

de la materia y promueva el adelanto positivo de la ciencia mariana.

4.º En la última sesión de las Asambleas anuales se determinarán los temas de estudio para el año siguiente; dos meses antes, los ponentes que deban intervenir en la próxima Asamblea comunicarán al Presidente el título y contenido de sus trabajos para que el Secretario lo haga conocer a todos los socios de número con el tiempo suficiente para que todo vayan preparados.

Artículo 20. — ORGANO DE LA S. M. E. — Los trabajos presentados en la semana de estudios, con las discusiones habidas y particulares puntos de vista de los Socios que la Junta estime oportuno recoger, se publicará cada año en un volumen con el título de ESTUDIOS MARIANOS, órgano de la S. M. E. Los trabajos se escribirán normalmente en castellano y cuanto al fondo y a la forma, han de haber merecido la aprobación de los censores de la Comisión Científica. Si en algún caso, los trabajos leídos en nuestras Asambleas vieran la luz pública en otras publicaciones antes de publicarse en el Órgano de la S. M. E., se hará constar haber sido leídos en tal Asamblea mariológica y el volumen correspondiente en que han de aparecer.

Artículo 21. — Todos los socios de número definitivamente adscritos tienen derecho a un ejemplar del Anuario; a dos ejemplares, los autores de quienes aparezca algún estudio en cada tomo, y éstos mismos a veinte ejemplares del trabajo o estudio propio, editados separadamente.

Los Bienhechores Ordinarios recibirán el órgano de la S. M. E. durante cinco años; los Bienhechores Perpetuos e Insignes lo recibirán durante toda su vida si se trata de personas físicas, o por veinte años si se trata de persona moral.

Además, la S. M. E. se honrará otorgando a los Bienhechores Insignes el correspondiente artístico diploma, firmado por el Presidente y Secretario, y dedicándoles el volumen que patrocinen, si se dignan acceder a ello los interesados. Por lo demás, los trabajos quedarán propiedad de la S. M. E.

Artículo 22. — EN CASO DE DISOLUCION DE LA S. M. E., sus libros de administración y sus haberes pasan a la Administración del Santo Templo del Pilar de Zaragoza, previo pago de las deudas si las hubiere. Por cuenta de la Junta Directiva en funciones, correría el no entregar los libros con déficit.

Madrid, 29 de agosto de 1957

María asociada a la Obra Redentora

ESTUDIO SINTETICO DE MARIOLOGIA BIBLICA

Por el R. P. Máximo Peinador, C. M. F.

INTRODUCCION

Por el título y subtítulo de nuestro trabajo se podrá adivinar sin mayor dificultad cual es su objetivo, su método o procedimiento a seguir. No obstante se imponen algunas observaciones previas que, si como tales han de ser un tanto extensas, en cambio nos evitarán repeticiones y prevenirán ciertos equívocos.

a) Hablamos de «asociación a la obra redentora» no de «corredención». Nos ha movido a ello en primer lugar la imprecisión del mismo vocablo «corredención» con sus divisiones y las disputas a que todavía da lugar la naturaleza de la misma. En segundo lugar los documentos del Magisterio eclesiástico nos hablan claramente de «asociación» no así de «corredención». Nos importa partir de un concepto claro y determinado que han de admitir todos; concepto a que responde una realidad asimismo definida en los citados documentos. Pero, al hablar de la «asociación» a la obra redentora, ya a priori descartamos tratar de la «mediación de María» en general y de lo que se ha llamado la «corredención subjetiva» o distracción de las gracias adquiridas por la redención. Nos ceñimos pues a la llamada «redención objetiva» o adquisición de las gracias.

(1) BIBLIOGRAFIA. — Amplísima y casi exhaustiva. BIBLIOGRAFIA sobre la corredención de la Virgen nos la da J. B. CAROL, en su obra: *De redemptione B. Mariae Virginis*, Civ. Vaticana, 1950, páginas 9-42. El argumento escriturístico (ceñido al Protoevangelio ilustrado por el apóstol, lo trata en pág. 72 ss. Dada la estrecha relación entre corredención y maternidad espiritual, los textos bíblicos se han traído igualmente a propósito de esta verdad. Entre nosotros quien sin duda ha desarrollado más frecuente y extensamente el argumento en pro de la corredención mariana, ha sido el difunto P. ROVER Cf., su art. en *Gregorianum*, 1924, pág. 569 ss. (sobre e. Protoevangelio); en su obra *Deiparae V. consensus*, Madrid, 1942, se ha ocupado de Luc., I, 18 ss. Sobre el texto de Jo., XIX, 25, ha escrito diversas veces: *Est. Eccl.*, 1922, pág. 5 ss., resumido en *Verbum Dni*, 1924, pág. 225 ss.; y en *Est. Bibl.*, 1942, pág. 627 ss. No se olviden sus primeros artículos sobre Gen., III, 15; y Apoc., XII, en *Est. Eccl.*, 1922, pág. 319 ss., como los dos artículos sobre *Los fundamentos de la Mariología en San Pablo*, *Est. Eccl.*, 1923. Dentro de la S. M. E. se ha ocupado anteriormente de los textos escriturísticos sobre la corredención y maternidad espiritual de María los PP. RABANOS, vol. II (1942), pág. 9 ss., en toda la Escritura; sobre la maternidad espiritual en el Protoevangelio y en San Juan, en el vol. VII (1947), pág. 15 ss.; y RIVERA, sobre la Maternidad esp. en Luc. y Apoc., XII, en el vol. VII (1947), pág. 51 ss. Sobre Luc., I, el P. MALO, en el volumen II de *Alma Socia Christi*, Romae, 1952, pág. 177 ss. Sobre esta misma escena, aunque buscando en ella el primer principio de la Mariología, el P. H. RAHNER en *Res. Sc. Rel.*, 195, pág. 481 ss. Sobre el texto de Jo., XIX, 25, han escrito (en sentido mariológico): VISMARA, en *Salesianum*, 1945, pág. 7 ss. PADRE LEAL, en *Est. Bibl.*, 1952, pág. 303 ss. ZUDAIRE, en *Cult. Bibl.*, 1954, pág. 365 ss. P. M. DE TUYA, en *Cinec. Tom.*, 1955, pág. 189 ss.

b) Este estudio abarca exclusivamente la Sagrada Escritura, dejando a un lado la tradición y el Magisterio de la Iglesia, si no es en cuanto expliquen o ilustren los mismos textos sagrados. Advertimos, aunque no haya necesidad de ello, que nuestra exégesis es preferentemente *teológica* conforme a los principios que otras veces hemos expuesto y aplicado en trabajos precedentes sobre la Virgen y en estas mismas Asambleas de la S. M. E. Pero, además, queremos hacer notar que en este trabajo el método que emplearemos es el llamado «regresivo», o sea, que partiendo de la doctrina actual del Magisterio eclesiástico, vamos a la investigación de la fuente escrituraria en que se apoya dicha doctrina. Es una de las tareas que la Encíclica «*Humani Generis*» señala al teólogo y que le convierte en exegeta. No nos vengan con la que exégesis se deforma o extra-limita por los «prejuicios teológicos» con que se inicia. Ningún exegeta católico puede (ni debe) abordar la exégesis de la Biblia sin muchos de esos «prejuicios». La doctrina cierta de la Iglesia la tiene que tener ante los ojos constantemente; siempre será luz en las dudas y oscuridades de los textos. Tampoco por ello se rebaja la condición «científica» del exegeta. Al contrario, se eleva y libera de muchas dificultades, a veces insuperables. ¿A qué perder el tiempo en averiguar a cuál persona u objeto se refiere la figura o retrato, cuando los tenemos a la vista? Comparemos unos con otros, vayamos de unos a otros para explicarlos mutuamente. Y si, además, la doctrina de la Iglesia nos indica, insinúa o de alguna manera nos orienta hacia determinados textos de la Escritura, entonces este trabajo de «regresión», se impone y más, cuando la historia de la misma doctrina nos enseña que en el sentir de la Iglesia ha existido primeramente la percepción (o intuición) de la verdad y luego la comprobación por los argumentos y la investigación de las fuentes en que se contenía. Así ha pasado con las verdades definidas de la Concepción Inmaculada y de la Asunción; y esto mismo sucede con la «corredención mariana». Y esto que decimos sobre el Magisterio de la Iglesia con respecto a textos bíblicos, vale exactamente lo mismo para la tradición, cuando ésta, al proponernos ciertas verdades, lo hace con referencias a la Escritura.

c) En tercer lugar nuestro estudio es «sintético»; es decir no intentemos el análisis de los textos que generalmente se aducen para probar esta verdad, pues ya se ha hecho y dentro de nuestra misma Nociedad (2). No podremos prescindir de un cierto análisis de los textos y de sacar su sentido pleno antes de verificar su síntesis. Pero, en caso de conclusiones exegeticas ciertas para el católico, a ellas nos remitiremos. Nos referimos al carácter *soteriológico-mariano* de los textos bíblicos cuya certeza nos consta. ¿Quién va a dudar de ese carácter en el Protoevangelio y en la escena de la Anunciación, por ejemplo? No obstante, sí que acentuaremos en los textos la conexión de ese doble carácter por interesar particularmente a nuestro propósito. Añadiremos que los textos mariológicos los encontramos en un contexto *mesiánico* o *cristológico*. En efecto, la Sagrada Escritura, cuando nos habla de la Virgen, lo hace a propósito de Cristo.

d) Hemos titulado también nuestro trabajo de «Teología Bíblica».

(2) Cf., los estudios citados en la nota anterior de los PP. Rábanos y Rivera.

Es la primera vez que lo hacemos explícitamente, sin que por esto neguemos que los anteriores trabajos similares a este lo hayan sido igualmente. Ya lo advertimos en el trabajo correspondiente a la Asamblea romana de 1950 (3). Si ahora explícitamente lo decimos es por el carácter más acusadamente *teológico* que va a tener este trabajo, aunque dentro de la exégesis, la cual, por ende, ha de ser preferentemente teológica, tal cual la definimos en nuestro artículo «De argumento scripturístico in Mariología» (4); es decir, según la *analogía de la fe y el sentido pleno de la Escritura*. Con esto, además, dejamos a un lado la debatida cuestión del modo como se contienen estas verdades en la Escritura, *si explícita, implícita o virtualmente*. Nos interesa ante todo buscar los fundamentos sólidos y seguros de la Escritura sobre los que fundamentar la argumentación teológica. Si eso no es *Exégesis*, sino *Teología*, bien... *transeat*; por lo que no pasamos es por que se nos diga que hacemos Teología a propósito de la Escritura. Pretendemos hacer Teología sobre y dentro de la Escritura.

e) Se observará que los textos de que nos vamos a ocupar son los mismos que se han traído al medio a propósito o con ocasión de presentarnos a María, como nueva Eva, o al tratar de su maternidad universal espiritual. Así tiene que ser, dada la estrechísima relación de esas verdades que al fin y al cabo son tres aspectos de una misma realidad concreta que nos ofrece la divina Revelación sobre la Virgen y que es la siguiente: «María, como nueva Eva, asociada a la obra redentora de su Hijo, madre de todos los vivientes».

f) Finalmente, creemos no estará de más advertir que en el presente estudio sintético, lo que nos interesa ante todo es la prueba global escriturística, no la discusión de cada texto en particular. Tomados los textos aisladamente se prestan a mil discusiones y desde luego pierden mucho de su fuerza probatoria; en cambio tomados en conjunto, yuxtapuestos y comparados entre sí, dentro del progreso de la misma revelación y de los grandes temas de la salvación mesiánica, objeto primario de toda la Sagrada Escritura, es únicamente como adquieren todo su valor.

Hechas estas advertencias que hemos juzgado necesarias, o al menos muy convenientes, pasamos al estudio de los textos que nos parecen fundamentar sólidamente la asociación de la Virgen a la obra redentora. Son estos textos los ya conocidos y generalmente alegados a este propósito: *el Protoevangelio y la escena lucana de la Anunciación*; alrededor de estos se agruparán otros textos del Antiguo y del Nuevo Testamento. Antes damos un resumen de la doctrina actual del Magisterio de la Iglesia sobre el particular, de la cual hemos de partir a la investigación de su fuente escrituraria.

(3) Cf. Est. Marian., vol. XI (1951), pág. 55.

(4) Cf. Ephem. Mariol. I (1951), pág. 818 ss.

LA DOCTRINA DEL MAGISTERIO ECLESIASTICO

No nos podemos detener en este punto, que es objeto de otra de las Ponencias de esta misma Semana, sino remitirnos a ella (5). Solamente queremos dejar consignados los puntos ciertos del Magisterio eclesiástico respecto a esta asociación o consorcio de María en la obra de la humana reparación y sus referencias a la Sagrada Escritura.

De los documentos pontificios principales y que citamos en nota tenemos: a), que esa asociación o consorcio no es simplemente su divina maternidad; que hubiera dado a luz al Salvador del mundo, sino algo más: el FIAT de su consentimiento a la embajada del ángel, el haber cuidado y alimentado a la víctima del sacrificio, el haber renunciado a sus derechos maternos al ofrecer su Hijo al Eterno Padre, sus dolores al pie de la Cruz. La realidad, pues, de su asociación a la obra redentora desborda el ámbito de su maternidad divina; es bastante más de lo que expresa el apóstol (Gal., IV, 4: «At ubi venit plenitudo temporis misit Deus filium suum factum ex muliere»)... b) El solo título de «socia» o «consors» nos indica se trata de algo más que lo indicado por «mater». ¿Acaso llamamos a una mujer «compañera o socia» en la obra literaria de un hombre por el solo hecho de ser su madre o consorte, si no ha contribuido de alguna manera a la misma obra literaria? Notemos que se llama a la Virgen «socia in divini Redemptoris opera» y no solamente «socia Redemptoris» que ya indicaría algo más que «mater Redemptoris». c) Este consorcio se compara expresamente con el de Eva y Adán en la obra de nuestra ruina, de suerte que la obra de la reparación se verifique a modo de «recapitulación» en frase de Ireneo; que, si el mundo se perdió por una virgen, se salve por otra virgen.

Los textos escriturísticos a que hacen referencia las SS. Pontífices en los textos citados son: en primer lugar el Protoevangelio. Así Pío IX en la Bula «Ineffabilis Deus», en el celebre párrafo en que después de citar explícitamente su primera parte «Inimicitias ponam inter te et mulierem, inter semen tuum et semen illius», alude claramente a la segunda parte, mencionando la muerte de Cristo en la Cruz con la que se borra el acta o documento de nuestra condenación y la asociación estrechísima de la Virgen en las enemistades perpetuas contra la serpiente y en el aplastamiento de su cabeza. No se diga que en estas palabras de la Bula, Pío IX solamente habla del triunfo «personal» de la Virgen por su Inmaculada Concepción; esto ya lo había dicho al citar explícitamente la primera parte del vaticinio, como luego más claramente especificaría la Encíclica «Ad

(5) Los Documentos pontificios referentes al tema pueden verse en *Documentos Marianos*, ed. de la BAC, bajo el vocablo «Corredentora», en el Índice. Nosotros nos referimos a los más modernos, explícitos y solemnes como son: la Bula «Ineffabilis Deus» (Doc. Mar., n. 285); la Enc. de Pío X «Ad diem illum» (Doc. Mar., n. 487). La Enc. «Mystici corporis», de Pío XII (Doc. Mar., n. 713). La Bula de la Asunción «Munificentissimus Deus» (Doc. Mar., n. 809). La Enc. «Ad coeli Reginam», de Pío XII (Doc. Mar., número 902). Y la reciente Enc. sobre la devoción al Sagrado Corazón «Haurietis aquas», de 15 de mayo 1956.

coeli Reginam». La comparación que se instituye con la muerte redentora de Cristo en la cruz, nos indica que se trata de la unión de la Virgen en esta obra, esbozándose o insinuándose un nuevo argumento en pro de la Concepción Inmaculada. Del mismo modo la Bula «Munificentissimus Deus», en su denso párrafo 39, al tratar de la doctrina de los Padres del siglo II acerca de María, segunda Eva, nos la presenta como unida estrechamente a Cristo, segundo Adán, en aquella lucha contra la serpiente que terminaría con la victoria; y esto según se anunciaba en el Protoevangelio. Y la Encíclica «Ad coeli Reginam», sino ha citado ese vaticinio, sí que lo ha aludido claramente en aquella expresión «socia in divini Redemptoris opera et in eius cum hostibus in pugna eiusque super omnes adepta victoria», con que se termina el largo párrafo sobre la argumentación teológica basada precisamente en la cooperación de María a la redención, como fundamento de su dominio y realeza sobre los redimidos.

Otros dos textos a que se nos remite en los citados documentos pontificios son el consentimiento de María al ángel y su asistencia en el Calvario, al pie de la cruz, donde su Hijo consuma la redención.

Tenemos, por tanto, suficientemente definido el concepto de esta asociación de la Virgen a la obra de la redención y expresada la realidad que ella encierra. Tenemos indicados los textos de la Escritura en que se funda; consiguientemente nuestra tarea es investigar dichos textos y ver cómo en su íntegro contexto, en la analogía de la fe o armonía con otras verdades marianas nos descubren, como su sentido verdadero y pleno, ese mismo concepto y realidad que nos han enseñado los documentos pontificios que no han hecho más que recoger el sentir de la tradición, la cual, poco a poco y según los designios de Dios, ha ido descubriendo el sentido de las Escrituras, manifestándonos más claramente cada día los privilegios de la Madre de Dios Redentor.

Notemos, finalmente, como en los citados documentos pontificios, la asociación de María a la obra redentora se trata como argumento aparte del de la divina maternidad, tanto respecto a la Asunción, como a la realeza. Y es que tal asociación llevaba consigo por voluntad divina, y en el orden actual, el privilegio personal del triunfo sobre la muerte al modo del de Cristo, y el privilegio social del dominio sobre los redimidos, a semejanza del de su Hijo: privilegio que le confía una función universal y activa. ¿No indica esto el adjetivo «generosa» añadido por la «Munificentissimus Deus» al apelativo de «Socia»?

II

EL PROTOEVANGELIO (Gen., III, 15) (6)

En nuestra investigación no podemos prescindir y aún empezar por este famoso y tan traído texto del Génesis y menos, cuando hemos visto

(6) Damos aquí, por supuesto y probado, lo que hemos escrito en estudios anteriores, sobre todo acerca de Gen., III, 15: carácter mariológico y alcance doctrinal del texto. Cf. Est. Mar. VII, página 311 ss., XI, pág. 30 ss.

que el Magisterio eclesiástico en sus más solemnes documentos lo ha recordado, relacionándola con la asociación de María en la obra de la redención. Dijimos arriba que para que este y otros textos pudieran alegarse a este propósito, era preciso nos constara de su carácter *mariológico* y *sotoriológico*. Y creemos que para el católico no puede admitir ya duda alguna. El vaticinio se refiere a la redención obrada por Cristo; este es el quebrantador del poder del demonio. La inclusión de María en las palabras divinas de una u otra manera también nos consta. No vamos a insistir en lo que nosotros mismos venimos escribiendo sobre el sentido y alcance doctrinal del texto. Lo que decíamos hace once años lo ratificamos y con mayor seguridad después de los documentos pontificios, la Bula de la Asunción y la Encíclica sobre la Realeza de María. Nos contentaremos con recordar e insistir en lo que directamente atañe a nuestro caso, a saber: que el texto de la divina sentencia en forma de desquite o reparación (*quia fecisti hoc*) insinúa que a la pareja delincuente (*Adán=Eva*) sustituirá otra reparadora (*Cristo y María*); que la función y actividad de ésta sería luchar contra la serpiente hasta quebrantar todo su poder; que esta lucha directamente (diríamos *explícitamente*) anuncia ante todo la asociación de la mujer a su descendencia en esa lucha y victoria; que, por tanto, en el texto del Protoevangelio, exegéticamente, se contiene más claramente esa asociación que los privilegios personales de la Inmaculada Concepción y de la Asunción; entre otras razones, por el mismo carácter universal y social del vaticinio. Finalmente, que el texto en sus palabras no consideraba tanto a la mujer en su condición de *madre* de la descendencia triunfadora, cuando en el de *asociada* a luchar y a triunfar; por consiguiente, a la mujer junto con la descendencia le tocaba sufrir el ataque de la serpiente y triunfar sobre ella. Todo esto lo veíamos en las palabras divinas contra la serpiente, atendiendo al contexto íntegro de la narración genesiaca, a la interpretación del apóstol en los textos que cita la «*Manificentissimus Deus*» sobre el pecado y la muerte y su íntima relación (7). En nuestro primer estudio de la Asamblea de 1946 (8), ya indicamos que paralelismo EVA=MARIA iba implícito en la sentencia divina. Este paralelismo nos parece de especial importancia en orden a establecer a base del texto genesiaco la asociación de la Virgen a la obra redentora con una actividad añadida y distinta de la que supone su maternidad. Los documentos pontificios, la Bula de la Asunción y la Encíclica de la Realeza de María, han entendido esa actividad o asociación bajo el paralelismo de EVA=MARIA. Lo mismo digamos de la tradición que remonta al siglo II (San Justino, San Ireneo, Tertuliano, etc.). No se diga que estos Padres y los siguientes han expuesto este paralelismo a propósito de la escena de la Anunciación. Efectivamente, en esta escena se realiza la función inicial de María, como segunda EVA. Pero; ¿dónde se anuncia sino en el Protoevangelio? ¿No son estas dos escenas la antítesis una de otra? ¿No aluden esos Padres a la escena del Paraíso, cuando oponen una virgen desobediente a otra obediente? ¿Cuál es el resumen de toda la escena que precede

(7) Los textos que cita la misma Bula son: Rom., V-VI y I Cor., XV, 24, 26, 54, 57.
(8) Cf. Est. Mar., vol VI, pág. 77 ss.

a la divina sentencia, sino la desobediencia de nuestros primeros padres? ¿Cuál es el resumen de la segunda EVA en la escena de la Anunciación, sino su FIAT, es decir, su fe y obediencia? Exactamente como el apóstol en el conocido paralelismo antitético entre Adán y Cristo (Rom., V, 12 ss.) ha resumido toda la actividad perniciosa del primero en su desobediencia y la salvadora del segundo en su obediencia: «*Sicut enim per inobedientiam unius hominis peccatores constituti sunt multi, ita et per unius obedientiam iusti constituentur multi*» (v. 19).

En que consistiera la obediencia de Cristo, lo sabemos perfectamente; desde aceptar el cuerpo en que puede ofrecer el sacrificio hasta la realización de éste en la cruz (9). En que consistiera la de María, nos lo dice expresamente la escena de Nazaret; lo deja suponer su presencia al pie de la cruz atestiguada por el IV evangelio (Jó., XIX, 25).

Hemos dicho en otras ocasiones (10) que el texto paulino, Rom. V, 12 ss. en que se establece el paralelismo antitético ADÁN=CRISTO en orden a las consecuencias de la caída y de la reparación del humano linaje, respectivamente, es de capital importancia para la inteligencia plena del Protoevangelio, ya que el apóstol tiene evidentemente ante la vista la escena del Paraíso. A una simple lectura de ese párrafo se verá que el apóstol no tanto instituye el paralelismo de individuo *Adán* a individuo *Cristo*, cuanto de *obra* a *obra* con sus consecuencias para nosotros. Aquella viene resumida en la *desobediencia* de uno y en la *obediencia* de otro; éstas en el *pecado* y en la *muerte* universales y en la *vida* y *gracia*, respectivamente. Por consiguiente, el paralelismo correspondiente EVA=MARIA, se ha de establecer en el Protoevangelio a la luz de Rom., V, 12 ss., no tanto entre las personas (EVA=MARIA), cuanto entre las obras o actuaciones de ambas. Ahora, estudiado el mismo texto genesiaco (claro está sin olvidar estos posteriores esclarecimientos), podemos llegar a la misma conclusión? Nos parece que sí. Fijémonos en primer lugar que el Reparador viene anunciado como «la descendencia de la mujer». Si atendemos a la razón indicada al principio de la divina sentencia «*quia fecisti hoc*», observaremos que Dios intenta dar entrada a la mujer en la reparación, ya que ha entrado (o ha sido introducida por el demonio) en la ruina. No es, pues, un Redentor anunciado por Dios independientemente de los protagonistas de la ruina, debe actuar en la reparación. Decimos la «mujer» como representante de su sexo, no el mismo sujeto, ya que entre hombre y hombre hay también cambio y sustitución de individuos, Adán por Cristo. En segundo lugar, a la mujer se le dá cierto relieve en las enemistades, puesto que se la pone directamente en contra de la serpiente y se la nombra en primer lugar. Ahora bien, esas enemistades, puestas por Dios mismo, van ordenadas a la lucha de ambas y la derrota de la serpiente. No se trata, en nuestro caso, de enemistades puramente *pasivas* (algo así como una distancia o incomunicación); son enemistades *activas*, *dinámicas*. Actúa la mujer haciendo y padeciendo; tiene su parte activa en el quebrantamiento de la cabeza infernal.

(9) Claros y terminantes son los textos del apóstol: Hebr., X, 9 ss. Phil., II, 8 ss.

(10) Cf. nuestro estudio «*La Asunción en la Sagrada Escritura*», en Est. Mar., VI, pág. 67 ss.

Al rematar, estas nuestras conclusiones, a esclarecer más y más el sentido y alcance de las palabras divinas contra el tentador viene el cumplimiento de la profecía. En nuestro caso no se trata de una juxtaposición entre una profecía (que en sí puede referirse a diversos acontecimientos) y unos hechos con los que guarda perfecta semejanza; se trata de que la misma Escritura, al consignar los hechos con que Cristo lleva a cabo la redención, hace referencia implícita a la escena de la caída. Lo vimos en el texto *Rom.*, V, 12 ss.; lo vemos en toda la vida de Cristo concebida como un acto de *obediencia* desde su Encarnación hasta la muerte y muerte de cruz, opuesta a la *desobediencia* de Adán y causadora de nuestra salvación. El decreto de condenación lanzado contra nosotros (evidentemente por la trasgresión de Adán) es abolido por la cruz de Cristo (11). El príncipe del mundo va a ser derrocado de su poder (¿qué otra cosa significa el quebrantarse la cabeza?), al ser Cristo exaltado sobre la cruz (12). La oposición que se le hace a Cristo por el demonio y sus satélites, los enemigos de Cristo, tal como se describe a través de todo el IV Evangelio, ¿qué es sino el ataque del demonio al calcañal? Finalmente, si alguna cosa clara y destacada existe en la tradición, es que la muerte de Cristo es el punto culminante del ataque del demonio y el momento de su derrota. Allí es vencido donde quiso vencer. Es la retorsión inefable de Dios. Recordemos nada más por vía de ejemplo las palabras del Prefacio de la Cruz: «ut unde mors oriebatur inde vita resurgeret et qui in ligno vincebat in ligno quoque vinceretur». Recordemos el himno «Pange lingua gloriosi lauream certaminis» en sus primeras estrofas.

Y respecto a la Virgen, ¿qué nos dicen los Evangelios? «Digámoslo resumido con las palabras de la Bula» «Munificentissimus Deus»: «Iam Dei Matrem nobis veluti ante oculos proponunt divino Filio suo coniunctissimam, eiusque semper participantem sortem». Al «Ecce venio» de Cristo en el momento de su Encarnación (*Hebr.*, X 9) responde casi cronológicamente el «fiat» de la Virgen (*Luc.*, I, 38). Siempre juntos en los misterios de la infancia. La profecía de Simeón sobre las luchas contra el niño se dirige igualmente a la madre, anunciándole una espada que atravesará su alma. Al principio de la manifestación mesiánica y salvadora de Jesús, asiste la madre e interviniendo (*Jo.*, II, 1 ss.); en la consumación de la redención en el Calvario está presente María (*Jo.*, XIX, 25). En conclusión: si la vida y muerte de Cristo responden tan exactamente a los ataques de la serpiente anunciados en el Protoevangelio, si en esa vida y muerte viene asociada su madre, si las palabras del texto genesiaco responden sin extorsiones a lo relatado por los evangelios, ¿qué más necesita el exegeta católico para ver en las palabras divinas esa asociación activa de la mujer a la obra de su descendencia? No se trata, pues, solamente del hecho que María sea Madre de Reparador y que por haberlo traído al mundo, tenga su parte en la reparación; se trata de algo más. Añadamos a estas consideraciones la doctrina antiquísima sobre María, nueva Eva, en relación con

el Protoevangelio y la del Magisterio de la Iglesia en idéntico sentido que arriba mencionamos y dígame qué más necesita para llegar a la conclusión que María viene asociada activamente en el Protoevangelio a la obra redentora de su Hijo. Los principios teológicos que hemos asentado no son «prejuicios» que nos desvíen del sentido del texto o lo desorbiten; son a su vez principios exegéticos, que nos permiten ver su pleno sentido.

Esta nuestra manera de entender el Protoevangelio no es nueva. Ya en el siglo XVI la exponía vigorosamente Catarino y en ella encontraba un nuevo argumento en pro de la Inmaculada Concepción. En pos de él han seguido muchos teólogos, sobre todo a partir del célebre postulado de los 113 Padres del Concilio Vaticano (13). Entre nosotros quien con más frecuencia e insistencia lo ha expuesto es el llorado P. Bover, (14). Quienes no quieren ver incluida o fundamentada en el Protoevangelio la asociación de la Virgen a la victoria total de Cristo contra el demonio, es porque no atienden debidamente a los textos paralelos del Nuevo Testamento o no ven ese carácter soteriológico y mariológico del vaticinio íntimamente unidos desde la primera palabra hasta la última.

Como se habrá observado en nuestra exposición hemos supuesto en la última parte del vaticinio como lección original la de los textos hebreo y griego; «Ipsum o ipse conteret caput tuum». Ni hemos mencionado siquiera la lección de la Vulgata «ipsa conteret», sobre la cual remitimos a la nota final.

Otros textos del A. Testamento. — Hemos de confesar que el A. Testamento se muestra muy parco respecto a la madre del futuro Redentor y fuera de los textos tan conocidos y declaradamente mariológicos, *Is.*, VII, 14 y *Mich.*, V, ningún otro texto se puede alegar como ciertamente mariológico o que se considere tal. Los dos mencionados textos sobre el Emmanuel y el Libertador que saldrá de Betlehem ilustran el Protoevangelio en el sentido que hablan del descendiente de la mujer, como que desciende de ella solamente sin mención alguna del varón. Si las expresiones en sí y en el ambiente del A. Testamento no dejaban entender tal vez más que un origen extraordinario, celestial, el cumplimiento de las profecías ya no deja lugar a dudas sobre el significado de las palabras de los profetas. Ambos vaticinios se nos ofrecen en un plan y ambiente de salvación. Cual sea la parte que le corresponda a la mujer de que habría de nacer el Salvador, fuera de ser su madre, no lo indican ni insinúan los citados textos.

Se ha hecho alguna tentativa para explicar el discutido texto de *Jer.*, XXXI, 22 «Femina circumdabit virum», en sentido soteriológico-mariano, entendiendo por esa mujer a la anunciada en el Protoevangelio y traduciendo la raíz hebrea «shub» o «sabab: «ayudar, proteger» a los hombres, entendiendo «gaber» en sentido colectivo en la obra libertadora a que se refiere todo el cap. XXXI en que se halla encuadrado ese misterioso

(11) Cf. *Col.*, II, 14 ss. No puede haber la menor duda de que en este texto el apóstol alude a la prevaricación de Adán por la que se dió contra nosotros el decreto de condenación.

(12) Y claras y terminantes son las palabras del mismo Jesús en vísperas de su pasión, según testimonio del IV Evangelio. Cf. *Jo.*, XII, 30-32, con la declaración en el vers. 33 del autor del Evangelio.

(13) Cf., el texto en HENTRICH-DE MOOS, *Petitiones de Assumptione*, vol. I, pág. 97 ss. La importancia de este voto resalta no sólo por el número de Padres que lo suscribieron y por su amplitud, sino principalmente porque apelan a los textos paulinos (*Rom.*, V-VIII; I *Cor.*, XV, 24, 26, 54, 57, que luego recogerá la Bula de la Asunción) para ilustrar *Gen.*, III 15, en que ven la asociación de la Virgen con su Hijo en la plena victoria contra el demonio. Al final del argumento escriturario del citado voto se insinúa un argumento en pro de la asunción, tomado de la «corredención», que compete a la misma carne de María, de la que tomó Cristo la suya, precio de nuestra redención.

(14) Cf., art. arriba citados. Nota 1.

texto (15). El ambiente y contexto mesiánico y de liberación del citado capítulo de Jeremías es cierto. Es sabido que después de San Jerónimo, el texto se ha explicado corrientemente de la concepción virginal del Mesías, en la misma línea, por tanto, del oráculo de *Is.*, VII, 14; esa cosa nueva, inusitada es que la mujer por excelencia encierre en su seno y sin intervención del varón al hombre por excelencia, al Mesías. Otras diversas interpretaciones se han dado; entre ellas modernamente cunde la referente a las relaciones entre el nuevo Israel (la mujer) y Dios (bajo el símbolo del matrimonio), siguiendo la línea de Oseas e Isaías (16)...

En esta misma dirección ven los vaticinios del A. Testamento a que nos referimos en un artículo sobre la maternidad espiritual de María en el A. Testamento (17) y en los que se nos habla bajo la figura o símbolo de mujer de la nueva Sión, del nuevo pueblo de Dios, por el cual, éste aportará la salud a todas las gentes. Aunque sea dado observar en estos vaticinios cierta tendencia a individualizar esa acción del pueblo, a concretarla en individuos, no es fácil ver en ellos la persona y actividad de María, aunque supongamos es Ella la verdadera «hija de Sión» de que nos hablan.

No ignoramos que en la exposición de la corredención mariana, algunas veces en la Liturgia y más frecuentemente en la predicación, se ha hecho uso frecuente de ciertas personas del A. Testamento, a modo de figuras o tipos. Nos referimos, principalmente, a Ester y Judit. Ester es su función de interceder ante el rey Asuero para salvar a su pueblo de la ruina que le preparaba su enemigo Amán. Judit en su empresa para acabar con Holofernes y salvar igualmente al pueblo de Israel.

Para considerar a esas heroínas del A. Testamento y sus hazañas como tipos o prefiguraciones de la función salvadora de la Virgen, precisaríamos mayor número de testimonios en la tradición y en la misma Liturgia. Que sean ambas historias aptas para exponer la doctrina de la corredención mariana, no hay duda y en ellas se pueden destacar determinados aspectos de la misma; pero con esto no salimos del sentido acomodado. En conclusión, sobre el A. Testamento podemos decir que, si prescindimos de las luces que nos aporta el Nuevo, respecto a la persona de la Virgen, ésta aparece bastante oscura en los textos antiguos en su condición de cooperadora a la obra de la salvación. Hemos necesitado de esas luces del Evangelio para ver en el Protoevangelio el consorcio de la mujer en la obra de quebrantar el poder del demonio, o sea, en la obra de la restauración.

(15) Cf. J. CLOSEN «*Mulier circumdabit virum*», en *Verbum Dni*, 1936, pág. 299 ss. Resume sus principales razones CEUPPENS (*De Mariologia biblica*, ed. 1.ª, pág. 58 ss.), aunque no le parecen probables. El autor del artículo quiere referir el texto a la maternidad espiritual de la Virgen. Esta es la «mujer» a que se refiere el profeta que aparecerá un día para ayudar o auxiliar a los hombres. En la misma línea interpretativa de Cloesen, podríamos referir el texto a la «corredención objetiva», entendiendo las palabras del Profeta así: «La Mujer por excelencia (María), ayudará al varón por excelencia (el Mesías), en su obra libertadora. Tendríamos aquí la idea del *adjutorium simile Christo*», de Gen.: II, 18, entendido a partir de la Edad media de la cooperación de la Virgen en la obra redentora.

Hemos de confesar que tal interpretación ha encontrado poco eco. Cf. ROSCHINI, *Mariologia*, edición 1942, tom. II, pág. 158.

(16) Cf. Os., cap. I-II; *Is.*, LIX, 14 ss., LX, 1 ss.

(17) Cf. nuestro art. «*La revelación progresiva de la maternidad espiritual de María en el Antiguo Testamento*», en *Cultura Bibl.*, 1954, pág. 198 ss.

III

EL NUEVO TESTAMENTO

Cuatro textos hemos de considerar, principalmente, en orden a la asociación de la Virgen a la obra redentora de su Hijo: a) Las escenas del Evangelio de la Infancia que nos ha conservado San Lucas. b) La intervención de María en las bodas de Caná (*Jo.*, II, 1 ss.). c) La asistencia de María junto a la cruz en el Calvario (*Jo.*, XIX, 25 ss.). d) La célebre visión del Apocalipsis XII, 1 ss. todos estos textos los consideraremos en relación con el anuncio divino en el Paraíso.

a) *Los textos del Evangelio de la Infancia* (*Luc.*, I-II). — Se ha destacado, como nota característica del tercer evangelio, la salud universal, la misericordia de Jesús para con los pecadores. Y la misericordia de Dios, aportando la salvación al mundo es la nota dominante del relato de la infancia, más si se la compara con el de Mt., quien tiene a la vista ante todo el mundo israelita. La alegría y alabanza a que se nos invita es, precisamente, ante la salvación que aparece.

Los tres cánticos que nos ha conservado San Lucas, «Magnificat», «Benedictus» y «Nunc dimittis», celebran la misericordia de Dios y salud universal. A Zacarías se le revela la misión del Bautista, encaminada a la salvación de su pueblo. El ángel anuncia a los pastores el nacimiento del Salvador del mundo, cuyo nombre «Jesús», eso significa (18).

Dentro del relato de la infancia destacan, a nuestro propósito, tres escenas: la de la Anunciación, la Visitación y la Presentación del Templo; de las tres la más trascendental, sin duda alguna, es la primera.

La redención se había de verificar según el apóstol (*ad Gal.*, IV, 4) por la misión del propio Hijo de Dios «hecho de mujer». No se ha dejado de notar la coincidencia de esta expresión con la del Protoevangelio «*semen mulieris*»; ya encontramos esta observación en el autor anónimo del siglo IV y antes en San Ireneo (19).

Que la escena de Nazaret sea la antítesis de la del Paraíso ya lo notó la más antigua tradición, al exponer la doctrina de María, segunda EVA. De todos modos, en esta escena, aparecen los dos personajes principales anunciados por Dios: la mujer con su descendencia. No vemos para nada los enemigos, el demonio y los suyos ni ambiente de lucha; esto vendrá enseguida que comience la misión del hijo de la Mujer. Lo que sí ha observado continuamente la tradición expositiva de esta escena, es que con ella comienza la salvación del mundo; se ha celebrado con tantas y tan grandes expresiones que se creería realizada completamente.

Ésta se atribuye sin más a la Virgen, sobre todo por su FIAT o consentimiento a la embajada del ángel. Patéticas y expresivas por demás se nos

(18) Es en el Evangelio de Mt., I, 21, donde el ángel revela a San José la idea salvadora que encierra en sí el nombre de Jesús, conforme a su etimología.

(19) Para los textos de los Padres, referentes al Protoevangelio, Cf., la obra del P. GALLUS, *Interpretatio mariologica Protoevangelii*, Romae, 1949-1953, 1954. Los textos de Ireneo y del anónimo, en vol. I, pág. 15-22.

ofrecen las palabras de San Bernardo (20). A nuestro propósito interesa más que nada el carácter soteriológico que tenga la escena en la parte que a la Virgen corresponde, sobre todo al dar su consentimiento, al cual se ordena, evidentemente, toda la escena. Sobre este punto ha escrito exhaustivamente el P. Bover y nos remitimos a sus conclusiones, que ni bajo el punto de vista exegético, ni teológico, creemos admitan objeción seria en contra (21).

La escena de la Visitación en íntima relación con la anterior nos ofrece las primicias de la salvación que se lleva por María juntamente con su Hijo, encarnado en sus entrañas, a la familia elegida por Dios para dar al Mesías su precursor. No pretendemos hacer hincapié en los acontecimientos que se narran, en los sucesos acaecidos a Isabel y a su hijo ante el saludo y palabras de María, como argumentos escriturísticos en pro de la mediación de gracia de la Virgen.

La escena en sí pertenece a la economía antigua y, por tanto, no nos ofrecería más que preparaciones o prefiguraciones de la actuación de María en la salvación del mundo. De todos modos en la citada escena se encuentran insertos dos cánticos, el de la Virgen o «Magnificat» al principio de ella, y el de Zacarías o «Benedictus» al final de la misma. Ambos cánticos celebran la salud espiritual del mundo. La Virgen exulta y alaba a Dios, su Salvador, celebrando su misericordia, al cumplir las promesas hechas a Abraham en favor de su pueblo. El apóstol San Pablo (no se olvide que el autor del tercer evangelio es discípulo suyo), las identificaría con la redención aportada por Cristo. Más explícito e insistente es Zacarías en su cántico que comienza celebrando la redención de su pueblo por obra del potente Salvador conforme a las antiguas profecías y por obra de la entrañable misericordia de Dios; esta salud es espiritual, pues consiste en la remisión de los pecados, ordenada al servicio pacífico de Dios en santidad y justicia.

La tercera escena, la de la Presentación al templo tiene dos partes en relación con la cooperación de María a la redención. La primera es la oblación que hace de su Hijo, en la calidad de primogénito, a Dios. María no podía ignorar el carácter figurativo de los sacrificios de la antigua Ley y de la oblación de los primogénitos. La oblación de la Virgen coincidía con la que hacía de sí mismo su Hijo. Recordemos como el apóstol (*Hebr. X, 5* siguientes) nos presenta a Cristo, al entrar en el mundo, es decir, en el momento de su encarnación, declarando la ineficacia de los sacrificios antiguos y tomando su cuerpo, como ofrenda y sacrificio. Esa oblación que no se había de retractar, sino que se había de consumir, pues tal era la voluntad de Dios, realiza ya (como en principio o potencia) nuestra redención. Cuantas veces durante su vida Cristo habría de repetir esa oblación, esa prontitud para el sacrificio: una de esas ocasiones, fué, sin duda, cuando su Madre le presenta en el templo. Pues bien, coincidiendo con la primera oblación de Cristo en la encarnación, está el consentimiento de María a la obra que venía a realizar el Hijo que se le anunciaba y que

(20) Véase el texto en ML 183, 83.

(21) Cf., su obra «*Deiparae V. consensu*», en su primera parte exegética y el art. de H. RAHNER, citado en la Nota 1.

Ella no podía ignorar. También Ella habría de repetir su oblación en conformidad con la de su Hijo en diversas ocasiones de su vida, y de una manera especial, cuando en cumplimiento de un precepto legal rescataba a su Hijo, ofreciendo el sacrificio que mandaba la ley.

Esta escena tiene otra parte, por cierto bien dolorosa: el anuncio del anciano Simeón, que sigue a su explosión de esperanza lograda. Dirige sus palabras a la madre del niño, no a los padres, es decir, a José y a María. Si fué esto porque se le revelara el misterio de la concepción virginal de María o por otra razón, de hecho ahí tenemos sus palabras anunciadoras de las contradicciones a que se verá sometido el niño, objeto de los ataques de unos, al mismo tiempo que de la adhesión de otros. Son los dos bandos que ha señalado el Protoevangelio. Son los ataques de la serpiente y de los suyos. La historia evangélica confirmará plenamente las palabras proféticas de Simeón. El IV evangelio, bajo el símbolo de las *tinieblas* y de la *luz* nos presentará a Cristo, «luz del mundo», combatido y llevado a la muerte por los que son designados por el nombre de «tinieblas», los hijos del demonio. A esta lucha queda asociada su madre; también a Ella le tocará la espada del dolor... precisamente por ser su madre... Cuando se verificará esta profecía, la tradición constante de la Iglesia, no obstante una breve desviación impuesta por la exégesis de Orígenes, siempre lo ha visto en la escena del Calvario, cuando María está junto a la cruz de su Hijo y asiste a su muerte.

b) *El IV evangelio.* — Dos veces menciona a María: al principio de la vida pública de Jesús, en las bodas de Caná (II, 1 ss.) y al final, cuando Jesús muere en la cruz (XIX, 25 ss.). El autor del IV evangelio, testigo ocular de los acontecimientos, ha consignado simplemente la asistencia de la Virgen, junto a la cruz de Jesús y luego las palabras que dirigiera éste a la madre y al discípulo. Si no queremos reducir las palabras del apóstol a un simple dato histórico sin más transcendencia que la humana, es decir, la que se refiere a los inmensos dolores que una madre sufre ante los tormentos de su hijo tan injustamente condenado, hemos de ver algo más, como nos lo exigen la solemnidad del momento en que se consuma la redención del mundo. Hemos de ver algo divino, no sólo en el acto de Jesús, como es claro, sino igualmente en la presencia de María y en lo que supone para Ella esa presencia, los dolores que tiene que sufrir. Es aquí donde tiene cabal y perfecto cumplimiento la profecía de Simeón. Aquí se renueva el FIAT de Nazaret junto con la oblación que hace al Eterno Padre de su Hijo. Sus dolores van encaminados a la cooperación que se le ha pedido y que Ella generosamente ha prestado.

No insistamos en las palabras de Jesús a su madre y al discípulo; sobre ellas hemos escrito en otras ocasiones (22); directamente se refieren a la proclamación de la maternidad de la Virgen sobre los redimidos; pero, ambas verdades, la cooperación de María a la redención y la maternidad espiritual están tan íntimamente unidas, que es difícil determinar ni en el orden ontológico ni en el lógico, cual de ellas sea primera, cual de ellas

(22) Cf., María, mater Iesu in scriptis hohanneis... in Ephem. Mariol. II (1952), pág. 88 ss.

se haya de considerar causa de la otra; si María es Madre de los hombres por ser corredentora o viceversa.

Lo que aquí nos interesa destacar es que la cooperación de María a la redención no es simplemente su presencia como madre en el Calvario; es algo más, es la elevación de este acto ordenado por Dios mismo al orden sobrenatural de la redención que entonces consumaba Cristo. Y como ya lo hemos indicado, ese acto llevaba consigo diversos actos propios de María y que nos han indicado los documentos pontificios: la oblación de víctima, la renuncia a sus derechos maternos; el dolor de su corazón en íntima comunión con los dolores de la víctima divina.

No se nos diga que esta verdad no es posible verla *exegéticamente* en las palabras del texto del IV evangelio. Efectivamente, las palabras en sí, textual y literalmente, comparadas con nuestras fórmulas de expresar esa cooperación no se corresponden. Esa verdad la vemos nosotros en el mismo hecho que se relata. O es que los hechos no tienen su significación? Es que los mismos hechos humanos no tienen en determinadas circunstancias su significado especial distinto y añadido al de las palabras y expresiones con que se relatan? Si por ejemplo queremos expresar la asociación de alguno al dolor de un amigo por la muerte de un ser querido, nos podemos valer de las fórmulas corrientes; pero expresivamente lo hacemos relatando su asistencia al sepelio o funeral del difunto. Con esto ya indicamos que se asocia al dolor del amigo. Digamos lo propio al relatar el evangelista la asistencia de María a la escena del Calvario, aunque en el relato se mencione igualmente la asistencia de otras piadosas mujeres. El caso de éstas y de aquélla no es el mismo. Que en ellas haya compasión por la suerte del querido Maestro, es obvio. En María hay eso y bastante más.

Pero hay todavía algo más en la escena del Calvario; es su referencia a la del Paraíso. En este punto nos remitimos al estudio del P. Braun «La Mère des fidèles» (23) y a las conclusiones a que ha creído llegar. El hecho de la asociación de la mujer a su descendencia en la lucha y victoria sobre la serpiente es indicada aquí por el apóstol, al presentar a la Virgen (la mujer del Protoevangelio) junto a la cruz.

Lo que es cierto en esta manera de ver las cosas, es que la escena del Calvario es el cumplimiento en su punto culminante del Protoevangelio. Aquí tenemos a los dos bandos; aquí tenemos a la serpiente y a los suyos en su enemistad más intensa contra el descendiente de la mujer — digamos — el ataque al calcañal. La historia precedente del IV evangelio nos ha descrito dramáticamente esa lucha. El vencedor de la serpiente aquí está en la cruz y es por la cruz por la que vence al enemigo (Col., II, 14-15). Si, pues, el evangelista pone en ese preciso y solemne momento del cumplimiento de la profecía a María junto a la cruz; es porque en ella ha visto a la mujer asociada a esa lucha y victoria. Y volvemos de nuevo no a la exégesis de las palabras y expresiones en sí, sino a la exégesis de los mismos hechos. Si esto ya lo intuyó y de alguna manera quiso expresarlo el propio

(23) Publicado primeramente en art., en Rev. Tom., se dió a luz más completo el estudio, ed. Casterman, 1953. Es, sin duda, el esfuerzo mejor logrado y sintético sobre el pensamiento del discípulo amado, acerca de María, como madre de los hombres.

apóstol, nos hallamos ante el sentido *profundo* del texto, pero ante un sentido *literal*, pues entra en la intención y conocimiento del autor sagrado. Si nos hallamos ante un sentido que quiso expresar Dios y que no se descubre sino posteriormente en el progreso de la divina revelación, nos hallamos ante un caso del sentido *pleno*, también literal, como intentado por el autor primario, Dios.

c) *La escena de Caná. — La intervención de la Virgen en el primer milagro de Jesús* (24). — El episodio lo ha consignado el autor del IV evangelio al principio de éste (II, 1, ss.), narrando el primer milagro que realizó Jesús en unas bodas, interviniendo el ruego de su madre. Al tratar de esta escena después de la del Calvario, ¿es porque entre ambas existirá alguna relación, algo así como la figura, tipo o anticipación en Caná, respecto al Calvario? En la aplicación o utilización de este episodio con relación a la mediación mariana, podemos distinguir tres estadios: uno primero y de los Padres antiguos que encarecen el poder de la Virgen ante su Hijo quien, a pesar de oponer una previa negativa, cumple el deseo de su madre; se destaca el poder materno ante el hijo, la reverencia filial para con la madre. En un segundo estadio, en la Edad media, se pasa de este caso particular al general del poder intercesor de la Virgen ante su Hijo en la distribución de las gracias obtenidas por la redención. El hecho aquel de Caná vendría a ser como un tipo o un ejemplo que Dios había constituido para darnos a conocer esa verdad de la mediación universal de la Virgen. Conjuntamente el milagro (la conversión del agua en vino), lo mismo que los otros elementos históricos del episodio, se entienden simbólicamente *de efectos espirituales* relativos a la regeneración sobrenatural. La conversión del agua en vino prefiguraba la mutación de la antigua economía en la nueva obrada en el Calvario. Un tercer estadio en la exégesis de la escena unió la antigua interpretación simbólica con la posterior mariológica, viendo en la intervención de la Virgen la anticipación de su actuación en la misma redención.

Entre los antiguos Padres y expositores no han faltado quienes han recalcado el poder de la Virgen ante su Hijo divino para obtener el primer milagro, no obstante la primera negativa del mismo. No es, por tanto, aquel poder de intercesión que se supone en la mediación universal de la Virgen en orden a obtenernos todas las gracias. Será un ejemplo o, si se quiere, una figura o tipo de esa mediación, como lo fué la visita que hizo a la familia del Bautista con los efectos saludables que para esta se siguieron. Para que estos pasajes tuvieran un valor escriturístico probatorio más allá de una acomodación más o menos apta y expresiva, era preciso asentar antes el valor típico o simbólico de esos actos o hechos dentro de su realidad histórica. Por la tradición sería difícil probar tal carácter. Dejemos esta perspectiva de la escena que mira, como hemos dicho, más bien a la mediación mariana o distribución de las gracias por parte de María. Vamos a otra perspectiva que modernamente se ha adoptado, siguiendo una exégesis simbólica que se remonta a San Agustín y que entra dentro

(24) En cuanto a la interpretación que da a las palabras de Jesús a su madre en Caná y al simbolismo de la escena nos remitimos para mayor amplitud a nuestro artículo, en Ephem. Mariol., VIII (1958) 61 ss.

del carácter simbólico del IV evangelio. Nos referimos a la exposición de Gachter, Willam, Braun, Leal y otros (25). Según esta exposición la respuesta misteriosa de Jesús a su madre «quid mihi et tibi, mulier?», es una verdadera negativa, una repulsa a que María se entrometa por entonces en sus asuntos, que son los de su Padre y a los que pertenece realizar el milagro que se pide para manifestación de su divina misión... Pero luego, al indicar Jesús la razón de esta negativa, no haber llegado su hora, implícitamente se insinúa que, cuando llegue esta, se le dará parte en los asuntos de su Hijo. ¿Cuál es esta hora a que se refiere Jesús? Siguiendo a San Agustín y otros muchos Padres occidentales, estos autores entienden esa hora de la pasión, cuando se realice la redención del mundo, el cambio de la antigua economía por la nueva, cambio simbolizado por la conversión del agua en vino. Como prefiguración y anticipo de la parte que la Virgen habría de tener en la redención, se le concede participar con su intercesión en el mismo milagro o conversión del agua en vino.

En un artículo que hemos dedicado a esta escena hemos querido resolver la dificultad — o digamos mala impresión — que entraña la respuesta de Jesús. Para nosotros no hay tal negativa, sino todo lo contrario, La expresión «quid mihi et tibi?», lo mismo puede traducirse: «que hay de común entre ambos» (como suele traducirse), o por el contrario: «que hay opuesto entre ambos». El proseguir la Virgen adelante en su propósito a pesar de la respuesta de su Hijo y la realización del milagro, nos indican que hubo aceptación por parte de Jesús desde el primer momento. Suponer dos momentos casi instantáneos en que una cosa se juzga inoportuna y se rechaza, y otro en que sucede todo lo contrario va contra el mismo texto y manera de obrar de Jesús. Por tanto, la frase predicha ha de entenderse así: «Que hay de contrario entre ti y entre mí». Acaso no ha llegado mi hora? — leemos el segundo miembro interrogativamente —. Sería una expresión interrogativo-exclamativa, como otras del Evangelio con la que Jesús expresaba su admiración por la coincidencia entre la petición misericordiosa de la madre para remediar una necesidad y la intención suya de realizar el milagro y manifestar su gloria, llegada ya la hora de esta manifestación. En el artículo nuestro citado, soslayamos la cuestión del simbolismo de la escena en la perspectiva de los autores citados. Sólo advertimos que en nuestra exposición se puede mantener dicho simbolismo y de una forma más estrecha y coherente, ya que hay aceptación por parte de Jesús, tanto en Caná como en el Calvario; por tanto, la primera puede ser prefiguración, anticipo o símbolo de la segunda; ambas escenas se encuadran así en la actuación salvadora de Cristo, pues sus milagros también a ella se encaminaban aparte de otros fines, como el de remediar las necesidades, el de manifestar su gloria, etc. Con esto evitamos una «ruptura» en la unión de María con Jesús en la obra de la redención que comienza en el mismo momento de la Encarnación y en ella incluimos también la realización del milagro. En vez de dividir la obra de Jesús en dos fases: una perteniente a El sólo según la voluntad del Padre (su vida pública) y otra común

con su madre (su pasión y muerte), nosotros no admitimos más que una, como así es en realidad; pues las enseñanzas de Jesús, sus milagros, sobre todo (26), se encaminaban también a la destrucción del imperio del demonio y al establecimiento del suyo. ¿A qué negar esa intervención de María en los milagros de Jesús, cuando se la damos en hechos menos importantes? ¿No es más coherente y conforme a la narración evangélica admitir esa intervención en toda la vida de Jesús y en todas las fases de su obra redentora? En la explicación nuestra queda abierto el camino para la explicación simbólica arriba mencionada. Sólo queda la cuestión de si en este caso más bien que al sentido *simbólico* de la escena, hubiéramos de acudir al sentido *típico* o al *pleno*. El sentido típico en los hechos del Nuevo Testamento es defendido por no pocos autores (27). Más: en nuestro caso podríamos afirmar que el hecho pertenece más bien a la antigua economía; por tanto nos hallamos aún dentro de la figura o sombra (Hebr., X, ss.). La presencia de la Virgen en el Calvario, las palabras de Jesús a su Madre y luego la doctrina de la Iglesia más antigua sobre la parte que la Virgen tuvo en la humana salvación, serían los argumentos o razones que nos descubrirían la intención divina de ordenar la escena de Caná con la intervención de la Virgen a significar otra intervención más alta, la que tendría en la misma obra redentora y en sus consecuencias, la distribución de las gracias entre los redimidos. La explicación que se diera a base del sentido pleno (que según nosotros lo mismo puede darse en el Antiguo que en Nuevo Testamento), sería poco más o menos la misma. La tradición poco a poco habría ido descubriendo todo el sentido y alcance de la escena. Primero la intercesión y poder de la Virgen ante su Hijo; luego una relación con la escena del Calvario y con la redención humana en el cambio del agua en vino; de donde, lógicamente, se seguía la intervención de María en la redención, puesto que se había dado en el cambio del agua en vino. Si tenemos o no todos los elementos necesarios para afirmar el sentido simbólico, típico o pleno de la mencionada escena de Caná, es cuestión discutible y nosotros la dejamos en el estado de una hipótesis más o menos probable. Si hace años nos impresionó la exposición del P. Braun (28), después hemos observado diversos fallos, sobre todo la negativa que se cree ver en la respuesta de Jesús, esa escisión en la obra de Cristo y especie de «ruptura» entre las relaciones de la Madre con su Hijo. Reparados esos fallos con nuestra explicación, confesamos no tener los suficientes argumentos para afirmar que la escena de Caná y más concretamente la intervención de la Virgen en la realización del milagro entra en la cooperación de María a la redención objetiva, como un anticipo o prefiguración.

d) *La visión del Apocalipsis XII, 1 ss.* — El relato histórico de los Evangelios nos ha mostrado la estrecha unión de María con su Hijo en los misterios de la humana redención, desde Nazaret hasta el Calvario. Las visiones del Apocalipsis proyectan la obra de la redención hacia el futuro,

(25) Cf. las obras de WILLAM, *María, Mutter und Gefährtin des Erlösers*, ed. 5.ª, 1952, pág. 236 y siguientes; de BRAUN, *La Mère des fideles*, ed. 1.ª, pág. 100 ss. A estos sigue el P. LEAL, en el art., cit. Nota. 1

(26) Que los milagros entren en la obra redentora de Jesús, en cuanto tendían a destruir el imperio de Satán, lo declaró el mismo Jesús, cuando se le imputaba que lanzaba los demonios del cuerpo de los poseídos, en virtud de Beelzebú. Cf. Mt., XII, 22 ss., y par. de Mr. Luc.

(27) Cf., las Introducciones a la Escritura acerca del sentido típico.

(28) Cf., nuestro art. «*María, mater Iesu in scriptis Jo. Ephem. Mariol.*, II (1952), pág. 85 ss.

hasta su total y perfecta consumación en el advenimiento glorioso de Cristo. Es la Iglesia, la que principalmente se contempla en esas visiones, la que ha de recoger los frutos de la pasión y la que ha de participar en la suerte del Redentor, lo mismo en los ataques que ha de sufrir de parte del Dragón (la serpiente antigua), que en la victoria total que sobre el mismo ha de reportar. Esto no quita que, como tenemos en el Apocalipsis claras alusiones a hechos de la vida de Jesús, los tengamos a los de su Madre. La presencia de la Virgen en la célebre visión del capítulo XII, sin excluir a la Iglesia, parece cosa segura; lo mismo digamos de la relación de esta visión con el Protoevangelio. Ya hemos expuesto los argumentos en el anterior trabajo sobre MARIA Y LA IGLESIA. El P. Braun ha insistido en la relación estrecha de esta visión con el IV Evangelio y en especial con Jo., XIX, 25-27. Para él, sobre todo la mención en el vers. 17 de los «restantes de la descendencia (de la mujer)» y que guardan los mandamientos de Jesús, se relaciona con el discípulo amado que al pie de la cruz representaba a todos los redimidos. En nuestro artículo poco ha mencionado, veamos el punto principal de contacto entre la Virgen y la Iglesia según esta visión en el hecho que tanto una como otra se nos presentaban como Madres respecto de Cristo y de los suyos (29).

Tocante al punto que ahora nos interesa de la asociación de María a la obra redentora de su Hijo, ¿qué nos aporta esta visión? Ya su simple relación con el Protoevangelio y con la escena del Calvario, sería un indicio seguro de que en la victoria contra el Dragón tiene su parte la Mujer vestida de sol, aparte de haber dado a luz al vencedor; más, si tenemos en cuenta que ella sufre los ataques del Dragón lo mismo que su Hijo. Pero se nos dirá que el texto nos presenta a la Mujer exaltada por intervención divina y que luego, al hablar de la victoria de los redimidos, se atribuye a la sangre del Cordero. ¿No parece esto indicar que se excluye a la mujer precisamente en el acto de la redención significada por la sangre del Cordero? De ninguna manera. La mención del Cordero sacrificado es frecuente en el Apocalipsis, como evocación de la redención llevada a cabo por Cristo con la efusión de su sangre. Nada prueba esto contra una participación de María, como nada prueban los innumerables textos paulinos en que la redención se atribuye a la cruz, a la sangre, a la muerte de Cristo. Siempre será verdad que el agente primario, el único Redentor de justicia es Cristo. El hecho de que se nos presente en la visión la Virgen exaltada por Dios, lejos de los ataques del Dragón y en un lugar destinado para Ella, nada prueba contra su participación en los ataques y en la victoria contra el Dragón, como no lo prueba el que diga lo mismo de su Hijo. Al contrario; si comparamos este texto con otros paralelos del mismo autor, deberíamos concluir que la exaltación que se les concede se debe a su victoria precedida por la pasión. La conexión de la exaltación de Cristo, precisamente con su muerte, es idea que se destaca en el IV Evangelio. Léase la declaración del mismo Jesús en ocasión solemne y en la inminencia de su pasión, Jo., XII, 23 ss. Jesús alude a su muerte bajo la metáfora del grano que muere dentro de la tierra para fructificar; coinci-

(29) Para más detalles nos remitimos a nuestro anterior artículo en *Est. Mar.*, vol. XVIII, páginas 127 ss.

dente con ese momento anuncia su próxima glorificación; se sigue el anuncio del juicio condenatorio contra el mundo y el fin del imperio de diablo y, como consecuencia de su exaltación sobre la cruz, la recapitulación de todas las cosas en sí mismo. Las ideas fundamentales del Protoevangelio aquí las tenemos. Textos paralelos de San Pablo abundan. Recordemos únicamente el más conocido (*Phil.*, II, 5 ss.), en donde a la fase de humillación y obediencia de Cristo hasta la muerte de cruz, sigue su exaltación. Si, pues, la exaltación de la Virgen la hemos de concebir a manera de la de su Hijo, a Ella debe preceder una fase de humillación y de sacrificio; la que lleva consigo su participación en la obra redentora de su Hijo. ¿Esta participación de humillación y de dolor vendrá indicada por el vidente, al presentarnos a la mujer vestida del sol entre «dolores de parto»? Sabido es como este rasgo de la visión ha sido el argumento capital que todavía se esgrime contra la presencia de María en la visión. Sin embargo, ya desde antiguo se ha dado solución a la dificultad. Hoy creemos ya se ha de dar por superada esta dificultad. ¿Por qué se han de tomar estos dolores por los físicos del parto, que no pudo tener la Virgen en el alumbramiento de su Hijo, y no *metafóricamente*? ¿No nos invita a la metáfora el carácter simbólico de la visión? Pues bien, ya de antiguo esos dolores de parto con que se presenta a la mujer, entendiendo en esta a la Virgen, se han entendido de los dolores y angustias morales que María tuvo que sufrir por causa de su Hijo, comenzando por las zozobras de su esposo, por las persecuciones de Herodes y terminando por los dolores al pie de la cruz. En estos últimos, no pocos intérpretes han visto esos «dolores de parto»; así llamados por su intensidad y ser alumbradores de nueva vida. Ha recogido esta interpretación comentarista del Apocalipsis tan ponderado, como el P. Allo (cf. in h. 1.), y antes lo había recogido el Papa Pío X en su Encíclica del cincuentenario de la Inmaculada «Ad diem illum» (30). He aquí el ataque del Dragón contra la mujer, ataque que en fin de cuentas quedaría frustrado por la intervención divina que la exaltaría como a su Hijo. Si, además, el texto de la visión menciona los otros de la descendencia de la mujer, contra los que igualmente se lanza el Dragón, nos insinúa la maternidad de la mujer respecto a ellos; maternidad que no se ha logrado sin dolores. Lejos de excluir la visión, la participación de la mujer en la victoria alcanzada por la sangre del Cordero, se insinúa la parte que en ella toma con sus dolores; los que tuvo que sufrir al contemplar el derramamiento de sangre del Cordero, elevados por Dios a la categoría de mérito corredentivo.

Conclusión. — Al finalizar el examen de los textos de la Sagrada Escritura que nos han parecido ofrecer sólido fundamento a la verdad de la asociación de la Virgen a la obra redentora de Cristo, nos parece conveniente hacer dos observaciones: a) Primeramente cabe preguntarse cuáles de los citados textos ofrecen mayores garantías de prueba verdaderamente *escriturística*. La respuesta no ofrece duda razonable: son el Protoevangelio y la escena lucana de Nazaret; los dos textos que siempre

(30) AAS, 36, 454.

y preferentemente se han traído a colación, cuando se ha tratado de los privilegios marianos, sea en la exégesis patrística, sea en los documentos del Magisterio, sea en la exposición o controversia teológicas, acerca de la Concepción y de la Asunción, y actualmente acerca de la «corredención». Del valor comparativo de estos textos respecto a la Concepción nos ocupamos hace tres años (31). Algo parecido haremos con respecto a la «corredención, su relación íntima, como entre la promesa y la realización, la profecía y su cumplimiento, es cierta. El carácter soteriológico de ambas escenas, lo es igualmente. ¿Qué decir de su respectivo valor probatorio? Siempre se destacará por su claridad el texto lucano, en el que por otra parte se ha apoyado la exégesis patrística para destacar los privilegios de la Virgen y en particular su cooperación a la salud universal. No es con una expresión o fórmula como se destaca esta cooperación, sino con el hecho concreto del asentamiento de María al que se ordena la escena toda; queda, no obstante, implícito el carácter soteriológico de ese consentimiento subordinado al conocimiento que la Virgen tenía de la misión del Hijo, que se le anunciaba. Si a esta escena añadimos las posteriores del tercer Evangelio y del cuarto, aumenta esa claridad respecto a la intervención de María en la obra redentora al lado de su Hijo. No obstante, bueno será destacar las ventajas que nos ofrece el texto genesiaco en orden a la prueba de la verdad que nos interesa. La primera es su misma expresión sintética bajo la forma o imagen de una lucha y de una victoria en que el bando vencedor ha de sufrir algo para obtenerla; se destaca, pues, junto a la pasión del Hijo, la co-pasión de la Madre. Ilustrado el texto con los acontecimientos, con las palabras de Simeón y la presencia de María en el Calvario, se ve enseguida en qué consiste el ataque al calcañal que sufre la Mujer. El texto por, tanto, viene a ser como una «fórmula» de esa verdad, equivalente a la expresión de la Bula «*Munificentissimus*», «generosa socia Redemptoris». El vigor, la concisión del texto junto con la amplitud del contenido doctrinal pueden servir admirablemente al teólogo que intente realizar una síntesis de la doctrina bíblica sobre la participación de la Virgen en la redención; no se olvide que en el Antiguo Testamento esa obra divina aparece casi siempre bajo la forma de una lucha entre Dios y los poderes adversos y que la liberación prometida es, precisamente, esa victoria. Otra ventaja del texto protoevangélico está en que los documentos del Magisterio, los arriba mencionados especialmente, al tomar como base de su argumentación en favor de las verdades de que tratan, la asociación de María con Jesús en la redención, el texto que tienen a la mira es, precisamente, el Protoevangelio, como arriba indicamos. Más aún: nos atreveríamos a afirmar que el Protoevangelio destaca mejor que la escena lucana el carácter *social y representativo* de la Mujer; y esto tiene su importancia en la *corredención mariana*. No ignoramos cuánto se han esforzado autores modernos (nos referimos especialmente al intento del P. Rahner) por destacar en la escena de la Anunciación ese carácter representativo de la Virgen. Pero no sabemos si sus argumentos y consideraciones se basan única y preferentemente en el texto o en otras verdades fuera del texto. En cambio

(31) Cf. in *Est. Mar.*, vol. XV, pág. 71 ss.

ese carácter está implícito en la narración del Génesis y en la sentencia divina, como lo está la sustitución de Eva por María.

b) La segunda observación se refiere a la subordinación y dependencia que tiene la participación de la Virgen en la obra redentora respecto a su Hijo. Sobre esto nunca entre los católicos se ha abrigado la menor duda. Desde el autor anónimo del siglo IV, quien paró en seco su exégesis mariológica, al llegar al «*ipsa conteret*», expresión de la humana redención, hasta los teólogos que contestaron a las incriminaciones protestantes, de ha repetido una y mil veces, se leyerá «*ipse*» o «*ipsa*», que el vencedor verdadero era Cristo; que la parte que se le deba a su Madre en la victoria, le venía de El, de sus méritos. No obstante conviene veamos esa verdad en los mismos textos que nos han servido para establecer la asociación de la Virgen en esa victoria. Comenzando por el texto postrero, la visión del Apocalipsis, bien claro se ve que todo el odio y los ataques que sufre la Mujer de parte del Dragón es por razón del hijo que lleva en sus entrañas y que ha de dar a luz; la victoria es efecto de la sangre del Cordero. La exaltación de la Mujer sigue a la de su Hijo. El Protoevangelio en su texto (ya podemos decir seguro) original, es al Hijo a quien atribuye la victoria, aunque al principio parecería poner en primer plano a la Mujer con sus enemistades directas con la serpiente. La intervención de la Virgen en los misterios de la vida de Jesús, sea en los de su vida oculta, sea en el anuncio de la pasión, sea en la primera manifestación de Jesús, sea por fin en la consumación de la obra redentora en el Calvario, es siempre mirando a Cristo. La doctrina del apóstol sobre el particular disipará la más ligera sombra de duda acerca de la primacía de Cristo en la obra redentora; más bien al parecer la presenta como única y exclusiva de Cristo. Por tanto, la doctrina católica que admite la participación de María en la redención y que se apoya primeramente en la Sagrada Escritura, lejos de atentar contra la dignidad y eficacia de la redención de Cristo, la realza en cuanto que nos presenta a la primera y privilegiadamente redimida, como socia al mismo tiempo y cooperadora en la redención. Este es el hecho. Como se compaginen esas dos cosas, no nos toca resolverlo, ya que no es posible con sólo los textos de la Escritura a la vista.

c) Una tercera observación hagamos acerca de las pruebas escriturísticas de la «mediación mariana» y que no son otras que las que hemos aportado para la «corredención». Tal como se nos presenta a María en el Protoevangelio, y en el Nuevo Testamento, es una verdadera «medianera» junto con su Hijo entre Dios y los hombres o entre éstos y su Cabeza, Cristo. Si teológicamente no se pueden separar estas dos verdades, digamos mejor, estas dos funciones de la maternidad espiritual de la Virgen; si los teólogos, al probar la mediación o intercesión universal de María, han acudido entre otros argumentos al de su cooperación a la misma obra de la redención, nosotros ahora, al repasar y estudiar los textos escriturarios, vemos realmente es así en la disposición de la divina voluntad que nos descubre la Revelación.

Sin embargo, supuesta esa distinción entre lo que se llama «corredención objetiva» y «corredención subjetiva» o entre la «adquisición de las gracias y su distribución», podemos afirmar que los textos que arriba hemos

examinado nos hablan más directamente de la corredención objetiva, puesto que, tanto el puesto y la función que se asignan a María en la lucha y victoria contra el demonio, como su consentimiento en Nazaret y su presencia al pie de la cruz, se refieren directamente a la misma obra redentora llevada a cabo por Cristo. Si la tradición y la Liturgia han destacado más clara, explícita y universalmente la «mediación», no quiere decir que la expresión tradicional más antigua no sea la referente a la «corredención objetiva», como puede verse en los tan conocidos y citados testimonios de San Ireneo. En este caso, como en tantos otros relativos al conocimiento que se va adquiriendo del depósito revelado, se procede de los efectos más inmediatos a las causas de los mismos. Y lo que se dice del conocimiento de las verdades reveladas, a fortiori se ha de decir de su formulación.

IV

SINTESIS Y CONCLUSIONES

En la Asamblea romana de 1950, en víspera de la definición dogmática de la Asunción, terminábamos nuestra labor de revisión de veinticinco años de Mariología bíblica con estas preguntas: «Cómo se ha intentado una síntesis de la Soteriología bíblico-cristológica a base de las ideas», «Cristo, nuevo Adán, rey y sacerdote», no se podría intentar una síntesis de Soteriología bíblico-mariana a base de estas ideas «María, nueva Eva, Reina y Madre con su Hijo y bajo su Hijo» En particular, no se podría descubrir a través de la divina revelación la existencia y funciones de una mujer misteriosa, asociada al Mesías Redentor? Los extremos de esta cadena nos parecen asegurados y son el principio de la divina revelación (*Gen.*, III, 15) y su conclusión (*Apoc.*, XII, 1 ss.). Urge buscar los anillos intermedios. Con ello ha Mariología encontraría su verdadero fundamento y las líneas generales de su estructuración como ciencia teológica. Espéremos esto como fruto de la tan ansiada Bula dogmática de la Asunción» (32). No vamos a asegurar que la citada Bula nos haya dado esa síntesis; pero sí, que en párrafo 39 «maxime autem illud... ha sentado la idea central: María, segunda Eva, asociada íntimamente con su Hijo, tal cual se anunciara en el Protoevangelio». Por éste vamos a comenzar a formular esa síntesis.

Se nos preguntará tal vez porque comenzar por un texto en sí oscuro e impreciso y que ha necesitado tantos siglos para revelarnos su pleno significado. ¿No sería mejor comenzar por otro texto más claro, por ejemplo, la escena de la Anunciación en que los personajes centrales de la redención están bien definidos o por la escena del Calvario? Síntesis teológicas de la Soteriología mariana se han intentado desde esas dos cimas, la de Nazaret y la del Calvario. Recordamos una reciente del P. Rahner, a partir de la primera frente a la del P. Braun que más bien parte de la segunda. Pero tengamos en cuenta que el P. Rahner intenta darnos el

(32) Cf. *Est. Mar.* vol. XI, pág. 58.

primer principio de la Mariología y el P. Braun intenta una síntesis de Soteriología mariana en San Juan; la primera síntesis es *teológica*; la segunda *bíblica* o de un autor inspirado. Nosotros más bien intentamos una síntesis *teológico-bíblica*. El P. Rahner hace unas consideraciones que vienen a nuestro propósito. Reconoce «que es bueno (útil), tener un texto escriturario que sea como la expresión condensada en forma sencilla y con la claridad propia de la imagen». Alude después al Protoevangelio, el cual, aunque haya necesitado de elementos exteriores y a él ajenos para la percepción de su pleno sentido, ahora, ya, cumplida la profecía, «ese texto con sus imágenes de una plasticidad vigorosa y profunda resume el fruto de una penosa elaboración mejor que una fórmula en palabras humanas». Evidentemente, bajo el aspecto de fórmula, el Protoevangelio aventaja enormemente al relato histórico de Lucas (I, 28 ss.). Tenemos, además, la inestimable ventaja de que la fórmula es de la misma Escritura. Nuestra reflexión o síntesis parte de la Escritura, vuelve a la Escritura y se mantiene dentro de ella. Con todos los elementos de un trabajo teológico nos movemos dentro de la exégesis. En nuestro estudio de la Asamblea zaragozana de 1954, al estudiar comparativamente el valor probatorio del Protoevangelio y de la escena lucana respecto a la Concepción Inmaculada, decíamos «que el en Protoevangelio se halla más o menos explícita la asociación de María con Cristo a la obra de quebrantar la cabeza de la serpiente, es decir, su corredención; consiguientemente se insinúa su maternidad espiritual respecto a nosotros; cosas que necesitan más explicación para verse en el *fiat* de la escena lucana» (33). Como aquí tratamos de realizar la síntesis bíblica respecto a esa asociación, es lógico partamos del texto más claro, aunque esta claridad la hayamos obtenido por textos o revelaciones históricamente posteriores.

Según el Protoevangelio Dios anuncia a una Mujer (María), la cual en unión con su descendencia (Cristo) es puesta por El mismo en enemistades irreconciliables con la serpiente tentadora (el demonio) y sus secuaces, y esto en represalia de lo que ha hecho el demonio, introducir en el mundo el pecado y la muerte. La función de María, como segunda Eva al lado de Cristo, como segundo Adán, está implícita en la escena toda y en el modo como Dios enuncia su sentencia contra la serpiente.

El «*semen mulieris*» aquí anunciado, como futuro quebrantador del poder del demonio, vendrá luego concretado en el «*semen Abrahæ*», a quien se prometen las bendiciones universales opuestas a la maldición que al mundo entero ha traído el pecado de Adán y Eva. Según la interpretación auténtica de San Pablo esta descendencia es Cristo, quien, para obrar la redención y para que libres de la maldición de la ley pudiéramos percibir esas bendiciones, la adopción de hijos de Dios, viene a este mundo enviado por su Padre, hecho de mujer (34).

La figura del «*semen mulieris*» se irá perfilando con la figura del Libertador futuro que de mil formas describirán los profetas, sobre todo en la

(33) Cf. en *Est. Mar.*, vol. XV, pág. 75.

(34) Cf. *Gal.*, IV, 4. Ha de leerse toda la argumentación anterior y posterior del apóstol en este lugar, para ver la fuerza que tiene y la relación con la redención el hecho de que Dios envíe a su Hijo, hecho de Mujer.

forma del «siervo de Jahwe», que con sus sufrimientos vendrá a expiar los pecados de su pueblo, obteniendo fruto abundante de esos padecimientos (35). La expresión «semen mulieris», en sí vaga e indeterminada, vendrá luego ya en el Antiguo Testamento concretada en su sentido más obvio: en el de descendencia carnal de la mujer y de esta sola. El anuncio de Isaías es claro y terminante en este punto, sobre todo después de la declaración auténtica del apóstol y evangelista San Mateo (36). Contemporánea de esta profecía tenemos la de Miqueas sobre el futuro Libertador de Judá, que saldrá de Belén. En ambas profecías tenemos la mención únicamente de la madre (37). ¿Qué parte se le conceda a ésta en la obra del Libertador que se anuncia, pues tanto el Emmanuel de Isaías como el Libertador de Miqueas vienen a salvar a su pueblo? No se nos dice. La tradición, al exponer ampliamente la escena del Génesis, ha querido ver en María la nueva Eva, el «adiutorium simile Christo», la «mater cunctorum viventium». ¿Ese «adjutorium» será insinuado por las misteriosas palabras de Jeremías, cuando dentro de un contexto evidentemente mesiánico, anuncia para el futuro *algo nuevo e inaudito* que Dios mismo hará aparecer? Otras profecías bajo la figura femenina de la nueva Jerusalén, de la hija de Sión, nos describirán la salvación futura que Dios obra dentro de su pueblo y por éste en favor de todas las naciones. Pretender concretar qué pudieron haber entendido los judíos anteriores a la venida de Cristo en todas estas profecías, es punto menos que imposible. Bastaba, al menos en la generalidad de los creyentes, mantener una esperanza de futura salvación de orden espiritual, depurando poco a poco con la experiencia del tiempo las ideas políticas y terrenas que las mismas imágenes usadas por los profetas pudieran despertar en espíritus menos preparados. Faltos de documentos fuera de la misma Escritura, no es posible determinar lo que percibieron en las palabras de los enviados divinos. Los libros apócrifos que aparecen en los dos siglos anteriores a Cristo más bien nos muestran ciertas desviaciones, cuando no se limitan a copiar o reproducir los anuncios anteriores y con iguales o parecidas imágenes. Sólo la interpretación auténtica de Cristo y de los apóstoles, sólo el cumplimiento de las profecías podía darnos su verdadero y plano sentido. En las páginas precedentes hemos sacado al medio algunos textos del apóstol San Pablo que ilustraban magníficamente el Protoevangelio; y más que éstos, la escena de Nacimiento y la del Calvario; la primera, antítesis clara de la paradisíaca y la segunda, el punto culminante y decisivo del cumplimiento de la profecía. Primeramente notamos que los personajes de todas esas escenas y textos para nosotros ya perfectamente identificados, son siempre los mismos: Cristo y su Madre; que la obra que viene a realizar es la redención, la reparación de la ruina acaecida en el Paraíso. El apóstol (*ad Gal.*, III=IV)

(35) La doctrina del Antiguo Testamento sobre el Mesías, paciente por los pecados de su pueblo, la encontramos primeramente insinuada en el Ps. 109 (110), en su sacerdocio, según Melquisedec; luego ampliamente descrita en el Ps. XXI (XXII). Más clara en el célebre cap. LIII de Is.

(36) Cf. Mt., I, 22 ss. Narrada la revelación que hace el ángel a San José sobre la concepción de María «ex Spiritu Sancto», añade el evangelista que todo eso sucedió en cumplimiento de las palabras del Profeta, Is., VII, 14.

(37) En Isaías, VII, 14, viene designada con el nombre de «Almah» (la Virgen: *parthenos*, como ya tradujeron los LXX); en Mich., V, 3, con el de «sparturiens». En ambos casos es claro se trata de la madre natural del Emmanuel o Libertador.

explica como a su tiempo Dios envía a su mismo Hijo, hecho de mujer, para que nosotros recibiéramos la adopción de hijos, que es la promesa hecha a Abraham y la redención subjetiva de cada uno. Que Pablo en ese texto quiera demostrar cómo Cristo, al incorporarse la humana naturaleza, al mismo tiempo la incorpora a sí para redimirla, es seguro; pero no dejaba de pensar que esa humana naturaleza era algo concreto e individual recibido de una mujer concreta e individual, la cual no es otra que María. Al poner en estrecha relación el apóstol la redención nuestra con su nacimiento de una mujer, da a esta alguna parte en esa redención, al menos la que le corresponde como madre. Si toda la descendencia espiritual se concentra y recapitula en Cristo, la madre de Cristo tiene su parte en toda esa descendencia y en las bendiciones que se otorgan. El paralelo ADÁN=CRISTO de Rom., V, 12 ss. vimos como nos sugiere el otro paralelo de EVA=MARIA, poniéndonos ante la vista no tanto *persona a persona*, cuanto *obra a obra* con sus respectivas consecuencia.

El cumplimiento de las profecías nos irá poco a poco descubriendo el misterio de la participación de la Virgen en la obra redentora de su Hijo. El ángel enviado por Dios recoge en su mensaje, tal cual se nos conserva en el texto lucano, algunas de las antiguas profecías relativas al Redentor y en nombre de Dios espera el consentimiento de la Virgen. Para Esta no podía ocultarse la verdadera misión del Hijo que se le anunciaba; aparte de su conocimiento de las antiguas profecías, estaba la ilustración actual del divino Espíritu, requerida además, por la libertad y mérito de su consentimiento. En este radica todo el valor soteriológico del acto de la Virgen; en El se resume toda su obediencia, que como la de Cristo en expresión del apóstol, es la antítesis con la desobediencia de Adán y causa nuestra salvación; su «fiat» coincide con el «ecce venio» con que Cristo se ofrece al Padre en sacrificio y ya desde ese momento se da por consumada radicalmente nuestra redención. La oblación de Cristo por la Virgen en el templo es la renovación por parte de ambos de esta obediencia y ocasión para escuchar de labios de un anciano inspirado del Espíritu Santo, la lucha, los sufrimientos futuros. Para María desaparece ya toda sombra de duda acerca de la parte dolorosa que se le ha asignado en ese consorcio redentor con su Hijo. El IV Evangelio con sencillez dramática nos constata la presencia de María junto a la cruz del Hijo moribundo; la realización en esta escena de las palabras de Simeón la ha visto la tradición, la Liturgia y el sentir cristiano. Que en el Calvario se verifique la primera profecía, es seguro; el ataque de la serpiente y el quebrantamiento de su poder. Allí recibe María de labios de su Hijo la encomienda de su maternidad sobre los redimidos representados en el discípulo amado. La relación íntima entre corredención y maternidad espiritual nos indica que las palabras de Cristo dan a entender la parte activa que su madre tiene en la obra que se va a consumar. ¿Esta escena del Calvario con la intervención de la Virgen tiene su preparación en otra narrada por el mismo evangelista al principio de su evangelio, la de las bodas de Caná, en que María interviene para la realización del milagro, del cambio del agua en vino, símbolo del cambio de la antigua economía por la nueva verificada con la muerte de Cristo? Sería una cosa muy propia del fin del IV Evangelio y muy en

consonancia con la actuación de Dios en la realización del plan redentor. Jesús acepta la intervención de su Madre en las bodas para remediar la necesidad presente y obrar el milagro primero, iniciación de su divina misión. De igual modo Jesús acepta la presencia de su Madre junto a la cruz, con lo que ésta llevaba consigo y quiera darle parte en la obra redentora.

El último libro del Nuevo Testamento, obra del mismo autor del IV Evangelio, en su visión del cap. XII vendrá a confirmar ciertos rasgos y a dramatizar otros tanto de las profecías antiguas, como de la vida de Cristo y de su Madre con relación a la vida de la Iglesia, continuadora de la de Cristo. De nuevo los personajes principales de la escena del Paraíso: el Dragón y la Mujer con su descendencia; el ataque del Dragón, la exaltación y victoria del Hijo y de la Madre; el canto de victoria de los redimidos por la sangre de Cristo. La Madre exaltada como el Hijo.

Así, pues, del principio al fin de la revelación escrita corre un hilo misterioso, a veces oculto, otras veces más manifiesto; es la figura de una Mujer asociada al Mesías Redentor, quien de Ella nacerá virginalmente, destinada por Dios a estar en enemistad con el demonio y a quebrantar con su Hijo el poder de aquél. Es la Virgen María; anunciada por Dios en el Paraíso, por Isaías y Miqueas, presentida en los vaticinios de la hija de Sión, madre de los pueblos todos congregados en el pueblo elegido, saludada por el ángel como la llena de gracia, objeto de las bendiciones divinas, elegida para madre y socia del divino Redentor en su obra de reparación universal a la que Ella da su pleno consentimiento; asociada íntimamente durante la vida toda del Redentor hasta el Calvario, sufriendo como El. Ahora exaltada junto a su Hijo, continúa la obra de mediación, aplicando los méritos de la redención en favor de sus hijos, siempre bajo la dependencia del único Redentor y Medianero «apud Patrem», su Hijo divino.

La tradición por obra de sus Doctores y de su Liturgia recogerá, explicará y profundizará estos rasgos escriturarios, sobre todo los de segunda Eva, ayudadora del nuevo Adán y Madre de todos los vivientes. Los personajes femeninos del Antiguo Testamento, en especial Rebeca, Jael, Ester y Judit le servirán para ilustrar los diversos matices que tiene la intervención de María en la obra redentora. Sus comentarios a la escena lucana les servirá no sólo para destacar sus excelsos y singulares privilegios, sino también para darnos a entender sus funciones sociales. El meollo de toda esta especulación tradicional admirablemente amalgamado con la doctrina escriturística nos lo ofrecerán los documentos más solemnes de la Iglesia, como son las Bulas de la Concepción y de la Asunción, la Encíclica sobre la realeza de la Virgen. Además de otros argumentos en favor de esas verdades, los documentos citados harán hincapié precisamente en la asociación de la Virgen a la obra redentora de su Hijo para dilucidar esos privilegios personales al menos para patentizar su estrecha relación. Y esa asociación no es la simple maternidad de María, no es que solamente haya dado a luz al Redentor, es algo más; algo suyo y personal.

CONCLUSIONES

De las precedentes consideraciones podemos deducir como conclusiones de nuestro estudio las siguientes:

1.^a La Sagrada Escritura en el conjunto de los textos que se han examinado ofrece un sólido fundamento para establecer la verdad de la asociación de María a la obra redentora de Cristo. Esta asociación no se limita a la simple cualidad de ser su Madre, es decir, de haber dado al mundo al Redentor, sino que supone algo más que Dios le exige y que ella pone libre y voluntariamente.

2.^a En concreto, los textos escriturísticos y su referencia a esta verdad son, en primer lugar, el Protoevangelio (*Gen.*, III, 15), el cual, estudiado en el contexto de la caída del hombre y a la luz de la doctrina paulina sobre Cristo, segundo Adán y en el conjunto de toda la revelación, nos presenta a la Mujer (María) íntimamente unida a su descendencia (Cristo) en la obra de quebrantar la cabeza de la serpiente (la redención), haciendo algo de su parte y padeciendo el ataque del enemigo. La lección «ipsa» de la Vulgata no ha sido la causa ni ocasión de hallar tal doctrina en el vaticinio; el argumento verdadero invocado por los católicos en el consorcio que se establece explícitamente en el texto entre la Mujer y su descendencia.

3.^a La escena de *Luc.*, I, 18 ss., sobre todo el final de la misma en que María da su pleno y libre consentimiento a la proposición del ángel, según lo ha entendido la tradición, nos revela qué es lo que se le exige a María: la obediencia como contrapartida a la desobediencia de la primera Mujer Eva y lo que ésta llevaría consigo. La escena de la presentación al templo y las palabras de Simeón (*Luc.*, II, 34-35) declaran ya la parte dolorosa que a María le corresponde junto con su Hijo. La escena del Calvario (*Jo.*, XIX, 25 ss.), al mismo tiempo que refiere el cumplimiento de esta profecía con la presencia de María junto a la cruz de su Hijo, es el punto culminante del vaticinio genesiaco tanto en el ataque de la serpiente al calcañal, como en la derrota que sufre. Al presentarla el evangelista en aquella solemne y decisiva ocasión de la redención, insinúa que ella tiene su parte y como consecuencia de esa participación Cristo desde la cruz proclama la maternidad espiritual de María para con los redimidos, cuyo representante es el discípulo amado, allí también presente. Como prefiguración y anticipo de esta escena no pocos exponen la intervención de María en su realización del milagro de Caná. Aquí, como la visitación de la familia de Zacarías se ha visto un ejemplo o prueba de que Dios otorgaba la misión de ser medianera o instrumento en la distribución de sus gracias.

4.^a La visión del *Apoc.*, XII, 1 ss., en conexión con el Protoevangelio y con alusiones a hechos históricos de la vida de Cristo y de su Madre, nos ofrece la unión indisoluble de la Madre y del Hijo en el odio y ataques

del Dragón infernal; la exaltación de uno y de otra, como consecuencia de sus humillaciones. La Mujer aparece como madre de Cristo y de los rescatados de su descendencia, que cumplen sus mandamientos; los dolores de parto en que se nos presenta son las angustias y dolores que sufriera como Madre de Cristo y de los suyos.

5.^a En concreto y según los textos precedentes, lo que se le exige a María y lo que Ella presta libre y voluntariamente es sufrir el ataque de la serpiente, como enemiga irreconciliable de Ella; dar su consentimiento a la obra redentora de su Hijo y aceptarla, como Dios quiere sea realizada, o sea, por el dolor. El «fiat» que comenzó en Nazaret se perpetuaría en los diversos misterios de la vida de su Hijo y se confirmaría, definitivamente, en el Calvario con la oblación de su Hijo y la renuncia de sus derechos maternos sobre El mismo. Si la Escritura en su sentido literal y pleno no nos permite determinar más en concreto la naturaleza de esta asociación, sí que nos obliga a concluir que es algo más, bastante más, que su condición de Madre del Redentor.

6.^a Comparados entre sí los dos textos principales, a saber: el Pro-evangelio y la escena de la Anunciación, como la promesa y su realización, la antítesis de las dos Evas, nos permiten realizar la síntesis de la Soteriología mariana, suministrándonos el hilo conductor a través de la divina revelación que nos presenta a una Mujer íntimamente unida al Reparador en la obra de reparar el mal causado por el demonio en el Paraíso. Es María, la «generosa divini Redemptoris socia».

NOTA FINAL

La lección «ipsa» de nuestra Vulgata. — Desde la aparición del Protestantismo hasta nuestros días se ha venido achacando a los teólogos católicos que su argumentación en pro del sentido mariológico del texto primeramente y luego en pro de la «corredención mariana» se apoyaba en una lección falsa. Algunos católicos se han hecho eco de esta acusación de los Protestantes, aunque a la citada lección le concedieran cierto valor tradicional, demostrativo de la presencia de la Virgen en el vaticinio. En un breve artículo nuestro (38) y siguiendo la documentación casi exhaustiva aportada por el P. Gallus (39), hicimos ver que el sentido mariológico del vaticinio, no dependía de la lección «ipsa»; lo que se demostraba palmaria-mente: a) por la exégesis de los Padres griegos que ignoran tal lección e implícitamente incluyen a María, al entender el «semen mulieris» individualmente de Cristo. b) por la exégesis del célebre anónimo del siglo IV, quien ve, exclusivamente, a María en la mujer anunciada en la primera parte y sin relación alguna a la segunda en que lee «ipsa» y lo refiere a la Mujer. c) por la exégesis actual unánime de los católicos que sos-

(38) Cf., en *Analecta Boetica*, vol. I, pág. 5 ss.

(39) En su obra *Interpretatio mariologica Protoevangelii*, tom. I-III. La completa con algunos otros testimonios, LAURENTIN, *L'interprétation de Genèse, III, 15 dans la tradition jusqu'au début du XIII^e si-ecle*. ETUD. MAR., vol. XII, pág. 80 ss.

tienen el sentido mariológico del vaticinio y rechazan como lección original la de la Vulgata.

Pues bien, tampoco la asociación de la Virgen a la obra redentora de su Hijo se fundamenta en la mencionada lección. Y los argumentos son los mismos. Los más antiguos Padres, especialmente San Ireneo (40), ignorantes de tal lección, deducen la cooperación de María a la redención de su carácter, de nueva Eva y del principio de «represalia o recirculación», que ven en la escena de Nazaret con referencias a la del Paraíso. Para ellos, es Cristo, descendencia de María, el que quebranta la cabeza de la serpiente; según ellos, al menos, queda asociada María como Madre del Reparador; pero, además, insisten en la actuación de María, en su obediencia y fe como contrapartida a la desobediencia de la primera mujer. Más interesante a nuestro propósito es la exégesis del citado anónimo (41). Establecido por éste, categoricamente, que la Mujer anunciada como enemiga de la serpiente no puede ser otra que María, la Madre de Cristo, pasa a la segunda parte del vaticinio; lee «ipsa», que según El no puede referirse más que a la mujer, como exige la simple construcción gramatical. Pero se da cuenta que la expresión metafórica «conteret caput» significa nada menos que la obra de la redención, y esto, dice el autor anónimo, excede las facultades de la mujer, pues es obra de sólo Cristo. Se ha encontrado en un callejón sin salida y no la busca o leyendo «ipse» o dándole alguna parte, aunque secundaria, a la Mujer en el quebrantamiento de poder infernal. La exégesis, pues, del anónimo puede servir de base en la segunda parte del vaticinio a los protestantes, no a los católicos. La exégesis de los Padres griegos y del anónimo, ha considerado la redención del lado *objetivo* en que las primeras partes, sin duda, corresponden a Cristo. Pero hay otro lado *subjetivo* o el de la aplicación a cada uno de nosotros, y que se verifica mediante nuestra lucha contra el enemigo y la victoria sobre él. En cada uno de nosotros, para lograr la redención, se ha de establecer una enemistad, una lucha y una victoria. Y aquí viene la exposición alegórico-moral agustiniana que arranca de la filoniana, y que por la autoridad del Santo Doctor tanto se impuso en la Edad media. Se alegorizaron los personajes del vaticinio en la parte superior del hombre, en la sugestión diabólica o concupiscencia pecaminosa que lucha entre sí; el vaticinio adquiriría con esto un carácter universal y moral dentro de su matiz subjetivo. Todo esto era muy cierto y en el orden de la redención individual vendría a exponer dramáticamente lo que expone el apóstol (*Rom.*, VII, 15 ss.).

No se hizo, que sepamos esta referencia, que de haberse hecho, tal vez, hubiera conducido antes a la síntesis de las diversas exposiciones y a la plena inteligencia del vaticinio.

(40) Cf., su testimonio en GALLUS I, pág. 77 ss. Sobre su valor en orden a la mediación de María, véase el art. del P. BOVER en *Analecta Tarr.*, 1925, pág. 225 ss. San Bernardo, en esta exposición de nuestro texto, depende y casi copia a San Fulberto (GALLUS, I, pág. 48).

(41) Cf., en GALLUS, I, pág. 61-97... Es cierto que los autores de esta época no conocen más que la lección «ipsa», y si en ella se apoyan para establecer el sentido mariológico del texto es en conexión con la primera parte «inimicitias ponam...», que también entienden en sentido mariológico. Cf. *Ruperto Tuit.*, en GALLUS, I, pág. 61 ss. El autor anónimo del *Tract. adversus Judaeum* como ve y acepta la lección hebraica «ipsa», y sostiene el sentido mariológico del texto apoyado en su primera parte; si en la segunda concede a la Virgen alguna parte, es por su maternidad respecto al «semen» vencedor del demonio.

Cuando en la Edad media se va imponiendo la interpretación mario=lógica del vaticinio se parte, no de la exégesis del anónimo que había recogido San Isidoro y algún otro en pos de él, sino de la exégesis alegóricomoral, destacando a un individuo sobre todos los demás, es decir, a la Virgen, quien por sus virtudes, por su humildad, por su condición de Madre de Dios, había quebrantado como ninguno la sugestión diabólica. Léase la exposición de San Bernardo (42). Los mismos defensores de la Concepción Inmaculada contemporáneos y aún anteriores a San Bernardo y que aducían el Protoevangelio, se apoyaban en la primera parte del vaticinio (43), y si lo hacían en la segunda era en la misma línea de sus adversarios, llevados de la lógica; pues si María por su eximia santidad, quebrantaba la cabeza de la serpiente en sus sugerencias o en la concupiscencia, igualmente y con mayor razón debía hacerlo en su raíz que era el pecado original; este era el verdadero «caput» o poder del demonio. Pero ni unos ni otros, al aplicar a María la segunda parte del vaticinio «ipsa conteret caput tuum», hicieron referencia a la redención objetiva; se mantuvieron en la redención subjetiva individual de la Virgen. Todo eso era muy verdadero, pero incompleto; se había preterido el aspecto objetivo en que habían insistido los primeros Padres. Hasta el presente no encontramos ni rastro de influencia de la lección «ipsa» en la doctrina mariológica del Protoevangelio. A los comienzos de la reforma protestante y de las controversias entre los católicos y reformadores, hallamos teólogos, como Catarino, los cuales exponen claramente el consorcio de María con Cristo en la obra redentora, como fundamentado en las palabras de la sentencia divina y no ignoran y hasta adoptan la lección del hebreo; sus principios son los de los antiguos Padres griegos, a saber: el de recirculación, el de María, nueva Eva y el consorcio que establece el texto entre la Madre y su descendencia. Si después, algunos teólogos católicos apoyaron su argumentación en pro de la «corredención mariana» en la lección de la Vulgata, fué por ignorancia del texto original, por falsa interpretación de la autenticidad de esa versión o por confundir el aspecto objetivo y subjetivo de la redención. Pero siempre advirtieron que esa victoria de la Virgen era dependiente y subordinada a Cristo; este era el principal y verdadero debelador de la serpiente. Según ellos, el texto daba eso, por supuesto, y declaraba lo que parecía más oscuro: la victoria de la Mujer. Cuando ya por los católicos se adoptó como lección genuina la del hebreo, lejos de decrecer los defensores de la «corredención mariana», como fundamentada en el Protoevangelio, han aumentado considerablemente. Su argumento capital, decisivo ha sido el del consorcio íntimo de la Mujer con su descendencia en la lucha y en la victoria, tal como lo enunciaba la Bula «Ineffabilis Deus», el voto de los 113 Padres del Vaticano y últimamente los documentos pontificios arriba mencionados. Los valederos y auténticos criterios que se han empleado para descubrir la existencia y naturaleza de ese consorcio, son los que hemos expuesto en otros artículos y que se resumen en estos: el contexto íntegro del vaticinio y el tenor de la sentencia

divina, a modo de represalia, y teniendo a la vista la pareja delincuente; la doctrina del apóstol sobre Cristo, segundo Adán, en antítesis con el primero y sobre la conexión de las consecuencias de la ruina, el pecado y la muerte; el cumplimiento de la profecía y lo que nos dice el Nuevo Testamento sobre la estrecha unión de María con Cristo en los misterios de la redención.

En conclusión: que la lección «ipsa» de la Vulgata ni poco ni mucho ha influido en la exposición mariológica del Protoevangelio, si bien haya servido para expresar y declarar mejor las diversas verdades marianas que en el texto se han fundamentado (Concepción, Asunción, Corredención o Mediación); y por otra parte, queda como un argumento tradicional en la Iglesia occidental en favor de la exposición mariológica del vaticinio genesiaco.

El hecho de la lección «ipsa» no deja de ser extraordinario y podríamos decir *providencial* para asegurar más una doctrina en sí cierta y hasta incluida en el texto. El origen de la citada versión, queda aún en la oscuridad. A lo mejor originariamente se debe a una corrección *sintáctica* de un traductor latino. La gramática le pedía «ipse»; la sintaxis le reclamaba «ipsa», y optó por esto último. No hay duda que la sucesión sintáctica de la sentencia reclama «Ipsa» (mulier) conteret caput tuum, pues es la Mujer mencionada en enemistad personal con la serpiente. La variación de sujeto podía ser intencionada por parte del autor para llamar la atención sobre el verdadero vencedor; pero también el sujeto pronominal empleado podía resumir en uno los protagonistas enemigos de la serpiente: la Mujer con su descendencia. En este caso, la versión exacta «ad sensum» sería: «ipsi conterent».

(42) Cf. Apud Gallus, I pág. 77

(43) Cf. v. gr. Adam, Senior - Apud Gallus, pág. 97