

MARÍA, LA MADRE DEL VERBO ENCARNADO*
P. Dr. IGNACE DE LA POTTERIE, S.J.

INTRODUCCIÓN

Vuestra familia religiosa se llama «Instituto del Verbo Encarnado»; y ha elegido como sigla cuatro letras (V, C, F, E) que son directamente una referencia al versículo 14 del prólogo joánico: «*Verbum caro factum est*». Sin embargo el Instituto se compone de religiosos y de religiosas, de hombres y de mujeres. Por tanto, me ha parecido muy oportuno para esta conferencia inaugural, reflexionar con vosotros no sólo acerca del misterio del Verbo Encarnado sino también sobre aquel de María, su Madre; porque ambos están intrínsecamente ligados. El Verbo Encarnado, Jesús, era un hombre; pero no podía hacerse hombre sino mediante la participación activa de una mujer, la cual se transformaba así en su Madre.

Nos asombra el hecho de que Juan, el teólogo de la Encarnación, llama siempre a aquella mujer «la madre de Jesús», pero jamás con su nombre propio: María. Jesús mismo en Caná y en la cruz llama misteriosamente a su madre «mujer». Y, por consiguiente, el hecho es innegable: María propiamente como mujer y como madre de Jesús, forma parte intrínsecamente del misterio de la Encarnación, es decir, del misterio de la alianza entre Dios y los hombres.

Quisiera todavía hacer otra reflexión preliminar, acerca del nombre de vuestro Instituto. Muchas familias religiosas llevan el nombre de su fundador (benedictinos, dominicos, franciscanos); otros buscan hacer comprender cuál es su apostolado principal (Misioneras de la Caridad, Hermanos de las Escuelas Cristianas); otros, en vez, intentan una referencia a un evento de la historia de la salvación (carmelitas); o bien se refieren directamente a Cristo o a María; para una referencia a Cristo pensemos en la Compañía de Jesús o en vuestro Instituto del Verbo Encarnado; en relación a María podríamos citar las Hijas de María y las Hermanas de nuestra Señora.

En ésta mi primera exposición, quisiera poner a la luz estos dos aspectos del misterio de la encarnación y su relación intrínseca con el misterio más amplio de la alianza. En la primera parte analizaremos los aspectos esenciales del misterio del Verbo Encarnado; en la segunda mostraremos la íntima relación del misterio de María, Virgen y Madre, con el misterio central del cristianismo: la Encarnación del Verbo. En ambas partes comenzaremos con la tradición dogmática de la Iglesia. Veremos luego que sólo de esta manera se manifiesta la profundidad de los textos bíblicos sobre los cuales se apoya el dogma. Mostraremos también el significado teológico y espiritual de estas dos dimensiones del dogma de la encarnación del Verbo.

PRIMERAPARTE: EL MISTERIO DEL VERBO ENCARNADO

I. El hecho dogmático cada vez más articulado en la tradición

Desde el inicio del cristianismo, el misterio del Verbo Encarnado es central en las confesiones de fe de la Iglesia. Es cierto, conoció también muchas desviaciones provocando herejías; sin embargo, los diversos aspectos del misterio y sus implicancias se han manifestado cada vez más claramente.

a. El Símbolo Apostólico

Todavía hoy se recita en la Santa Misa (confrontar Denzinger número 13, en la fórmula de San Ambrosio): «Credo in Deum Patrem omnipotentem, et in Jesum Christum, Filium eius unicum, Dominum nostrum, qui natus [est] de Spiritu Sancto ex Maria Virgine».

Jesucristo es llamado Hijo único de Dios; sin embargo, aquí solamente se habla de su nacimiento histórico de María Virgen. Pero se habla con dos preposiciones diversas: «de Spiritu Sancto»: se refiere al principio activo que fecundó a María para la encarnación; «ex Maria Virgine»: indica que Jesús en verdad ha nacido del seno de María, e inmediatamente se agrega que en este parto María permaneció Virgen.

b. El Credo Niceno-constantinopolitano

El Concilio de Nicea (del año 325) fue el primer concilio ecuménico de la Iglesia. Había sido convocado para responder al desafío del arrianismo. Según Arrio, el Hijo era una creatura de Dios pero no Dios. He aquí la fórmula de fe de Nicea (Denzinger 125):

«Creo... en un solo Señor Jesucristo, Hijo de Dios, engendrado de Dios como Hijo único (genumqeänta ... monogenh;) de la sustancia del Padre, Dios de Dios, verdadero Dios de verdadero Dios, engendrado no creado, de la misma sustancia que el Padre».

Se utiliza aquí el famoso término «*consubstantialis*» (oJmouÄsion) y se afirma la divinidad del Hijo excluyendo que fuese una creatura. En el año 381, en el primer Concilio de Constantinopla (Denzinger 150) se retomó la fórmula del Símbolo Apostólico pero con un ligero cambio:

«*et incarnatus* (sarkoqe,nta) *est de Spiritu Sancto et ex Maria Virgine, et homo factus est* (ejnanqrwpou,santa)».

Se repite el verbo pero para indicar la encarnación: «*incarnatus est*», se agrega «*homo factus est*», y se mantiene el «*ex Maria Virgine*» para el nacimiento.

c. Éfeso (431)

Éfeso fue el tercer concilio ecuménico. Condenó a Nestorio, patriarca de Constantinopla. Nestorio sostenía la completa separación de las dos naturalezas en Cristo, la divina y la humana. Por lo tanto, se negaba llamar a María «Madre de Dios» (griego, *theotókos*). La llamaba «Madre de Cristo» (griego, *christotókos*). Decía a los obispos: «Si vosotros llamáis a María Madre de Dios, hacéis de ella una diosa». Aparentemente tenía razones para decirlo; de hecho en el paganismo, en algunos textos muy raros, se utilizaba el término griego para las divinidades femeninas paganas. Así Cibele, la «*Magna Mater*», diosa de la fecundidad y la fertilidad, representada con un gran número de senos en su pecho (estatuas de ella se conservan todavía en Éfeso). También en Egipto se le daba a Isis -diosa pagana madre del dios Orus- el nombre de «madre de dios».

En el mundo cristiano, fue en Egipto, a partir de Orígenes, que el término griego fue aplicado a María por primera vez. Al comienzo, esta audacia provocó escándalo entre los cristianos. Pero progresivamente fue aceptado por los Padres, que con rapidez lo purificaron de sus resonancias paganas. De esta manera, en el Concilio de Éfeso, el uso mariano del término fue proclamado dogma de fe: María, la madre de Cristo, era en verdad la Madre de Dios (griego, *Dei genitrix*) y no «la madre de los dioses» como Cibele.

Cirilo de Alejandría, que presidía el concilio de Éfeso, explicó que el término griego dado a María, implicaba de modo indisoluble para ella la idea de la virginidad. He aquí su texto:

«(El hombre) Jesús, antes de la unión de Dios con él [con el hombre Jesús en la encarnación] no era un simple hombre sino el mismo Verbo. Viniendo a la Virgen santa con la encarnación, tomó su templo de la sustancia de la Virgen. Con el parto de ella, Él se manifestó en cuanto hombre según se lo creía exteriormente; pero interiormente existía como verdadero Dios. Por lo tanto, también después del parto, Él conservó la virginidad de aquella mujer que lo había dado a luz; esto no sucedió para ningún otro santo».

d. Calcedonia (451).

Calcedonia fue el último de los grandes concilios cristológicos del tiempo patrístico (el segundo Concilio de Nicea, en el año 787, proclamará la legitimidad de las imágenes sagradas, contra la herejía iconoclasta). Pero Calcedonia explicita completamente lo que estaba implícito en los Concilios anteriores. En Nicea había sido definida la divinidad de Cristo, Hijo Unigénito de Dios. En Éfeso se había añadido que María, la Madre de Cristo, era al mismo tiempo Madre de Dios, ya que su Hijo era Dios. Calcedonia formulará de modo más articulado y definitivo lo que estaba contenido en la revelación sobre Jesucristo, verdadero hombre y verdadero Dios. He aquí la definición de Calcedonia (Denzinger 301-302):

«Uno y el mismo Cristo, Hijo, Señor, el único engendrado, reconocido en dos naturalezas, sin confusión, sin cambio, sin división, sin separación, la diferencia de las naturalezas sin ser suprimida como consecuencia de la unión, pero la propiedad de cada naturaleza siendo más bien salvaguardada, concurrendo una y otra en la unidad de una sola persona y de una subsistencia, un Cristo que no (...) se divide en dos personas, sino uno solo y el mismo Hijo unigénito, Dios Verbo, el Señor Jesucristo»;

.. un poco más arriba se había añadido para María:

«Antes de los siglos había sido engendrado por el Padre según la divinidad, el mismo que en los últimos días fue engendrado por la Virgen María, Madre de Dios según la humanidad».

II. FUNDAMENTO BÍBLICO DEL DOGMA DE LA ENCARNACIÓN

Notemos bien que para lo que sigue hacemos nuestra una observación que a su tiempo hacía el profesor protestante Oscar Cullmann a sus alumnos en Berna y Estrasburgo. Él había estudiado mucho la cristología. Cuando en sus estudios históricos acerca de la tradición, arribaba a Calcedonia decía que aquella doctrina del Concilio del 451 era un desarrollo orgánico y continuo de todo lo que ya se encontraba en el Nuevo Testamento. Es esto mismo lo que queremos hacer ver también nosotros. El dogma no hace sino dar el verdadero sentido de los textos bíblicos. Nos limitaremos a los textos de Juan, ya que se podría hacer un análisis similar en San Pablo.

a. El prólogo de Juan

En la doctrina del Verbo Encarnado el prólogo de San Juan es naturalmente el pasaje fundamental, especialmente en 1,14: «*Et Verbum caro factum est* (...), y el Verbo se hizo carne».

Notemos algunos detalles:

– v.1: «el Verbo era Dios»: la divinidad del Logos es propiamente lo que fue proclamado como dogma en el Concilio de Nicea.

– v. 14: «el Unigénito» (griego *monogenou*,) se encuentra de nuevo en 3,18: este adjetivo no es solamente sinónimo de «único» -como dicen algunos hoy-; significa, además, también desde el punto de vista filológico, el «único» en el sentido de que él es Dios, por el Padre. Así lo interpretaban los Padres y el Concilio de Nicea.

– v. 14bis: (para. Patro,) «venido de junto el Padre». Es propiamente la Encarnación, según quedó indicado en el v.11: «*in propria venit*».

b. Otros textos de Juan

En muchos textos de Juan se dice que el Padre *ha enviado a su Hijo al mundo*; veamos por ejemplo, el texto de gran densidad de *Jn 5,36-38*. Durante las discusiones de Jesús con los judíos después de la curación del paralítico en sábado se lee:

«Las obras que yo hago dan testimonio de Mí de que el Padre me ha enviado (avvpevstalten). Y el Padre que me ha enviado (oJ pe,myaj me; path.r), Él ha dado testimonio de Mí (...); su palabra no habita en vosotros porque no creéis en Aquel que Él ha enviado (ajjevsteilen)»

c. Discurso Eucarístico

También en el discurso eucarístico del capítulo 6 de San Juan, después de la multiplicación de los panes y del recuerdo hecho por Jesús del don celestial del maná en el desierto, el texto directamente se coloca en relación con la Encarnación: «el pan de Dios es aquel que desciende del cielo y que da la vida al mundo» (6,33); y los judíos le recriminaban por haber dicho: «Yo soy el pan vivo bajado del cielo» (6,41).

Los dos hechos reales del maná dado al pueblo en el desierto y de los panes distribuidos un poco antes se transforman en símbolos de Jesús en persona, que ha bajado del cielo para dar la vida al mundo.

d. Discurso de Jesús en la Dedicación del Templo

Otro texto decisivo pertenece al discurso de Jesús en la fiesta de la Dedicación del Templo (*Jn 10,22-42*), donde se retoman distintos temas de la gran fiesta de los Tabernáculos (7,1-21). Jesús, en la parábola del Buen Pastor, se había presentado como «la puerta de las ovejas» (10,7); pero decía que había venido «para que todos tuvieran la vida» (10,7). También había dicho poco después: «Yo les doy la vida eterna (...) Mi Padre, que me las ha dado, es más grande que todo, y ninguno puede arrebatárselas de la mano de mi Padre. El Padre y yo somos una sola cosa (*unum sumus*) (10, 30)».

Esta fórmula contiene ya implícitamente todo lo que será definido por Calcedonia: dos personas (el Padre y el Hijo); una misma naturaleza divina con el Padre («*unum sumus*»).

e. Sermón de la Cena

Para concluir esta visión panorámica del fundamento bíblico del dogma cristológico, citamos ahora dos pasajes del discurso de la Cena:

– El primero es el diálogo entre Felipe y Jesús, después de la gran autorrevelación de Jesús: «Yo soy el camino, la verdad y la vida. Ninguno va al Padre sino es por mí» (14,6). Se lee la reacción de Felipe: «Señor, muéstranos al Padre y esto nos basta». Jesús responde: «El que me ha visto, ha visto al Padre (...) Yo estoy en el Padre y el Padre está en mí» (14,8-11).

J. Duquesne, un periodista francés muy crítico y escéptico, que ha escrito dos libros, uno sobre «Jesús», otro sobre «el Dios de Jesús», reconoce honestamente en este segundo libro: «Esta declaración (de *Jn 14,10*) es el fundamento del cristianismo».

– Otro texto importante se encuentra un poco antes de la plegaria sacerdotal de *Jn 17*. Jesús había ya hecho las cinco promesas del Paráclito (en *Jn 14-16*); pero dice al final: «Viene la hora en la cual os hablaré abiertamente del Padre» (16,25); «he salido del Padre y he venido al mundo; ahora dejo el mundo y voy al Padre» (16,28). En estas dos frases está compendiada toda la teología de la Encarnación del Hijo de Dios (Padre-Hijo). Pero para ser plenamente comprendida esta revelación hecha por Jesús, debe ser profundizada e interiorizada en el Espíritu, en aquel Espíritu que vendrá dado por Jesús mismo en la Pascua (20,23: Padre, Hijo, Espíritu).

III. SENTIDO TEOLÓGICO Y ESPIRITUAL DE LA ENCARNACIÓN DEL VERBO PARA NOSOTROS LOS CRISTIANOS.

En el cuarto Evangelio el nombre más frecuentemente dado a Dios no es «Señor», sino «Padre», (cf. la expresión tan frecuente: «El Padre que me ha enviado»). En su relación con el Padre, Jesús mismo es presentado como «el Hijo»: el unigénito, que Dios ha enviado al mundo para salvarlo (*Jn 3,17-18*).

La filiación de Jesús, que es el Hijo unigénito de Dios, es por lo tanto central en la cristología de Juan.

Lo que este tema significa para nosotros los cristianos es igualmente fundamental en el cuarto Evangelio. Viene ya subrayado en el Prólogo: «A aquellos que lo han recibido, les dio el poder de llegar a ser hijos de Dios, a aquellos que creen en su nombre» (1,12). Con su Encarnación, el Verbo hecho carne nos ha dado el poder de participar en su filiación divina; en la tradición patristica este privilegio viene compendiado en la fórmula: «hijos en el Hijo», la participación en la filiación divina (natural) del Hijo de Dios encarnado.

La misma enseñanza se encuentra en San Pablo; bastará citar uno de los textos esenciales: «Cuando llegó la plenitud de los tiempos, Dios envió a su Hijo (...), para que pudiésemos recibir la adopción filial» (*Gal 4,4-5*; cf. *Rm 8,14-15*; *Ef 1, 5*). El objetivo fundamental al cual debemos tender en nuestra vida cristiana es, por consiguiente, llegar a ser siempre más y siempre más profundamente hijos de Dios, lo cual requiere un largo camino.

Es esto lo que Jesús busca hacer comprender a Nicodemo, como está explicado en *Jn 3,1-8*; en el análisis de este texto, es necesario estar atentos agudamente a la diferencia (ya sea en el nivel físico como en el nivel espiritual)

entre la generación y el nacimiento: el niño, apenas engendrado por la unión carnal del padre con la madre, llega a ser totalmente hijo cuando, suficientemente crecido, sale del seno materno en el nacimiento. El mismo proceso vale en el nivel espiritual de la vida cristiana. En 3,5 Jesús dice a Nicodemo: «Si alguno no ha sido engendrado del agua y del Espíritu, no puede entrar en el Reino de los cielos». Pero para ser completamente hijo de Dios, debe «haber nacido del Espíritu» (3,6-8); es decir, haber llegado a ser un hombre completamente espiritual. Aquí se presenta el programa joánico de la profundización de nuestra vida filial. En la primera carta (1 Jn 3,9) Juan escribe: «Todo el que ha nacido de Dios no comete (más) pecado, porque el germen de Él (el germen de la palabra de Dios), permanece en él y no puede pecar más, porque ha nacido de Dios».

Esta impecabilidad del cristiano maduro queda ahora mejor explicada en el final de la carta: "Todo el que ha nacido de Dios no peca; (sino que) Aquel que ha sido engendrado por Dios (es decir, Cristo mismo) lo protege y el Maligno no llega a tocarlo" (1 Jn 5,18). Un Padre griego, Ecumenio, explica de manera excelente en su comentario: "Cuando aquel que ha nacido de Dios se ha confiado plenamente (eJauto.n ejmdou,j) a Cristo que habita en él por medio de la filiación (dia; thvj uiJoqetivaj), éste queda fuera de los ataques del pecado". Un comentario como éste deja ver que los Padres griegos, más que los latinos, eran sensibles a la dimensión espiritual y mística de los textos de la Escritura.

SEGUNDA PARTE: EL MISTERIO DE MARÍA, LA MADRE DEL VERBO ENCARNADO

Si el misterio central del cristianismo es la Encarnación del Hijo de Dios, o sea, que Jesucristo es verdaderamente y al mismo tiempo Dios verdadero y Hombre verdadero, en dos naturalezas diversas -una naturaleza divina y una naturaleza humana-, presentes en una sola Persona divina (definición de Calcedonia), podemos preguntarnos: ¿qué se sigue del aspecto humano de este misterio? Si Jesús es verdaderamente hombre ha tenido que ser concebido y dado a luz históricamente por una mujer que llegase a ser su madre: se trata de la madre de Jesús pero que *ipso facto* es la madre del Verbo Encarnado, del Hijo de Dios.

También aquí procederemos en tres etapas:

- examinaremos primero la tradición dogmática de la Iglesia sobre este punto; a lo cual seguirá una breve referencia a las contestaciones contemporáneas;
- haremos luego una relectura atenta de los fundamentos bíblicos de esta enseñanza de la Iglesia;
- y en la tercera parte mostraremos el sentido teológico y espiritual de este misterio de María.

I. La fe de la Iglesia

Esta fe se expresa en tres etapas esenciales de la Tradición.

a. El Símbolo Apostólico (Dz 30)

«Credo in Deum, Patrem omnipotentem (...) et in Iesum Christum, Filium eius unicum, Dominum nostrum, qui conceptus est de Spiritu Sancto, natus ex Maria Virgine».

Se distingue respecto de Jesús su concepción y su parto; la concepción se atribuye al Espíritu Santo; el parto se realiza de la Virgen María; pero si la concepción en el seno de María se debe al Espíritu Santo, se sigue necesariamente que María permaneció virgen en aquella concepción. Que el parto fue virginal ya está sugerido por la fórmula «natus ex Maria Virgine».

Sesbaüé (III, 572) escribe: «Después de su ingreso en las primeras confesiones de fe (cf. por ejemplo: Ignacio de Antioquía, para quien la virginidad de María y su parto eran dos misterios clamorosos que se realizaron en el silencio de Dios, *Ad Sp* 19,1), la afirmación de la generación virginal de Jesús no aparecerá más y proseguirá su camino en la redacción de los Símbolos».

b. El Símbolo de Nicea-Constantinopla (325 y 381; Dz 150)

«... et in unum Dominum Iesum Christum, Filium Dei unigenitum (...) et incarnatus est de Spiritu Sancto [et] ex Maria virgine».

Se retoma aquí la distinción de las preposiciones «de Spiritu Sancto» (para la concepción) y «ex Maria virgine» (para el parto) del Símbolo apostólico; pero el «natus est» se sustituye por «incarnatus est», que es más explícito, para dar más relieve a la Encarnación.

c. El Concilio de Efeso (432; Dz 251)

Como hemos visto arriba, en este Concilio fue proclamado como dogma que María era *qeto,koj*: la Madre de Dios. Pero, como explicó San Cirilo de Alejandría, aquella divina maternidad, tanto en la concepción como en el parto, se dio junto con su virginidad.

d. Calcedonia (451).

En lo que respecta a María, el texto usado aquí no aporta muchas novedades; se dice sintéticamente que según su humanidad Jesucristo «fue engendrado de la Virgen María, Madre de Dios». La expresión «fue engendrado» se conecta con la otra expresión «de la Virgen María», lo cual implica que se quiere hablar de una «concepción virginal». Aquí se presupone la acción del Espíritu Santo, que era explícitamente mencionada en los concilios anteriores.

Excursus: La contestación contemporánea.

Las recientes investigaciones dan por resultado que las doctrinas tradicionales sobre la perpetua virginidad de la Virgen María, en el mundo de una cierta teología y pastoral, hoy ha entrado en crisis.

Esto ha sido analizado en el Congreso de Capua (1992) que se ha celebrado para conmemorar el Concilio de Capua que tuvo lugar 16 siglos antes, en el 392; aquel Concilio del siglo IV, presidido por San Ambrosio, había sido convocado para condenar al obispo Bonoso el cual negaba la perpetua virginidad de María.

Hoy, pero por motivaciones muy distintas, se presenta frecuentemente la misma duda en ciertos ambientes del mundo cristiano.

El argumento tratado por nosotros en Capua en el 1992, fue el siguiente: «"Nacido de María Virgen": ¿un *teologúmeno* o un hecho histórico salvífico?»¹.

Según algunos, por ejemplo Drewermann, la concepción virginal de María no es un hecho histórico sino un "teologúmeno", o sea una construcción teológica, inspirada por mitos orientales, especialmente en el antiguo Egipto.

Frente a esta teoría, la primera respuesta histórica que hay que dar es que entre los antiguos mitos paganos no hay ningún ejemplo de una mujer que hubiera verdaderamente concebido (un rey o un dios) de un modo virginal.

Por lo demás, a esta tendencia (ya frecuente en el Catecismo holandés de 1966) es preciso dar también una respuesta teológica con el teólogo católico alemán K. H. Schelkle: «si la teología católica tuviera que interpretar la concepción virginal como un "teologúmeno", tendríamos que cambiar muchas cosas en la Iglesia: se tendría que reformular el tema de la inerrancia bíblica, la infalibilidad de la Iglesia, se debería cambiar la conciencia de los fieles y la misma doctrina mariológica».

II. RELECTURA DE LOS EVANGELIOS EN LA PERSPECTIVA DE LA TRADICIÓN.

a. Lc 1,28-31

Es el texto fundamental para nuestro tema (hablaremos de esto enseguida).

- 1,28: *gratia plena* (Vulgata), traducido usualmente por "llena de gracia"; pero no es la traducción exacta. El verbo usado aquí es *caritovw*, que nos indica que hay un cambio; por lo tanto: "Alégrate por haber sido hecha agradable (a Dios) por medio de la gracia, en preparación a la concepción virginal, de acuerdo al proyecto divino para la Encarnación". Para actuarlo, la gracia de Dios, ya desde tiempo, había inspirado a María un deseo de virginidad; San Bernardo llama muy bien a esta acción divina en María, antes de la Encarnación: "la gracia de la virginidad".

- 1,31: "concebirás en tu seno" (Vulgata: *concipies in utero*); por lo general, los modernos omiten "en tu seno" como un detalle inútil 2, redundante, pero no lo es, porque esta expresión se encuentra sólo aquí en toda la Biblia. El único sentido es que la concepción de María será completamente interior al vientre, y no será debida, como acontece normalmente en el acto sexual, a la penetración de un semen masculino en el vientre de la mujer. En v.1,35 se explicará que la concepción en María, será realizada en su vientre por la acción del Espíritu; el v.31 ya insinuaba que se trataría de una concepción virginal;

- 1,34 (pregunta de María): «¿como sucederá esto, pues no conozco varón?». Traducción exacta: «¿pues no tengo relaciones con varón?». [mejor: «pues soy virgen» (no sólo físicamente sino en su profundo deseo)].

- 1,35: «El Espíritu Santo vendrá sobre ti... por lo tanto aquel que nacerá santamente de ti será llamado Hijo de Dios». El parto santo tan incontaminado (virginal) de María, después de la concepción (interior) que se debía al Espíritu Santo, será un signo exterior de que el Niño así concebido por ella es verdaderamente el Hijo de Dios. Conclusión: Este es el pasaje fundamental del Nuevo Testamento para expresar la encarnación en el seno de María y el haber dado a luz su hijo. Así lo ha entendido la Tradición. El nexo esencial entre la concepción virginal y el parto virginal será el signo de que Jesús, el hijo de María era el Hijo de Dios. Hay que notar que una referencia a Lc 1,28-31 se encuentra también en Lc 3,23 al comienzo de la vida pública (la genealogía de Jesús): «Tenía Jesús al comenzar, unos treinta años, y "era según se creía hijo de José"», pero no lo era... en realidad era hijo de Dios 3.

b. Jn 1,12-13

Hemos visto ya que el prólogo de Juan compendia la teología del cuarto Evangelio articulada en torno al tema teológico de la Encarnación del Verbo. Por lo tanto es impensable que Juan no se haya interesado por el modo histórico y concreto en el cual se realizó la Encarnación; por la concepción virginal por medio de la cual se ha realizado la Encarnación del Verbo. Todo se concentra en el v. 12 del prólogo.

Usualmente el versículo es leído con el verbo principal en plural refiriéndose a los cristianos: *...qui ex Deo nati sunt*. Pero otra tradición, cada vez más seguida en los últimos tiempos, nos invita a leerlo en singular. Se trata por lo tanto de Cristo pero con la insistencia sobre tres negaciones que indican desviaciones teológicas: «... el cual no nació de sangre, ni de deseo de carne, ni de deseo de hombre sino que nació de Dios».

San Ireneo, refiriéndose al Prólogo, leía así: «Él (Cristo) no ha nacido de la voluntad de un hombre, no de la concupiscencia de la carne; José no participó en aquel nacimiento; sólo María ha cooperado al mismo (...). Así comprendemos que la venida del Verbo en la carne no es debida a la voluntad de un hombre sino a la voluntad de Dios». San Jerónimo se expresa en términos similares. Sólo si se lee el Prólogo en este modo, toman su pleno significado las tres negaciones de los versículos 12 y 13, que preceden el versículo 14, sobre la Encarnación del Verbo. Aquellas tres negaciones, que tienen una resonancia polémica, excluyen tres posiciones erróneas, más aun

heréticas, en la comprensión de la Encarnación: «(Él) no ha nacido de la sangre (es decir, del derramamiento de sangre), no de la voluntad de la carne, no de la voluntad de un hombre, sino que fue engendrado por Dios». Expresada en términos positivos: esta triple exclusión de modos erróneos de comprender la manera concreta en que tiene lugar la Encarnación, implica afirmar una concepción virginal para la Madre del Verbo Encarnado y también un parto virginal (sin pérdida de sangre).

III. EL SENTIDO TEOLÓGICO DE LA VIRGINIDAD DE MARÍA EN LA ENCARNACIÓN.

a. La concepción virginal

Si Jesús hubiera sido concebido no interiormente "en el vientre" de María por el Espíritu Santo sino por una relación carnal con su esposo José, Él sería físicamente el hijo de José, no sería el Hijo de Dios. Jesús llama siempre Dios a su Padre. Aquella paternidad divina para Jesús reclama que no había conocido una real paternidad humana de José.

b. El parto virginal

El parto virginal indicado claramente en *Lc 1,35*: «y justamente por esto (es decir la concepción será la obra del Espíritu), aquél que nacerá santo (es decir inmaculado) será llamado Hijo de Dios».

Nueve meses después de la concepción virginal de María, el parto virginal, incontaminado, cuando su Hijo salga del vientre materno, se convertirá en un signo exterior de su divina filiación.

c. El ideal de la virginidad en la historia de la salvación.

En el Antiguo Testamento y en el judaísmo, para una mujer, permanecer virgen no era un ideal, sino un oprobio, como se ve por la serie de mujeres estériles desde Sara, la esposa de Abraham y las otras madres de los patriarcas. La última, Isabel, la madre del Precursor consideraba su esterilidad como una vergüenza (*Lc 1,25*). El ideal de la virginidad comenzará solamente con el cristianismo: pero no comienza sólo con Jesús, que lo ha proclamado (*Mt 19,12*), sino antes que Él, comienza con María en la Encarnación; pero en María fue el efecto de la gracia, que le había inspirado un deseo de virginidad, justamente como preparación a la Encarnación y como cooperación a ella.

En el texto de Lucas hay un paralelismo entre Isabel la estéril y María la virgen. Estamos aquí en la transición del Antiguo Testamento al Nuevo. Estamos al término de una larga preparación en la historia de la salvación: la bendición de las mujeres estériles que fueron bendecidas por Dios son un signo y un símbolo de las mujeres vírgenes que se convertirán en madres. Tanto para las estériles como para la Virgen la maternidad es don de Dios. Así se explica que en la Tradición cristiana la virginidad -como el matrimonio-, se vuelve un ideal en la vida de los creyentes. María se transforma en el modelo de esta vida virginal; por esto es llamada «la Virgen María», «la Virgen Santa» (ajeipa,rqenoj: "siempre virgen").

Con respecto al judaísmo se da aquí una inversión total de la perspectiva; con la Encarnación del Verbo en el vientre virginal de María, en la plenitud de los tiempos empezaba el cristianismo, cumplimiento de la Antigua Alianza.

Pero María fue también Madre: *Mater Dei, Mater Christi*; María fue la única mujer de la historia humana que realizó en sí estas dos vocaciones de la vida cristiana: la virginidad y la maternidad, que San Bernardo llama: «La gracia de la virginidad y la gloria de la maternidad».

* Conferencia dirigida a los religiosos y religiosas del Instituto del Verbo Encarnado con motivo de la Jornada Bíblica 1998 *Biblia y Hermenéutica*, pronunciada en el Seminario "María, Madre del Verbo Encarnado" el 23 de setiembre de 1998, en la ciudad de San Rafael, Mendoza, Argentina.

1 Cf. Ignace De la Potterie, *Storia e Misterio*, Roma 1997, pp. 21-24.

2 WB 75; WB 92; BJ: "Voici que tu conceiras"; TOB: "Voici que tu vas être encinté".

3 Cf. *Lc 3,38*.

LA ANUNCIACIÓN DEL ÁNGEL A MARÍA EN LA NARRACIÓN DE SAN LUCAS

P. DR. IGNACE DE LA POTTERIE, SJ¹

1. LA HIJA DE SIÓN

El título "Hija de Sión", aplicado a María, es usado en el Concilio Vaticano II por vez primera en el Magisterio. Había ya textos de la tradición litúrgica, por ejemplo de San Bernardo, y otros. Pero la primera vez que "Hija de Sión" se aplica a María es aquí: *Lumen Gentium*, 55. Más aún, el Concilio agrega en la *Lumen Gentium* "excelsa Hija de Sión", es decir, algo más cuidadoso. En el Antiguo Testamento "Hija de Sión" designaba a Israel, el pueblo elegido, en el contexto de la Alianza con Dios. Si María, según el Concilio, es la excelsa Hija de Sión, implícitamente se supone aquí el relato lucano de la Anunciación. Por esto es interesante ver esta expresión "Hija de Sión", que nos remite al Antiguo Testamento. Esto significa que con la concepción del Hijo de Dios en su seno, comienza la realización de la nueva economía de la salvación, prefigurada ya en el Antiguo Testamento por Israel. El título "Hija

de Sión” obtiene su sentido pleno en María, en cuanto ella representa el punto del cumplimiento escatológico de la Iglesia, el nuevo Israel.

Este título, “excelsa Hija de Sión”, dado a María por el Concilio Vaticano II -la primera vez, como he dicho, que se le otorga este título de parte del Magisterio-, permite entender mejor el título mismo de todo el capítulo octavo de la *Lumen Gentium*: “La Bienaventurada Virgen María en el misterio de Cristo y de la Iglesia”. No obstante, hay que observar el aspecto paradójico de este título; está explicado con dos determinaciones diversas: “de Cristo y de la Iglesia”, es decir, del misterio –singular- de Cristo y de la Iglesia –dos personas diversas (la Iglesia es persona moral). Un misterio único de Cristo y la Iglesia: así es presentada María por la *Lumen Gentium*. La razón es clara: Cristo y la Iglesia constituyen aquí, juntamente, un misterio único. Esta fórmula misteriosa de la *Lumen Gentium* parece repetir lo que ya decía San Pablo en *Ef 5,32*, donde busca explicar el marco simbólico del matrimonio cristiano. Pablo concluye este pasaje así: “Este misterio es grande. Yo lo digo respecto a Cristo y la Iglesia”. Sin embargo, tal fórmula “misterio-Cristo-Iglesia” contiene justamente las tres palabras que tenemos en *Lumen Gentium*. Por tanto, en la carta paulina, como también en el texto conciliar, encontramos los tres términos esenciales –“misterio, Cristo, Iglesia”-, lo cual bosqueja un rico tema teológico. En el texto paulino está presentado en sus rasgos fundamentales el misterio de la Alianza, de la cual el matrimonio, esto es, la unión entre el hombre y la mujer, es el símbolo. Dios es el esposo, la Hija de Sión es su verdadera esposa; en el Nuevo Testamento, Cristo es el esposo y la Iglesia es la esposa. Mas aquello que es nuevo en el título de la *Lumen Gentium* es que la doble relación entre Cristo y la Iglesia no se aplica a los esposos cristianos, como en Pablo, sino a María en su relación con Cristo. Esto quiere decir que, así como el contexto de Pablo a los efesios es un contexto de matrimonio, reflexionado teológicamente, así la relación entre Cristo y la Iglesia inspira la relación entre Cristo y María. Esto da a aquel título de la *Lumen Gentium* un aspecto sponsalicio: aquello que es la mujer para su marido, lo es María para Cristo. Es una dimensión sponsalicia para la mariología. Tema que atemoriza a muchos teólogos, pero que cuando se hace un riguroso análisis de este versículo me parece que difícilmente se puede negar. No se puede pensar en la realidad de la encarnación sin pensar también en María, la Madre del Verbo Encarnado, que tiene una relación sponsalicia con el propio Hijo, después de la vida terrestre, en la historia de la Iglesia.

Puesto que se había abierto el interrogante en Huelva, hace seis años, acerca de lo que había de nuevo después del Vaticano II en el campo mariológico, desde el punto de vista bíblico y exegético debemos necesariamente recordar también el viraje que representa la *Dei Verbum* para la exégesis bíblica. Y por tanto recordar qué novedad, a partir del Vaticano II, tenemos a nivel bíblico en la Constitución dogmática *Dei Verbum*. Indicamos rápidamente los dos puntos esenciales:

a. En el capítulo sexto, n. 24, donde se trata de la importancia de la Sagrada Escritura para la teología, se dice que el estudio de la Sagrada Escritura debe ser como el alma de la Sagrada Teología. Es obvio, por ende, que la exégesis misma después del Vaticano II debe orientarse hacia la teología.

b. Más importante, sin embargo, es el capítulo tercero, intitolado “La inspiración divina y la interpretación de la Sagrada Escritura”. Aquí se da el principio hermenéutico fundamental: la Biblia debe leerse e interpretarse en el mismo Espíritu en el que fue escrita. Respecto a la encíclica *Divino Afflante Spiritu* de 1943, este principio de interpretación era nuevo. Para ponerlo por obra, la *Dei Verbum* indica los tres medios más importantes:

- 1) se debe prestar atención al contenido y a la unidad de toda la Escritura;
- 2) se debe tener en cuenta la Tradición viva de toda la Iglesia; y
- 3) se debe tener también en cuenta la analogía de la fe.

Creo que se puede decir que no se encuentra en ningún otro texto del Magisterio moderno reciente un conjunto de indicaciones precisas sobre la labor del exégeta como en aquel pasaje de la *Dei Verbum*. Ahora preguntémosnos en qué medida las indicaciones de las dos Constituciones –*Lumen Gentium*, para María en la Iglesia, y *Dei Verbum* para la exégesis- han tenido una buena recepción entre los exégetas y teólogos después del Concilio.

Lamentablemente, es preciso decir y constatar, al menos para la *Dei Verbum* (y quizás también un poco para la *Lumen Gentium*), que en relación a este aspecto mariológico, las respuestas son más bien negativas: por ejemplo, el título de la *Lumen Gentium* que he comentado hace poco (“Excelsa Hija de Sión”). En efecto, entre aquellos que han hecho un estudio sobre la *Lumen Gentium*, no he encontrado ningún comentario sobre este título del que hemos hablado. Y sin embargo, se da un problema a nivel filológico: *el misterio de Cristo y la Iglesia*. Hay aquí un problema filológico, un singular (el misterio) explicado por dos personas diversas: Cristo y la Iglesia.

Por tanto, buscando de aprovechar los mejores estudios publicados después del Concilio respecto del pasaje lucano sobre María (*Lc 1,26-38*), intentamos ahora presentar una interpretación rigurosamente precisa, a nivel filológico y al mismo tiempo teológico.

2. EL ANUNCIO A MARÍA

En Huelva yo había presentado dos pasajes del Nuevo Testamento: la Anunciación a María, que repito aquí, y luego las bodas de Caná. Omito este último y me limito al anuncio a María (*Lc 1,26-38*).

1) El problema del género literario

Problema muy discutido entre los biblistas. Son tres las posibilidades teóricas:

a. Tenemos aquí *el anuncio de un nacimiento maravilloso*. Así, por ejemplo, R. Brown. A primera vista no es falso. De hecho, tenemos en la Biblia diversos ejemplos donde se relata un nacimiento maravilloso:

* *anuncio a Abraham*. Su mujer Sara era estéril (y por tanto no podía tener hijos), y sin embargo, llegará a ser la madre de un hijo, Isaac, promesa de Dios. He aquí un anuncio maravilloso –si quieren, milagroso. Tal sería el fondo según Brown y otros exégetas modernos.

* otro ejemplo hacia el fin del Antiguo Testamento: *el anuncio a Isabel*, la prima de María. Isabel, anciana, estéril, será madre de un hijo, Juan el Bautista. Pensemos bien en el relato de Lucas sobre la visita de María después de la Anunciación: va a Isabel, porque *también Ella* –dice el ángel a María- *ha concebido en su vejez*. Esto se vuelve un signo muy significativo.

Tal es, por tanto, la primer propuesta que hacen los modernos –y la más frecuente-, presentada con el marco de fondo del Antiguo Testamento.

b. La segunda explicación, la del P. Klemens Stock, del Pontificio Instituto Bíblico de Roma, es diversa. Para él el relato de Lucas es un *relato de vocación*. Así, por ejemplo, en el Antiguo Testamento, en el libro de los *Jueces* (6,1-16), la vocación de Gedeón. En su libro sobre María, P. Stock ha hecho una sinopsis entre Gedeón y María, Antiguo y Nuevo Testamento. Y creo –siempre más- que en los últimos tiempos, la propuesta del P. Stock es cada vez más aceptada por la exégesis moderna.

c. Algunos hablan de un *género mixto*, mezcla de los dos: *fundamentalmente* un relato de vocación, si bien existen también, *secundariamente*, algunos elementos de los relatos de la Biblia de un nacimiento maravilloso: Isaac de Abraham y Sara, Juan el Bautista de Isabel y Zacarías, etc. Por tanto, si para María se trata fundamentalmente de un relato de vocación, esta vocación suya es la de llegar a ser *virginalmente* la Madre del Mesías. Si ustedes observan la estructura que propuse en el libro sobre María, “María en el misterio de la Alianza”, verán –en dos columnas- la importancia incluso estructural de este acercamiento.

2º) El saludo del ángel (Cai/re Mari,a)

La primer palabra del ángel a María es *cai/re*, que en la Vulgata se tradujo *Ave*. En forma creciente se impone hoy en la exégesis del Nuevo Testamento el hecho de que *cai/re* significa “alégrate”. No se trata, por tanto, de un simple saludo, convencional, como tenemos en latín con *Ave*.

Comprendo bien que en el modo latino es muy tradicional decir *Ave*, y abandonar este término es un poco riesgoso para el pueblo a nivel pastoral, y por esto no lo han cambiado los italianos ni los españoles. Sin embargo, estrictamente hablando, cada vez es más aceptado que *cai/re* quiere decir, de por sí, “alégrate”: es una invitación a la alegría dirigida a la Hija de Sión. Esto lo sabemos por motivos filológicos y exegéticos de la palabra griega *cai/re* en la LXX.

Ahora bien, en la LXX se le dice *cai/re* tres veces a la Hija de Sión (que es Jerusalén) por la salvación escatológica que estaba por venir: *Alégrate, Hija de Sión* (*Sof* 3,14; *Zac* 2,14; 9,9). Me parece interesante hacer notar algo que está en el gran himno *Akathistos*, de la Iglesia ortodoxa griega. También allí el saludo a María se traduce *alégrate*. El texto griego dice: *Cai/re nunfe, avnungeto,j*. Y la traducción dice: *Alégrate, esposa no-desposada*. Esta versión ha sido hecha por un Padre italiano, muy experto en las cosas de la Iglesia griega, y ha traducido muy bien.

Observen, sin embargo, la paradoja: “esposa no-desposada”. Naturalmente, se entiende en el sentido de que María está en un contexto “esponsalicio” pero no ha practicado el desposorio humano; por tanto, se trata de un matrimonio virginal.

La invitación a alegrarse, por tanto, se dirige a una persona singular, María. Y la razón de su alegría, en el evangelio de Lucas, es el haber sido hecha agradable a Dios por medio de la gracia.

3) Kecaritwme,nh

Sobre este punto, en la exégesis moderna, reina una grandísima confusión. He aquí algunos elementos para el análisis preciso:

* Desde el punto de vista filológico:

Carito,w es un verbo en -ow. Tenemos en el Nuevo Testamento más o menos noventa textos construidos con este tipo de verbo, al que los alemanes llaman “verbo *causativo*”, ya que el verbo indica *una causa* que cambia algo. Por ejemplo: *evleutero,w* significa “dejar libre”, “liberar”. Esto quiere decir que sobre una persona, que tenía la condición de esclavo, un patrón rico, que tiene mucho dinero, paga la liberación, es decir, lo deja libre, “causa” su liberación. Otro ejemplo: *tapeino,w* significa “humillar” (en el *Magnificat* se encuentra el término que la Vulgata traduce *humilitatem = humildad*, pero no está bien traducido; la traducción justa es *humillación*). El verbo *tapeino,w* es usado también por Ana, la madre de Samuel (*la humillación de tu esclava*), cuando pide a Dios tener un hijo, y entonces nace Samuel. Por tanto, la humillación de Ana, como la de Isabel, prima de María, es la esterilidad. *Tapeino,w* significa ser humillado por el hecho de ser estéril: es el caso de Ana y de todas las mujeres del Antiguo Testamento hasta Isabel.

María, sin embargo, no es estéril, sino virgen. Ahora bien, volver fecundo un seno estéril o volver fecundo un seno virginal es la misma cosa para Dios. A nivel humano, un seno que quiere ser virgen y permanecer virgen –es el caso de María- requiere que Dios intervenga para llegar a ser fecundo. Sea una mujer estéril, sea una mujer virgen

que quiere permanecer virgen, no es posible la fecundidad si Dios no interviene. Por tanto, el paralelismo entre Isabel y María, en la visitación en San Lucas, es muy significativo.

La raíz de este verbo es *ca,rij* (gracia). Puesto que se trata de un participio pasivo (*hecha agradable, vuelta agradable*) y es femenino (*kecaritwme,nh*), el sujeto de este verbo –participio perfecto pasivo y pasado en femenino– es María. Pero, ¿quién es el autor de la gracia aquí? Casi todos los protestantes –y desde hace algún tiempo algunos católicos– dicen que es Dios.

Pero no se trata de Dios aquí; el sujeto de *kecaritwme,nh* es María, no Dios. Así, diversos modernos (por ejemplo, un dominico francés, P. Dupont, en una conferencia hecha en Loreto hace algunos años) dicen: “la gracia viene de Dios”. De acuerdo: la gracia *parte* de Dios pero *obra* en el hombre. *kecaritwme,nh* es un pasivo femenino, por tanto la persona a la que se refiere aquí el verbo es María. Los protestantes ven aquí la predestinación de María. Está bien, acepto la predestinación pero no es eso lo que se dice aquí: se habla no de la acción divina sino del efecto producido por la acción divina en el cuerpo de María. Por tanto, la traducción exacta de *kecaritwme,nh* no es “llena de gracia” sino “Tú, que has sido hecha agradable a Dios por la gracia”. El efecto de la gracia se da sobre la tierra, no en el cielo. Así pues, hay un equívoco de fondo que lamentablemente divide los protestantes y los católicos.

* Desde el punto de vista exegético y teológico:

¿Cuál es la gracia de María, cuál es el efecto sobre María de aquella gracia que viene de Dios? No la gracia de su maternidad divina (como dicen Brown y Fitzmayer), sino el efecto producido en María *en preparación* a aquella maternidad, y por tanto anterior a la misma maternidad. Esto lo han comprendido muy bien diversos Padres medievales.

Por ejemplo, Sofronio de Jerusalén, en la *Oración II* sobre la Anunciación, traduce así: “Nadie como Tú [Sofronio habla a María] ha sido plenamente santificado [con sentido pasivo], nadie como Tú ha sido purificado con anterioridad” (es decir, antes de la Encarnación). En el mundo latino tenemos un caso análogo con Bruno Ostiensis, obispo, cercano a Roma, del siglo XII, y luego San Bernardo, en sus cuatro homilías “*Super Missus est*”. Conocerán ustedes aquella frase muy hermosa en la que caracteriza a María: *gratia virginitalis et gloria maternitatis* (la gracia de la virginidad y la gloria de la maternidad). Por tanto, la gloria de la fecundidad materna de María viene después de la gracia de la virginidad, que es antecedente; por esto la gracia de María es el hecho de su *virginidad* en preparación a su concepción virginal.

4) El primer anuncio del ángel

“Y he aquí –dice el ángel a María– *que concebirás en tu seno y darás a luz un hijo y le pondrás por nombre Jesús*” (Lc 1,31). Así pues, hay tres verbos en futuro: *concebirás... darás a luz... pondrás*. Pero *kecaritwme,nh* es un perfecto, precede a este hecho. Sin embargo, detengámonos ahora en esta fórmula griega: “concebirás en tu seno”. En las diversas traducciones este “seno” (o “vientre”) está admitido. Los traductores dicen: “es obvio, ¿dónde concibe la mujer? ¿En el estómago? ¿En la cabeza? No, en el seno”. Quiero mostrar, sobre la base de los argumentos dados por un estudioso español, que es poco banal que haya un texto único en toda la Biblia. También el P. Laurentin ha analizado bien este hecho diciendo que “concebir en el seno” es *pleonástico*, y pleonástico quiere decir una expresión común. Pero, ¿es común en la Biblia decir “concebir en el seno”? No. Únicamente se encuentra en el texto de Lucas. ¿Cuál es la expresión habitual en la LXX (es decir, en el Antiguo Testamento) para expresar una concepción de un niño en el seno de una mujer? Se usa habitualmente una de dos fórmulas, equivalentes pero no totalmente sinónimas:

- a. **Concebir, pero sin “en el seno” (se sobreentiende); o bien,**
- b. **Recibir en el seno.**

¿Qué quiere decir *recibir en el seno* (*lambavnein evn tw/ koiliva/*)? ¿Qué recibe la mujer que concibe un niño? El semen del marido. Es claro, el acto sexual consiste en esto: se unen el hombre y la mujer, el marido da el semen y la mujer concibe, recibe en su seno el semen del marido. Así, por ejemplo, en la LXX, *Gn 31,8; Ex 2,22*.

Por tanto, recibir el semen del marido en el seno (o más brevemente, “recibir en el seno”) o “concebir” (sin “en el seno”) es el modo normal con el que el Antiguo Testamento refiere la concepción de una mujer. Sin embargo, María no recibe nada de nadie. Si éste hubiese sido el sentido se debería haber dicho “tener relaciones con José”. Mas, puesto que José y María no han tenido nunca relaciones maritales, “recibir en el seno” no es el caso de María. Y la respuesta de María en el v.34, va en esa línea: *dijo María al ángel: Pero yo no conozco hombre*, como si dijese: “vivo fuera de la perspectiva de las relaciones con el hombre”.

Por ende, “concebirás en el seno” es un a[*pax legovmenon*]. En el caso de María la concepción se realiza *íntegramente* en el interior de su seno, sin intervención de ningún hombre o varón, en este caso, José.

La explicación de este primer mensaje del ángel a María (v. 31) se da en el segundo mensaje (v. 35): *El Espíritu Santo descenderá sobre ti, y el poder del Altísimo te cubrirá con su sombra*.

Aquel que realizará el influjo no es un hombre, sino el Espíritu Santo; y el Espíritu Santo obra en el interior. Por esto el segundo mensaje del ángel en el v. 35 aclara mejor en qué cosa consiste aquella concepción en el seno: se realiza íntegramente en el interior del seno ya que será una obra del Espíritu Santo, aquello que ya había sido sugerido el v.31 (*concebirás en tu seno*), es decir, será una *concepción virginal*.

5) La pregunta de María (v. 34)

¿Y como sucederá esto puesto que no conozco varón?

Hay muchas teorías sobre la interpretación de esta pregunta de María.

* Algunos dicen: “es sólo un género literario”. ¿Conocía María los géneros literarios? No lo sé. La nota de la Conferencia Episcopal Italiana (CEI) dice aquí: “una lectura muy difusa de las palabras de María *viro non cognosco* lee aquí la fe tradicional de la Iglesia en la concepción virginal de Jesús. Algunos intérpretes ven aquí una intención formal o propósito de María de conservar la virginidad”. Esta interpretación es clásica, se remonta al tiempo de San Agustín.

* La otra interpretación, también bastante tradicional, es la de un *propositum virginitatis* de María. Pero si María ha decidido permanecer virgen, ¿por cuál motivo se ha esposado? No tiene explicación su matrimonio con José. María es verdaderamente la esposa de José; no practica el matrimonio pero es verdadera esposa. ¿Porqué, entonces, María se ha desposado si tiene la intención de permanecer virgen? Tal dificultad había sido vista ya por los medievales, ya que los canonistas del Medioevo dicen: “si María ha decidido permanecer virgen, ha hecho un matrimonio falso”, ya que el marido tiene el derecho de usar el cuerpo de la mujer, tiene derecho al acto esponsal. Y por esto han visto este problema, pero me parece que no han dado una buena solución.

* La interpretación que propuse yo se encuentra en el volumen *María en el misterio de la Alianza*, capítulo primero, sobre la Anunciación. Se trata aquí de un *deseo de virginidad* de María, no de una *decisión*, porque si ha decidido no encontrar a su esposo José en un acto marital, dicen los canonistas medievales, ha hecho un matrimonio inválido. Por esto yo hablaría no de un *propositum* sino de un *desiderium virginitatis*. Esta fórmula (“*desiderium virginitatis*”) se encuentra en Santo Tomás (S. Th. III, 28, 4).

La versión moderna del v. 34 –al menos en los leccionarios francés y español- traducen así: *¿cómo sucederá esto, ya que yo soy virgen?* Esta frase en griego (*no conozco varón*) sobre el fondo de muchos textos del Antiguo Testamento (especialmente del libro de los Jueces) significa un deseo profundo de vivir virginalmente; y por eso aquella versión “yo soy virgen” es una interpretación un poco explicitada del sentido profundo de tal expresión.

Es aquello que dice también R. Guardini, citado en mi libro: “La orientación profunda de la vida de María no era la de la maternidad; esta tendencia o deseo profundo era el efecto en Ella de la gracia hasta el inicio del diálogo con el ángel, y por eso aquella orientación había comenzado antes”. *Kecaritwme,nh* significa, de por sí, “hecha agradable –agraciada- por Dios”, para prepararse a la maternidad: *gratia virginitatis et gloria maternitatis*. Por ende, María ha sido preparada por la gracia a aquel acto de concebir y dar a luz a su Hijo, Jesús. Ahora bien, la raíz *cavri* indica el efecto de la gracia en la persona de María. Ya he dicho que San Bernardo ha intuido, sin hacer estos razonamientos filológicos, esta idea que es muy hermosa.

María, por tanto, había sido ya preparada desde mucho tiempo atrás (*kecaritwme,nh*) a su misión futura de convertirse en la Madre del Hijo de Dios encarnado, o sea la madre del Mesías. Pero para hacer posible la maternidad sobre un hijo que fuese Hijo de Dios (es decir, engendrado por Dios), la maternidad de María debía ser virginal, ya que si María hubiese tenido –por hipótesis- relaciones maritales con su marido José, el hijo nacido de aquel hipotético matrimonio sería el hijo de José y no el Hijo de Dios. Observen bien la virginidad de María en la relación esponsal a nivel jurídico con su marido José: el matrimonio requiere una unión virginal para que el niño nacido de María sea Hijo de Dios y no de José. Es preciso ver un poco las consecuencias de las selecciones exegéticas que se hacen, y aquí me parece que es bastante claro.

Acerca del problema del *theologumenon* de la virginidad de María

En el libro *Storia e mistero* hice un artículo intitulado “La verginità di María: ¿un *theologumenon*?”. Y aquí me remito a algunos estudios del P. Laurentin, gran mariólogo francés. Él ha dicho muy bien que desde Frederik Strauss, hace 150 años, de la escuela alemana de Tubinga, en los años 1840-1850, esta idea del *theologumenon* domina la exégesis contemporánea. Y tiene razón. La misma palabra *theologumenon* ha sido creada en nuestro siglo por Libelius, pero la práctica de la idea de lo que es un *theologumenon* se remonta a la escuela de Tubinga.

¿Qué es un *theologumenon*? Cito aquí al P. Laurentin: “Es una creación teológica, que sirve para expresar una idea en la forma de un relato”. Por tanto, un relato ficticio. Y así, este esquema ha sido usado –dice Laurentin- principalmente para la concepción virginal. Por esto, la concepción virginal, según esta corriente, es un *theologumenon*, una creación literaria. Esto quiere decir que la concepción virginal no se debe comprender en sentido biológico sino exclusivamente “teológico”; se trata de una creación teológica, y por esto no es un hecho real. El hecho concreto es, entonces, reducido a un puro símbolo.

Pero un análisis crítico de aquella teoría (no puedo hacerlo aquí, se entiende) muestra que es totalmente inconsistente cuando se ve la precisión incluso física e histórica del relato de Lucas. Hay dos o tres expresiones nuevas. Por ejemplo:

-*concebir en el seno*. Como se ha dicho, no se usa nunca en la Biblia, sólo aquí. Por tanto, Lucas se da cuenta que había algo nuevo.

-*Kecaritwme,nh*: lo mismo que para la anterior. Existe el verbo *caritovw* una sola vez en la LXX, citado por los alejandrinos.

Por tanto, estas novedades muestran que el evangelista Lucas sabía muy bien que se trataba, en el hecho de María en el momento de la encarnación, de una novedad. Lucas lo ha dicho con fórmulas que, estilística y filológicamente, son nuevas. ¿Cómo, entonces, si no fuese verdadero podría Lucas expresar algo nuevo en relación al Antiguo Testamento? La novedad del formulario lucano es una prueba de que él ha visto algo real y físico, no una fantasía teológica. Esto concluye el paréntesis sobre el *theologumenon*.

6º) El segundo anuncio del ángel (v. 35)

El Espíritu Santo vendrá sobre ti, y el poder del Altísimo te tomará bajo su sombra; por eso, también aquello que nacerá santo será llamado Hijo de Dios. En latín se traduce, introducido por *propterea: quod nascetur sanctum vocabitur Filius Dei*. Seis palabras que traducen exactamente el texto griego. Es la única versión exacta, me parece. Hay aquí tres problemas. Hay, de hecho, novedad después del evento de la Anunciación. En el encuentro con el ángel había un efecto real, que se verifica en tres etapas: 1º) La kecaritwme,nh. 2º) La concepción. 3º) Después de nueve meses, el parto. Y luego del parto, habrá un evento futuro. Fijense cómo el rigor filológico es muy importante. ¿Qué significa *quod nascetur sanctum* (la versión latina de la Vulgata es muy precisa)? Se trata de un nacimiento *santo* en sentido levítico, o sea, no contaminado, un parto no contaminado. En este sentido lo han entendido muchos Padres de la Iglesia. Cito aquí de Cirilo de Jerusalén un pasaje de su *Homilía a los Catecúmenos* (12,32) donde comenta aquel versículo: “Su nacimiento fue puro, no contaminado, porque donde sopla el Espíritu Santo se quita toda mancha. El nacimiento carnal del Hijo unigénito de la Virgen ha sido, por tanto, incontaminado”. La frase siguiente de Lucas dice: *También por esto (...) será llamado Hijo de Dios.* “Será llamado” indica el futuro de aquel hijo nacido de María: en virtud de su concepción virginal (“incontaminada” en el lenguaje de Cirilo), aquel niño será llamado Hijo de Dios, en el futuro cuando sea adulto. Si aceptamos este análisis filológico que hemos expuesto, la consecuencia que deducirá la Iglesia del hecho de que Jesús ha nacido de una mujer, incontaminada, es que Él ha nacido no de José sino de Dios; y por ende será un niño al que se lo llamará “Hijo de Dios”, no “hijo de José”. Ahora algunos de ustedes, que conocen el libro *María en el misterio de la Alianza*, entenderán bien porqué hago aquí un pequeño paralelo con Juan. Tenemos en el prólogo de Juan un paralelismo muy extraño, muy hermoso, con el texto de Lucas, es decir, *Jn 1,12-13*.

Juan es el teólogo de la encarnación. Pero él no da un Evangelio de la infancia de Jesús, más aún, no habla de esto en su evangelio. Puesto que él toma como centro de su síntesis teológica la Encarnación del Verbo, yo diría que no puedo creer que Juan no se haya interesado en qué modo Jesús se ha encarnado; la única mención es que se realiza a partir de una mujer, María. Y por esto me parece que, escrutando bien estos dos versículos arriba indicado, 12 y 13 del capítulo 1 de su evangelio, la concepción virginal, más aún, el parto virginal está presente también en Juan. Traduzco el texto, pero de una manera un poco nueva respecto a las versiones corrientes de hoy día: *Pero a todos aquellos que lo han acogido, Él dio el poder de llegar a ser hijos de Dios, es decir, a aquellos que creen en su nombre; Él (Cristo) no ha nacido de sangre, ni de un querer de carne, no de un querer de hombre, sino que es engendrado de Dios.*

Por tanto, si leemos el texto así, la novedad es que en todos los manuscritos está en plural (*ex Deo nati sunt*), y aquí traduzco como si estuviese en singular: *natus est*. ¿Es legítimo esto? Se fundamenta [esta lección] en aquella tradición histórica basada en la lectura de testigos textuales del siglo segundo, anteriores a los grandes manuscritos. Ahora bien, allí, es decir, en aquellas lecciones de textos tempranos se trata no de cristianos que han nacido de Dios, *ex Deo nati sunt*, como dice la Vulgata y el texto griego corriente, sino de Cristo que ha sido engendrado por Dios. Se debería hacer aquí un nuevo estudio de crítica textual, preliminar. Pero con las tres negaciones que encontramos aquí, su lectura –*no así, no así, no así, sino así*– es polémica. Este texto del prólogo rechaza tres explicaciones, de su tiempo, erradas en la comprensión de la Encarnación. Así pues, leído sin la aceptación de estas desviaciones tenemos aquí una referencia a la concepción virginal del Verbo encarnado. No de [a partir de] la voluntad de la carne, no de la voluntad del hombre –se refiere a José–, sino que también el nacimiento es incontaminado: *non ex sanguinibus*. Ha sido muy discutido este punto, es decir, qué cosa significa en latín, e incluso en griego: ἴο.ἰδ̄ ουvk̄ evx̄ αἱ̄ μα,twn̄. San Agustín, comentando a San Juan, dice: “*ex sanguinibus* no se usa en latín”. Pero está presente en el texto, y él sigue el texto, si bien en la lengua latina “sangre” en plural no se usa –tampoco en español: ¿se dice en español “las sangres”? No-. Sin embargo, está en el texto. Ahora bien, obviemos una investigación previa sobre cuál es el uso del plural de “sangre”. Hay, de todos modos una tesis hecha por un austríaco, el P. Hofrichter, *Nicht aus Blut sondern monogen aus Gott geboren*, sobre aquella forma de Juan. ¿En qué ambiente cultural del mundo griego –y latino, también– se usa el plural de sangre? Y responde: el parto (en el parto del niño, en efecto, la mujer pierde sangre) y la menstruación. Pienso que el segundo no es el caso en referencia a María. Se puede fantasear sobre esto, y alguno en España ha propuesto esto. No entremos en detalles.

Mas se trata del nacimiento de Cristo, el momento del parto del niño. Por tanto, según Juan el Verbo encarnado no nació con derramamiento de sangre, vale a decir, se trata del parto virginal. Aquí es preciso tener presente que en la tradición bíblica y judía, sangre en plural indica también la pérdida de sangre en el ciclo mensual o en el momento del parto. Aquí se trata de la Encarnación y del nacimiento de un niño, por ende se refiere al momento del parto. Y entonces, si aceptamos de esta manera el sentido de derramamiento de sangre, indica indirectamente un parto virginal. Naturalmente, algunos teólogos lo negarán, e incluso biblistas. Pero ustedes deben explicar el texto: la tesis del texto es la regla. Tengan en cuenta las variantes, los manuscritos. ¡No se juega con esto!

CONCLUSIÓN GENERAL

El balance general del análisis de estos textos, me parece verdaderamente positivo y de una dimensión teológica considerable. Presentamos ahora los elementos esenciales que emergen de tal lectura.

1. El análisis del género literario del relato ha mostrado que se trata esencialmente aquí de un relato de la vocación de María. Ella es invitada por el ángel que viene de parte de Dios a concebir y dar a luz virginalmente un niño que será el Hijo de Dios. Virginidad y maternidad estarán intrínseca y misteriosamente conectadas. Relato una anécdota personal. Cuando di una vez hace varios años en Bélgica un ciclo de conferencias sobre estos textos en un convento de monjas benedictinas, vino un muchacho de 22 o 23 años. Nos encontramos el primer día de las conferencias después de la cena, y me dijo: "Usted ha dicho en la primer conferencia que María fue madre... ¿entiendo bien?... y virgen... pero, ¿cómo es posible?". Y yo le digo: "Tenemos todavía tres días, te lo explicaré en detalle". Pero le pregunté: "Amigo mío, ¿escuchaste alguna vez una predicación en tu parroquia sobre este pasaje?". Y él me dijo: "No, no me acuerdo... ¡Ah, sí, sí! El año pasado nuestro párroco en Flandes –Flandes occidental, adonde pertenezco también yo- hizo una prédica sobre esto, y dijo: 'La Iglesia habla de María virgen, pero los biblistas dicen que no era virgen. ¡Y yo no sé! Así pues, he aquí el debate de hoy. En el nombre del Padre, y del Hijo...'. La prédica había terminado". Fue simple, ¿no? Esto para recordar lo que he dicho ayer: lo que se enseña en las Facultades se repite en los Seminarios y se repite en las parroquias. Se ve por tanto, la importancia pastoral y espiritual de una buena formación teológica, y también filológica. De otro modo se llega a estas conclusiones estúpidas. Pero en nuestro relato se da más peso a la concepción que al parto. En torno a este tema se organizan estructuralmente todos los elementos del pasaje: el saludo griego *cai/re*, una invitación a la alegría; el verbo *kecaritwme, nh*, que indica a María que bajo el efecto de la gracia de Dios se prepara a concebir y dar a luz virginalmente su Hijo. Nos reencontramos con el tema de la Hija de Sión, que sobre el fondo del Antiguo Testamento desemboca en este lugar sobre el punto de llegada del desarrollo precristiano [del tema] "Antiguo Testamento y María".

Me he hecho una pregunta desde hace muchos años: ¿María es el punto de llegada del Antiguo Testamento o el punto de partida de la Iglesia? Las dos cosas: María realiza el paso de uno al otro. Compendia el Antiguo Testamento y abre el Nuevo. Hay un texto medieval que dice estas cosas: *Maria, adimplimentum sinagogae et Ecclesiae sanctae incoactio*. Muy hermoso. Por tanto María compendia el Antiguo Testamento y se vuelve el inicio de la Iglesia santa. María es la más grande y perfecta realización de la Iglesia.

La gracia de la virginidad: María misma confirma el sentido de esta invitación respondiendo al ángel que *no conozco varón*, y según el sentido profundo de la reacción quiere decir "yo tengo la intención, el deseo profundo de permanecer virgen". Por consiguiente, "yo soy virgen" es una buena traducción, con un poco de libertad filológica, aunque el sentido está presente.

2. A partir de todos estos indicios resulta que la concepción virginal no es un *theologumenon*. Es un hecho real, histórico, biológico como se dice hoy, que está estructuralmente ligado a aquel evento central de la historia de la salvación, es decir, la Encarnación del Verbo. El aspecto físico y corporal de esta concepción estaba ya discretamente indicado en el v.31, en la fórmula aparentemente pleonástica mas también nueva *concebirás en tu seno*. El seno es una cosa física. La fórmula para decir estas cosas es algo absolutamente único en la Biblia griega. Se vuelve luego totalmente explícito en el v.35 donde Lucas indica que la concepción se prolongará en el parto virginal. Justamente por esto, lo que nacerá santo será llamado Hijo de Dios (cf. v.35b). Hemos abierto todo un camino a través de la Iglesia primitiva, desde el anuncio del ángel, el hecho histórico de la concepción y del parto, y el hecho futuro que la Iglesia verá: aquel que nacerá [santo] será llamado Hijo de Dios.

Antes de concluir, algunas palabras sobre el método que hemos seguido. No es una exégesis puramente histórico-crítica, la cual habría buscado, si hubiese sido tal, qué cosa exactamente sucedió. ¿*Was ist geschehen?* ¿Es un hecho histórico o no? He dicho que sí; pero no sólo esto. Se refiere no sólo al hecho reconstruido sobre las bases de los pocos textos que tenemos, sino también a su significado. La exégesis puramente histórico-crítica no basta, es necesaria una hermenéutica del sentido. La búsqueda del sentido es una de las cosas que faltan más hoy en día, "¿qué significa...?" Una vez escuché, no recuerdo a quién: "Pero, María virgen, ¿qué importa? Es una mujer del siglo primero, nosotros somos hombres del vigésimo siglo. ¿Qué me importa a mí?" Es necesario pensar en las consecuencias, requiere un poco de reflexión todo esto.

Por tanto, hemos seguido más bien otro método. He buscado tomar aquí el vocabulario de Blondel. El gran filósofo del tiempo del modernismo decía: "Yo he seguido un método diverso del actual. No la historia-ciencia, sino la historia-real". ¿Qué es la historia real? La historia-ciencia busca reconstruir el hecho exacto, tal como sucedió. Pero la historia-real es la historia que produce el efecto, y yo me intereso –como filósofo católico- por la historia-real, es decir, aquella que muestra un hecho del pasado pero en conexión con los efectos que produce. Blondel decía: "Es necesario ver en el corazón de los hechos una idea directriz", una intención, una finalidad. Y por esto pienso que de las cuatro causas de Aristóteles, la causa final es quizás aquella demasiado olvidada. Dice Aristóteles que la causa final es *causa causarum*, no la causa formal, la causa material y la eficiente –y ejemplar-, las cuatro causas del mundo griego. Hemos por esto buscado sacar a la luz el sentido más profundo de las palabras del ángel a María y su respuesta a la vocación divina. Y hemos visto también el sentido mariológico de la expresión del prólogo de Juan: *los cuales [o bien el cual] no de la sangre [en plural en el griego]... sino de Dios han nacido [o bien ha nacido]*.

San Rafael, jueves 30 de setiembre de 1998. Exposición realizada en el salón de conferencias del Seminario Religioso «María, Madre del Verbo Encarnado», con ocasión de la Jornada Bíblica «Biblia y Hermenéutica». Fue pronunciada en italiano con traducción simultánea. Por la misma condición de la conferencia, tiene un marcado lenguaje coloquial.

¹ El R.P. Ignace de la Potterie es profesor emérito del Pontificio Instituto Bíblico (Roma) y uno de los más grandes exégetas del cuarto evangelio en nuestro tiempo. Publicamos en este artículo la segunda conferencia dictada por el P. De la Potterie en la 1ª Jornada Bíblica (1998).