los principios mariológicos—a la hora de determinar tales principios. Algunos mariólogos, como Bittremieux, Ceuppens y Dillenschneider, afirman la existencia de dos primeros principios: la Maternidad divina de María y su carácter de Co-redentora. Un segundo grupo, que podríamos calificar de más numeroso y tradicional, mantiene un único primer principio mariológico: la Maternidad divina de María, con distintos matices según los autores. Aquí encontramos a Roschini, Scheeben, Llamera, Lebon, Bover y muchos otros. En el plan divino, María es ante todo la Madre de Dios. De ahí se deducen

todas las gracias y privilegios de María: concepción inmaculada, plenitud de gracia, corredención, etc.

Modernamente, sobre todo entre los mariólogos alemanes—Semmelroth, Köster y otros—, se ha extendido la consideración de María-Prototipo de la Iglesia, como primer principio mariológico (cfr. Semmelroth, O.: "Urbild der Kirche. Organischer Aufbau des Mariengaheimnisses", Würzburg, 1950, donde se expone una Mariología montada sobre este primer principio). De la plenitud de gracia de María—que es una gracia eclesial—, se deducen, según estos autores, los demás privilegios marianos: también la Maternidad divina.

Es precisamente para descartar este primer principio, por lo que Schmaus trata el tema de los principios mariológicos en este lugar—que no es el suyo con arreglo a una más pura sistemática—: en el texto pueden verse sus razones. Y al eliminarlo, se adhiere el autor a la posición de los que ven el vértice de la Mariología en el dogma definido en Efeso: María, Madre de Dios.

Junto al primer o primeros principios mariológicos, los teólogos suelen admitir—con las acostumbradas variantes— otros "principios secundarios" de la Mariología, que sintetizan y prestan unidad a algunos aspectos parciales de esta ciencia teológica: principio de singularidad (la Virgen es una persona singular, que constituye un "orden aparte"); principio de conveniencia (se deben atribuir a María todas las perfecciones que "convienen"—en el profundo sentido que la palabra tiene en la teología especulativa—a su dignidad de Madre de Dios y de los hombres); principios de eminencia respecto de las demás criaturas, y de la analogía respecto de Cristo; etc.

P. R.

NOTA 6. SOBRE LA CORREDENCION MARIANA

En el número 2 de este capítulo noveno, Schmaus ha hecho una exposición bastante exhaustiva del Magisterio de la Iglesia acerca de la corredención mariana, Magisterio que, según el autor, fija de modo indudable el "hecho" de la contribución de María a la obra redentora de Cristo. Los números 3 a 14 contienen una profunda investigación, a partir del dato revelado, del sentido que puede tener la participación humana—por tanto, la de María— en una Redención que sólo procede de Dios.

Ahora, en este número 15, Schmaus va a exponer los diversos intentos realizados para explicar teológicamente los datos del Magisterio de la Iglesia. A partir del número 16 hasta el final, Schmaus ilustra y comenta su propia solución al problema.

Para situar en su justa perspectiva la interesante doctrina del teólogo de Munich, ha parecido conveniente insertar aquí un breve "status quaestionis" del tema de la corredención mariana en la teología contemporánea.

El interrogante—la "quaestio"—que provoca las más diversas respues-

tas viene formulado brillantemente por Schmaus al comienzo del capítulo: "En la Redención (objetiva), ¿está María asociada a Jesucristo hasta el punto que pueda llamársela "corredentora"?; su propia actividad, su "co-vivir" (Mitleben) y su "com-padecer" (Mitleiden) con Cristo, ¿han penetrado en la obra de Este de tal modo que se integren en la Redención?" (pág. 294).

Hay un grupo de teólogos que responden con un ¡no! rotundo. La Virgen no ha cooperado de forma inmediata—no pudo hacerlo—a la producción de los efectos que se designan con el nombre de redención objetiva. Entre estos autores se encuentran Ude, Rivière, Congar, De la Taille y otros. Pero los dos más grandes negadores del hecho de la corredención entre los teólogos católicos contemporáneos son el canónigo holandés Goossens y, sobre todo, el jesuita profesor de la Universidad Gregoriana de Roma, P. Lennerz. Las doctrinas de ambos, especialmente la del doctor Goossens, son examinadas por Schmaus en su exposición dentro del grupo de teólogos que "se quedan detrás de la doctrina de los Papas" (págs. 327-328). En efecto, negar la corredención de María difícilmente es posible cuando se tienen a la vista los documentos papales más arriba señalados.

Frente a los teólogos que acabamos de enumerar, parece cada vez más firme y numerosa la posición netamente favorable a una verdadera y propia corredención mariana.

Bajo la fuerte presión del reciente Magisterio de la Iglesia—que, según Schmaus y contra las ideas de Goossens, propone el *hecho*, sin lugar a dudas, aunque quede todavía el *modo* para la interpretación de los teólogos—los especialistas en Mariología se han lanzado a profundos estudios de teología positiva bíblica y patrística, destinados a demostrar que la cooperación inmediata de María a la Redención pertenece con toda seguridad a la Tradición viviente de la Iglesia.

Pero donde el trabajo de profundización especulativa ha obtenido resultados verdaderamente notables ha sido al tratar de explicar el *modo* de la participación de María en la Redención objetiva: es decir, al preguntarse cuál sea la esencia de la corredención mariana.

He aquí el nudo especulativo del problema. Y he aquí también, por tanto, el punto donde es necesario insistir—aunque sea con brevedad—para valorar y comprender adecuadamente la solución de Schmaus.

Acerca de la esencia de la corredención hay numerosas teorías, diversas y encontradas entre sí. Pueden reducirse a tres capítulos.

Al primero pertenecen aquellos teólogos que ponen la esencia de la corredención en el *influjo moral* que María ejercita sobre los actos del Hijo, especialmente en la Pasión y Muerte del Señor: Cristo, inducido por su Madre, se ofrece a Dios-Padre para redención del género humano. Sträter, S. J., y Guerard de Lauriers, O. P., representan este modo de pensar.

Podemos incluir en el segundo capítulo que todos los autores que conciben la corredención como una *aportación personal* de María al acto mismo con el que Cristo se ofrece al Padre para nuestra Redención. Unos,

como Bittremieux, consideran esa actividad de María como una *aportación adicional*, aunque plenamente subordinada, a los méritos de Cristo: ambas acciones—la de Cristo y la de María—vendrían a firmar un “quid unum” moral aceptado por el Padre. Otros, ven la esencia de la actividad corredentora de María en la renuncia de la Virgen a los *iura materna* sobre el Hijo. La Redención operada por Cristo pertenece toda entera a María y a Jesús, aunque por títulos diversos. María está, pues, necesariamente asociada a Cristo en el plano de nuestra Redención y constituye con El “un único principio de salvación y de vida para la Humanidad”. La teoría de los “iura materna” ha sido defendida, sobre todo, por el P. Gallus y por Mons. Lebon.

Por último, hay una tercera línea, formada por un grupo de autores en su mayor parte alemanes, que tienden a explicar la corredención colocándola en el plano de una *actividad social*. María es corredentora porque Ella representa de modo especialmente cualificado a la Humanidad toda, o a la Iglesia, en la obra de la Redención. Tal función es, para algunos—Schüth, Köster, Semmelroth, Rupprecht—una *aceptación pura y simple* de la obra redentora de Cristo por parte de María. Para otros teólogos que siguen la misma corriente, la corredención va más allá: se trata de una *participación activa* en el “opus redemptionis”. Dillenschneider, por ejemplo, habla de un “*fiat social*”—redentor—de la Virgen, que, representando a la Iglesia toda, “se une personalmente al drama del Calvario.”

Estas son las tres clases en que pueden agruparse las teorías acerca de la corredención. Un poco desplazada la primera, son las otras dos las que ocupan un primer plano en la teología actual, con autores de nota en ambos lados. Responden a dos perspectivas distintas del problema, que podríamos llamar cristológica y eclesiológica, según se contemple la actividad corredentora de María del lado de Cristo o del lado de la Iglesia.

Schmaus, al esbozar su propia teoría, inserta decididamente la corredención en la perspectiva eclesiológica, después de hacer una acertada crítica de Köster y Semmelroth—que rebajan con poco fundamento la corredención de María—y mejorando el camino abierto por Dillenschneider.

Ni que decir tiene que no se ha pronunciado la última palabra...

P. R.