

Los Argumentos de Escritura en la Bula «Fulgens Corona»

Naturaleza de la bula.

Para justipreciar los argumentos escriturísticos de la bula «Fulgens corona» y descubrir las nuevas direcciones que puedan dar, es necesario ante todo considerar las circunstancias que motivaron su aparición y determinar su naturaleza.

Ambas cosas no ofrecen dificultad mayor. Como en 1904 el beato Pío X publicó la encíclica «Ad diem illum lactissimum»¹, en virtud de la cual proclamaba un jubileo extraordinario en todo el orbe católico por razón del quincuagésimo aniversario de la definición dogmática de la Inmaculada Concepción de la Santísima Virgen María, así su santidad el Papa Pío XII, ante el 8 de diciembre de 1954, fecha secular de la proclamación del mismo dogma, ha querido prescribir en todo el mundo un año mariano por medio de la «Fulgens corona»².

Tales circunstancias hacen ya prever lo que es de hecho este documento. En su parte mayor y principal, una exhortación a las fiestas jubilares y una determinación pormenorizada de normas prácticas para ellas. En su parte doctrinal, breve y concisa, que sirve como de fundamento a la anterior, una *repetición* de los argumentos de la bula dogmática «Ineffabilis Deus»³.

Al comparar entre sí de siglo a siglo las bulas «Ineffabilis Deus» y «Fulgens corona», saltan a la vista en seguida semejanzas y discrepancias importantes en su parte doctrinal, en cuanto al valor, contenido y estilo. En cuanto al *valor*, la primera es *dogmática* o *definitoria*; no así la otra, aunque, como es patente, tiene de por sí fuerza

¹ ASS 36 (1903-4) 449-462.

² AAS 45 (1953) 577-592.

³ *Acta Pii IX*, P. I, v. I, pp. 507-619.

directiva y orientadora. En cuanto al *contenido*, la segunda repite sustancialmente los argumentos de la primera, aunque ni todos, pues no pretende hacerlo ni por su mismo fin parenético se exige, ni del mismo modo, sino con determinadas modificaciones de sumo interés. En cuanto al *estilo*, mientras la primera es amplia, difusa y poco concisa en la disposición de la argumentación, la segunda es breve y clara, modelo perfecto en la disposición, gradación y exposición de los argumentos, cual suelen proponerse en las Escuelas.

De cuanto antecede se desprenden los tres principios siguientes, de importancia para la exacta interpretación de la «Fulgens corona».

1. La «Fulgens corona» *no es dogmática* o definitoria.
2. La «Fulgens corona» *no trata* ni pretende tratar *todos los argumentos* doctrinales posibles a favor de la Inmaculada. Luego si prescinde, no por ello reprueba.
3. La «Fulgens corona» *es directiva*. Luego donde formule asertos doctrinales, ofrecerá una norma preciosa que pueda orientar o encauzar controversias y discrepancias⁴.

Las pruebas de Sagrada Escritura en la bula «Ineffabilis Deus»

Dada la íntima conexión de las dos bulas y la manifiesta dependencia que tiene la última de la primera, se hace necesario ofrecer sintéticamente los argumentos escriturísticos de la «Ineffabilis Deus».

La contextura general de la bula definitoria acusa una disposición singular. En ella se presenta primero como argumento a favor de la Inmaculada Concepción de la Virgen María la creencia de la Iglesia y la ininterrumpida enseñanza del magisterio. En otra sección, donde se tratan preferentemente los argumentos de tradición, se incluyen bajo la misma rúbrica «patres Ecclesiaeque scriptores» las pruebas sacadas de los libros sagrados⁵. En eso, pues, está lo característico de la bula, en que los argumentos de Escritura a favor del dogma se ofrecen en cuanto interpretados y evaluados por la tradición patristica y eclesíastica.

⁴ Comenta la «Fulgens corona» PEINADOR M., *Annotaciones in Encyclicam: Ephemerides Mariologicae* 4 (1954) 20-24.

⁵ Se exceptúa el pasaje de la Sabiduría increada que se aplica muy al principio de la bula en sentido *acomodado* a la inocencia original de la Santísima Virgen: *Acta Pii IX*, P. I, v. I, p. 599.

Si se intenta una síntesis de todos ellos que los diversifique en grupos en cierto modo independientes o irreductibles entre sí, se logran claramente tres apartados.

I.—El primero lo constituye el argumento sacado del Génesis, capítulo tercero, versículo quince: «Los padres y escritores eclesiásticos enseñaron de este oráculo 'pondré enemistades entre ti y la mujer, entre tu descendencia y su descendencia' que clara y abiertamente se mostró de antemano al Redentor y se designó a su Santísima Madre, la Virgen María, y a la vez se expresó de manera insigne la mismísima enemistad de ambos contra el diablo⁶. Los padres y escritores eclesiásticos aseguraron (professi sunt) que la Santísima Virgen fue designada por Dios, al decir a la serpiente: «pondré enemistades entre ti y la mujer», y la Virgen María sin género de duda aplastó la venenosa cabeza de la misma serpiente⁷.

II.—En segundo lugar se presentan tres pasajes del Nuevo Testamento, sacados del capítulo primero del evangelio según San Lucas, incluidos también bajo la frase «patres Ecclesiaeque scriptores», como interpretados por la tradición.

1. Los padres y escritores eclesiásticos enseñaron que en la apelación de «gratia plena» que dio Gabriel por mandato de Dios a la Santísima Virgen, se muestra ser Ella sede de todas las gracias.

2. «Tanto que, nunca sujeta a maldición y hecha participe juntamente con su Hijo de bendición perpetua, mereció oír de Isabel, que hablaba movida del divino Espíritu: 'Bendita Tú entre las mujeres, y bendito el fruto de tu vientre'».

3. Fugazmente se alude al *Magnificat*, cuando se expresa en seguida que los padres y escritores eclesiásticos, con no menos claro que concorde parecer, afirmaron la plenitud de gracias de María Virgen⁸.

III.—Finalmente pueden agruparse en un vasto y único argumento todas las citas de la Sagrada Escritura, presentadas de modo más o menos explícito y siempre según las interpreta la tradición, en las cuales prevalece el sentido típico o la acomodación. En todo su conjunto puede reconocerse el vestigio de más de veinte sitios de la Escritura⁹.

⁶ Acta Pii IX, P. I, v. I, p. 607.

⁷ Acta Pii IX, P. I, v. I, p. 611.

⁸ Acta Pii IX, P. I, v. I, p. 609.

⁹ Arca Noé, scala Iacob, rubus Moysis, turris David, hortus conclusus, civitas Dei cuius fundamenta in montibus sanctis, templum Dei, colum-

No es necesario probar que el argumento sacado de textos acomodados de la Escritura no carece en la bula de genuino valor demostrativo, en el sentido al menos de que se busca en ellos principalmente la doctrina de la Inmaculada Concepción en la tradición, y es conocido el principio general: «se hallan en los santos padres y escritores eclesiásticos tesoros de auténtica tradición en explicaciones que pueden fundarse en una falsa, inexacta o puramente acomodada interpretación de la Escritura». Además, uno de los criterios para discernir el verdadero sentido de un lugar de la Escritura es precisamente la tradición.

Parece puede resumirse el enfoque de la doctrina escriturística que contiene la «Ineffabilis Deus» a favor de la Inmaculada en estos dos puntos.

1. En la bula no se interpreta directamente la Escritura, sino que se presenta a la luz de la tradición patristica y eclesiástica. Sin embargo, en principio se ha de tener presente, que, al incorporarse en una bula pontificia, sobre todo si es dogmática, citas en que la tradición interpreta la Escritura, se ratifica por ello mismo en cierto modo, no sólo la doctrina, sino su misma interpretación, a no ser que sólidamente se pruebe lo contrario.

2. Es manifiesta la prevalencia de la frase «patres Ecclesiaeque scriptores». Por su misma vaguedad y multiplicada repetición, no se dice claramente con ella si en cada punto particular proponen una determinada doctrina *todos*, *la mayor parte* o sólo *alguno* de ellos¹⁰.

La bula «Fulgens corona».

La argumentación escriturística de la «Fulgens corona» está calcada sobre la de la bula dogmática «Ineffabilis Deus». Pero contiene algunas variaciones importantes. Además de algunas supresiones, presenta en los mismos argumentos matices y precisiones nuevas. Por algo ha corrido desde entonces una centuria, densa de investigación mariológica.

El primer argumento, sacado del Viejo Testamento, es el contenido en el Génesis 3, 15.

ba munda, sancta Ierusalem, thronus Dei, arca, domus quam sibi aedificavit Sapientia, regina quae deliciis affluens—et innixa super Dilectum—ex ore Altissimi prodivit, purior quam Heva innocens, liliun inter spinas, terra ex qua novus Adam, paradisus, lignum incorruptibile, fons signatus, templum divinum, thesaurus immortalitatis, filia gratiae germen, novum tabernaculum Beseleel, aurora, altera Heva quae Emmanuel peperit...: *Acta Pii IX*, P. I, v. I, a p. 608.

¹⁰ La interpretación del sentido de las palabras «patres Ecclesiaeque scrip-

El segundo, sacado del Nuevo Testamento, está basado en las palabras «llena de gracia» y «bendita entre las mujeres» del capítulo primero del Evangelio según San Lucas.

Falta en ella el cúmulo de citas escriturísticas tomadas preferentemente en sentido típico o acomodado, que tiene la «Ineffabilis Deus».

Como cada uno de los dos argumentos que ofrece la «Fulgens corona» encierra problemas distintos, es preciso estudiarlos por separado.

PRIMER ARGUMENTO. GENESIS 3, 15

La vaguedad de expresiones de la bula «Ineffabilis Deus» en aducir la prueba sacada del protoevangelio a favor de la Inmaculada, unida a la dificultad intrínseca de este lugar de la Escritura, dio pie a divergencias entre los comentaristas. Según las diversas tendencias, pueden formarse dos grandes grupos. El de los que interpretan el protoevangelio en sentido mariológico por una parte, y por otra el de los que rechazan el sentido mariológico o prescinden de él, derivando preferentemente la cuestión hacia el campo inexhausto de la tradición patristica. Son dos posiciones marcadamente distintas que implican de por sí problemas distintos.

Los que interpretan el protoevangelio en sentido mariológico pueden a su vez subdividirse en dos grandes grupos. El de los que ven presignificada a la Santísima Virgen en sentido *literal* en la «mujer» del oráculo divino, sea con absoluta exclusión de Eva, sea incluyendo a ésta o a las demás mujeres. Quedan de suyo dentro de este grupo los que ven a María Virgen al menos en el «*semen mulieris*» o acuden al sentido *pleno*, el cual, por estar en la letra, puede considerarse como literal. Y en otra posición están los que ven en la profecía del protoevangelio a María Santísima presignificada al menos en sentido *típico* o *espiritual*¹¹.

Para el caso presente interesa sólo historiar a grandes rasgos las

tores» ha dado origen a una abundante bibliografía y forma parte importante de la controversia que esbozamos más adelante.

¹¹ Puede hallarse un buen compendio de bibliografía general sobre la Inmaculada Concepción en ROSCHINI, G. M., *Mariologia*, 1941-2, tom. III, p. 10-16, Protoevangelio.—ROSCHINI, G. M., *Compendium Mariologiae* 1946, bibliografía, p. 104. «*Quaenam sit mulier*», p. 109-110; 116-119 Protoevangelio.—DE ALDAMA, I. A., *Mariologia* 1953. Forma parte de la *Sacrae Theologiae summa a patribus Societatis Iesu*, vol. III, 2.^a edición, principalmente p. 346 y nota 10.

sentencias de los que niegan el sentido mariológico del protoevangelio o de algún modo prescinden de él ¹².

Cuatro comentaristas.

Ante todo, suele presentarse a Paul HEINISCH entre los que no admitían el sentido mariológico del protoevangelio. Este exegeta presentó su punto de vista sobre esta cuestión principalmente en 1930, en su comentario a los libros del Antiguo Testamento. Su posición es el silencio. Al explicar el pasaje correspondiente del Génesis, aplica el vaticinio divino a sola Eva, sin decir nada de María. Con todo, nada dice en contra positivamente ¹³. En 1940 publicó su «*Teología del Viejo Testamento*». En los escasos pasajes en que alude a la caída del paraíso, tampoco hace mención alguna del sentido mariológico que el vaticinio pueda tener, ni dice nada en contra de él ¹⁴. En otra obra suya, aparecida en 1947, en que compara las narraciones más antiguas de la Biblia con otras parecidas de las literaturas primitivas, tampoco alude al sentido mariológico posible de la narración de Génesis ¹⁵. Sólo parece haberse definido indirectamente en 1935, al criticar el libro de L. DREWNIAK, que será necesario mencionar profusamente. Afirma que la mayor parte de los *exegetas* explican el famoso texto del Génesis 3, 15 aplicándolo a Eva y a su posteridad, mientras los *teólogos* admiten en él una significación directamente mesiánica y lo aplican a Cristo y a su Madre. Favorece ampliamente las conclusiones del libro que comenta, cuyo autor no interpreta tendenciosamente los textos y según sus constataciones, que se basan sobre los hechos, no existe consentimiento de los padres sobre la interpretación cristológico-mariológica del protoevangelio. Bien es verdad que en esta recensión no habla para nada HEINISCH del magisterio, pero parece deducirse de sus palabras que en virtud de estas nuevas conclusiones cae un fundamento importante en que se apoyaban los *teólogos*, al interpretar este texto genesiáco. Termina diciendo que, tanto los historiadores del dogma

¹² El planteamiento y discusión del problema serían radicalmente distintos si se atendiese a los que no admiten la genuinidad, historicidad o mesianismo del Génesis 3, 15, o bien no aceptan los privilegios de María, para los cuales en cierta manera es natural la exclusión de todo sentido mariológico en el protoevangelio.

¹³ HEINISCH, P., *Das Buch Genesis*, Bonn 1930. *Das Protoevangelium*, pp. 123-127.

¹⁴ HEINISCH, P., *Theologie des Alten Testaments*, Bonn 1940. Véase principalmente la página 316.

¹⁵ HEINISCH, P., *Probleme der biblischen Urgeschichte*, Luzern 1947. *Das Protoevangelium*, pp. 83-92.

como los exegetas, tendrán que agradecer los resultados de tal investigación ¹⁶.

Prescindiendo del último testimonio ambiguo, no hay en HEINISCH afirmación ninguna que vaya positivamente contra el sentido mariológico del protoevangelio.

Luis DENNEFELD, al tratar del *mesianismo* en el *Diccionario de Teología Católica*, no puede dejar de tocar la primera profecía de la salvación. Su problemática es muy distinta. La argumentación de todo el artículo a favor del mesianismo logra su fuerza de la acumulación de pruebas y textos, y toda ella va dirigida hacia adversarios que rehúsen admitirlo más o menos abiertamente. Por tanto, más que de cada texto particular, su tesis se ha de sacar del conjunto. Ello no implica, sin embargo, que no puedan examinarse sus conclusiones en el análisis particular de cada texto. Concretamente, así interpreta la profecía del protoevangelio. Los adversarios entre quienes pone Dios enemistades perpetuas son el linaje de los hombres, la humanidad, por una parte (luego ni «ipse» ni «ipsa», según el sentido usual que se da a estas palabras en el lugar que comenta), y por otra, la potencia seductora, la serpiente, que es una aparición simbólica del principio inmaterial malo. En virtud de la profecía no se designa concretamente a un héroe individual, que tenga que procurar con su victoria el triunfo de los otros, aunque de hecho está encerrado este héroe en la descendencia de Eva. Quien recibe la orden de luchar contra la potencia seductora y obtiene seguridad de salir vencedor en el combate es el género humano. Quien recibe anuncio de la caída de su principado es la serpiente. En este sentido el vaticinio tiene valor como primera profecía de salud ¹⁷.

Si apenas se aguanta, según esta explicación, el mesianismo del protoevangelio, mal puede buscarse en él sentido mariológico alguno.

En su libro del Génesis, NETELER comenta el capítulo tercero en consonancia con el conjunto. En su leve problemática tiene una sola frase, y aun llena de vaguedad, que parece hace al caso, al decir que «una descendencia había de vencer completamente al enemigo maligno» ¹⁸.

Se ha afirmado que H. J. CRELIER «ni tan sólo cita a María en su comentario al Génesis» y que no puede admitirse en él ni tan sólo un sentido mariológico típico, sino a lo más solamente puede verse

¹⁶ Theologische Revue 34 (1935) 94-95.

¹⁷ DTC 10 (1929) 1405-1568, *Messianisme*.

¹⁸ NETELER, B., *Das Buch der Genesis*, Münster 1905, pp. 48-49.

incluída en su explicación mesiánica la mariológica ¹⁹. En sus notas al pie de página de una traducción de la Vulgata, CRELIER, comentando el versículo 15 del capítulo tercero del Génesis, expone en realidad una argumentación desconcertante. Parece afirmar cosas opuestas y aun irreconciliables. Mientras por una parte excluye claramente la victoria de la mujer y la aplica a la descendencia que es la humanidad, por otra, en párrafos entremezclados con las precedentes afirmaciones, donde un pequeño inciso o una sola palabra destruyen toda la marcha o tendencia de pensamiento, afirma que la humanidad vencerá al demonio en Jesucristo y por Jesucristo. Más aún, la predicción se cumple principalmente en Jesucristo, y precisamente por medio de su Madre, la mujer que lo trajo al mundo, la cual aplastó la cabeza de la serpiente por su Hijo, pues era conveniente que la mujer venciese al que había vencido a la mujer. No puede estar más claramente anunciado el contenido mariológico. Esta inclusión verdadera de la Madre de Jesucristo en la profecía del protoevangelio está en virtud de un «sentido profundo», que aparecerá con toda su claridad en la historia de la Redención; ya que el Nuevo Testamento es la clave de este jeroglífico, y el protoevangelio halla su completa exposición en el Evangelio ²⁰.

Si algo puede sacarse del pensamiento de CRELIER, parece puede presentarse en el siguiente compendio. Aparentemente la mujer del protoevangelio es Eva. Su descendencia vencedora es el género humano, incluyendo eminentemente a Cristo. Pero en un sentido más profundo, no accidental, sino querido por Dios, el vencedor del demonio ha de nacer de una mujer virgen, que por su Hijo aplastará la cabeza de la serpiente. Vemos esto a la luz de la historia de la Redención que nos narra el Evangelio, ya contenido proféticamente en el protoevangelio. Si esto es así, CRELIER admite plenamente el sentido mariológico del Génesis 3, 15.

Origen y evolución de una controversia.

La valorización de los argumentos de Escritura a la luz de la tradición y la frase vaga «patres Ecclesiacque scriptores» de la bula «Ineffabilis Deus» originaron una discrepancia de pareceres entre los especialistas, que dura hasta nuestros días. Entre el grupo que de-

¹⁹ BERTELLI, V. G.: Marianum 13 (1951) 258-9.

²⁰ CRELIER, H. J., *La Genèse comentada por... Protoevangelio*, pp. 55-57, de *La Sainte Bible*, París 1889.

fendía que en la bula se declaraba el consentimiento unánime de la tradición en dar valor mariológico al protoevangelio y la posición opuesta que sostenía que en ella ni se declara unánime el parecer de la tradición ni consta de tal sentido mariológico, se extiende una gama de sentencias casi infinita. Atendiendo sólo a un aspecto, así puede presentarse el desarrollo de los hechos.

Francisco DREWNIAK (P. Leander O. S. B.) presentó en 1934 un trabajo de investigación en orden a obtener el doctorado en la Facultad de Teología de la Universidad de Breslau. Examinaba la interpretación estrictamente mariológica del Génesis 3, 15 en la época patristica. En un concienzudo estudio que abarca cien páginas densas va recorriendo los santos padres y escritores eclesiásticos a partir del siglo segundo. Su atención se concentra principalmente en las seis primeras centurias del cristianismo, pero complementa su labor, llegando en su investigación hasta el siglo XII. Tiene especial cuidado en precisar la doctrina de los tres grandes doctores de la Iglesia en oriente, BASILIO, GREGORIO NACIANCENO y JUAN CRISÓSTOMO, y la de los cuatro grandes santos padres de occidente AMBROSIO, AGUSTÍN, JERÓNIMO y GREGORIO ²¹.

La conclusión a que llega es sorprendente. Aunque la tradición patristica admite la oposición de Cristo y María contra el demonio, no se apoya para demostrarla en el protoevangelio. En todos estos siglos, los santos padres y escritores eclesiásticos, al interpretar este pasaje escriturístico, hablan en conjunto sólo de las enemistades de Cristo, Eva y la posteridad de ésta contra la serpiente. De María, callan.

Parece, pues, que la conclusión general de DREWNIAK puede formularse así. *Pocos* de los santos padres; más exactamente, *poquísimos* o *casi ninguno* ven en el Génesis 3, 15 a María ²².

Prescindiendo de otras objeciones que se han opuesto a este buen estudio, baste notar aquí que mal pueden buscarse formulados con la claridad y precisión actual puntos que estudia la mariología de nuestros días o siquiera la atención especial hacia ellos, durante las luchas cristológicas de los primeros siglos, en que se ventilaban problemas de muy otra suerte. Además, los autores que no dan la interpretación mariológica del protoevangelio, no la rechazan nunca, sino que a lo

²¹ DREWNIAK, F., *Die mariologische Deutung von Gen. 3, 15 in der Väterzeit*. Inaugural Dissertation, Breslau 1934.

²² Tal es la conclusión, a veces explícitamente formulada, de muchas de las recensiones críticas que se hicieron a esta obra.

sumo se callan o no aluden a ella, y por otra parte, al dar otras explicaciones, no convienen entre sí.

Las Jornadas Mariológicas de la abadía de Tongerlo (Bélgica) de 1946, se dedicaron al tema «participación de María en la obra de la Redención propiamente dicha». En ellas presentó un estudio sobre el argumento de Escritura y patrístico del protoevangelio O. SAGAERT²³. Apoyándose en DREWNIAK, da un paso más y, corrigiendo lo que él mismo había dicho en esas mismas reuniones de estudios marianos de 1932, reduce el contenido de la profecía mesiánica a sola Eva, sin incluir a María. Pasando al argumento patrístico, dice que renuncia a su elaboración, dada la amplitud que supone el tema. La descendencia de la mujer Eva se refiere, no a Cristo, sino a toda la humanidad. La descendencia de Eva forma un todo en la lucha contra el demonio y coopera en ella con Cristo, al cual debemos de hecho la Redención. Como María es la que está más íntimamente relacionada con Cristo, puede especialmente ser llamada Corredentora con Cristo, y esto en virtud de los datos que nos suministra el protoevangelio. Por la misma razón, dice respondiendo a esta argumentación MELCHOR DE SANTA MARÍA, serían corredentores los otros miembros de Cristo, y además los teólogos no admiten en este sentido el término *corredentora*²⁴.

El conocido exegeta Francisco CEUPPENS, en su comentario al protoevangelio, aparecido en Roma el 1932, había defendido que la mujer de la profecía genesiaca en sentido literal era Eva, pero en sentido espiritual era la Santísima Virgen María. Por tanto, Eva era tipo de María²⁵. Esta manera de ver quedó inalterada en dos obras sucesivas suyas que aparecieron también en Roma, los años 1934 y 1935²⁶.

En 1939 apareció la obra de Werner GOOSSENS sobre la cooperación inmediata de la Madre del Redentor a la Redención objetiva²⁷. Por su mismo carácter es toda ella un sopesar los pros y los contras de los argumentos que se aducen en el problema. Cuando llega el autor a la cita clásica del Génesis 3, 15, dice que «con esta ocasión expone el estado de la cuestión en la interpretación mariológica» de

²³ Véase artículo de SAGAERT, O., en *María's aandeel in het eigenlijke verlossingswerk*, Tongerlo, Secretariaat der Mariale Dagen 1947.

²⁴ *Marianum* 10 (1948) 400-401.

²⁵ CEUPPENS, F., *De Protoevangelio*. Genesis III, 15, Romae 1932, página 47.

²⁶ CEUPPENS, F., *Historia primæva*, Romae 1934, pp. 191-198. CEUPPENS, F., *De prophetiis messianicis in Antiquo Testamento*, Romae 1935, p. 20.

²⁷ GOOSSENS, W., *De cooperatione immediata Matris Redemptoris ad redemptionem obiectivam*, Parisiis 1939, pp. 89-101.

este pasaje. Al final del raciocinio, no admitiendo el valor de las pruebas escriturísticas, de autoridad y tradición a favor del sentido mariológico del protoevangelio, llega a esta atrevida conclusión: «se derrumba, pues, el argumento de Escritura en mucho el más importante a favor de la cooperación inmediata de María a la redención objetiva».

Estos son los pasos que da en su argumentación contra el sentido mariológico del protoevangelio. Apoyándose en CEUPPENS (1934), concluye GOOSSENS: «en sentido literal indudablemente la mujer es Eva». Es así que el sentido típico lo podemos conocer solamente por la revelación. Hay que buscar, pues, en las fuentes de la revelación si existe tal sentido típico.

Investiga, como documento, las locuciones de la bula «Ineffabilis Deus». Se dice en ella que en la profecía del Génesis está «clara y abiertamente demostrado» Cristo solo. De María sólo se dice que está «designada». Es así que en el trozo de la misma bula que sigue a continuación, donde se acumulan locuciones de la Escritura y se dice que los padres y escritores eclesiásticos las aplicaron a María, hay meras *acomodaciones*. Luego en la frase anterior en que se dice estar María «designada» en el Génesis 3, 15, se habla sin duda alguna de sentido acomodado.

Dado este atrevido paso, por lo menos gratuito (ya que pueden existir tipos al menos en las frases acumulativas de la bula, que son citas escriturísticas que los padres aplican a María, que uno de los criterios para descubrir el sentido típico es el testimonio de la tradición, y por otra parte, aunque en realidad fuesen dichas frases *todas* acomodadas, no por ello se sigue que la anterior del Génesis también lo sea), concluye GOOSSENS: «salvo parecer mejor se puede, pues, preguntar si acaso se invocan con razón las palabras de Pío IX de la bula «Ineffabilis Deus» para probar que, al menos en sentido típico, la palabra *mujer* del Génesis 3, 15 designa a la Santísima Virgen María». La respuesta que espontáneamente fluye, según las premisas expuestas, es «no puede invocarse la bula, sino para probar el sentido acomodado».

Se hace necesario, pues, investigar la tradición, continúa GOOSSENS. Sigue aquí un método sencillo. Consulta únicamente a DREWNIAK y termina esta parte: «Con tales conclusiones (de DREWNIAK) puede ya preguntarse si puede decirse que los padres enseñaron unánimemente que la *mujer* del Génesis 3, 15 designa, al menos en sentido típico, a María». La respuesta parece ser ésta: «Los padres no enseñaron unánimemente que la mujer del protoevangelio fuese María, ni siquiera en sentido típico».

Y tal se deduce que sea la respuesta, por lo que sigue. Dando un paso ilícito, del «no lo enseñaron los padres unánimemente» al «luego no lo enseña ninguno» concluye: «Se derrumba, pues, el argumento de Sagrada Escritura en mucho el más importante».

No es preciso insistir más en la explicación que da GOOSSENS del protoevangelio, en la que en un loable esfuerzo de investigación tiende, sin embargo, a minimizar con análisis disolvente la bula de Pío IX y parece confundir, interpretando a DREWNIAK, estadísticas de citas patrísticas con tradición.

Algunos años más tarde, en 1948, apareció el libro sobre mariología bíblica de Francisco CEUPPENS. En él estudia de nuevo el autor sus puntos de vista anteriores y los modifica. Apoyándose a su vez en parte en GOOSSENS, llega a la conclusión de que la mujer del Génesis 3, 15 en sentido literal es Eva y sólo Eva. Y además, y en esto está la novedad, que no se prueba que haya sido designada María ni tan sólo en sentido típico²⁸. Los comentarios a este cambio fueron, en general, poco favorables²⁹.

Se interpone entre tanto el 1.º de noviembre de 1950, fecha de la proclamación del dogma de la Asunción de María Santísima a los cielos³⁰. La bula definitoria «Munificentissimus Deus» marca claros rumbos. Se dice en ella que todos los argumentos y consideraciones de los santos padres y teólogos, que se alegan a favor del dogma que se define, se apoyan como en último fundamento en las Sagradas Escrituras, en las que aparece siempre la Madre de Dios íntimamente unida a su Hijo. «Mas, principalísimamente se ha de recordar que desde el siglo segundo proponen los santos padres (*sin duda especialmente Ireneo, muerto hacia el 200; y Justino, muerto hacia el 165, con su famosa formulación del principio de recapitulación o recircu-*

²⁸ CEUPPENS, F., *De Mariologia biblica*, Romae-Taurini 1948. De la colección *Theologia biblica*, v. IV, pp. 19-23. Insiste CEUPPENS en este mismo punto de vista en la segunda edición de sus *Quaestiones Selectae ex historia primaeva*, Torino-Roma, aparecidas el mismo año 1948. Cf. pp. 204-208.

²⁹ Véase, por ejemplo, PUZO, F., *A propósito de una reciente mariología bíblica*: Estudios Bíblicos 8 (1949) 239-251. Muy de otra manera lo juzgó José COPPENS: *Analecta Lovaniensia Biblica et Orientalia*, Ser. II, Fasc. 16, 1950. *Problèmes et méthode d'exégèse théologique. Le protévangelile*, p. 47 y nota 7.

³⁰ El período que precedió fue rico en estudios mariológicos. Se propusieron y analizaron las razones de la definibilidad. No entra dentro del tema propuesto historiar este lapso de tiempo. Baste notar en general que en las obras y estudios de algunos autores que parecía no daban valor mariológico al protoevangelio, se ventilaba en realidad el problema mucho más amplio de la *oportunidad* de la definición dogmática de la Asunción.

lación) a la Virgen María como nueva Eva estrechísimamente unida con el nuevo Adán, aunque a El sujeta, en aquella lucha contra el enemigo infernal, *la cual lucha*, como en el protoevangelio (Gén. 3, 15) se prenunciaba, tenía que llegar a victoria plenísima del pecado y de la muerte, *cosas ambas* que siempre en los escritos del apóstol de los gentiles se unen entre sí»³¹. Siendo cierto que en el protoevangelio se habla de Jesucristo en sentido literal histórico, difícil se hace creer que en la argumentación de la bula se considere contenida a María sólo virtualmente en este lugar de la Escritura³².

Con admirable y verdadero espíritu científico refunde totalmente CUEPPENS su doctrina sobre el protoevangelio en una segunda edición de su «Mariología bíblica», aparecida casi inmediatamente después de la bula «Munificentissimus Deus». Reduce a cuatro grupos las diversas interpretaciones de este pasaje. Al explicar la segunda sentencia, según la cual la mujer del Génesis 3, 15 se dice ser Eva y solamente Eva, pone textualmente esta nota aclaratoria al pie de página: «Esta tesis la propugnamos también en otro tiempo en la «*Mariología bíblica*» del 1948, p. 19-23. Mas ahora, hecha madura meditación del mismo texto del Génesis y de los documentos del Magisterio de la Iglesia, nos parece [mejor] abandonar esta interpretación y proponer otra, de la cual [trataremos] más abajo».

Efectivamente, pocas páginas más abajo así explica la cuarta interpretación. «La mujer del Génesis 3, 15, según el sentido literal, es Eva; según el sentido literal pleno es María». En la argumentación, totalmente distinta de lo que había dicho anteriormente, presenta tres pruebas, la de Escritura, la de tradición y la del Magisterio. En la prueba de Escritura compara intrínsecamente el Génesis 3, 15 con Lucas 1, 26-28 y afirma que «el profeta designa además (de Eva) a otra mujer, a una mujer especialísima, en la cual la profecía se verifica perfectamente». «Creemos, pues—dice—, que la mujer del Génesis 3, 15 según el sentido literal es Eva, según el sentido pleno y perfecto es María». «Sentido pleno es sentido literal que se saca no solamente de las mismas palabras de un texto, sino de otros muchos textos relacionados entre sí; más aún, algunas veces incluso de la doctrina de la Iglesia». En la prueba de tradición aduce el hecho de que muchos santos padres expresan el nexo entre Lucas 1, 28 y el Génesis 3, 15.

³¹ AAS 42 (1950) 768. Las palabras en bastardilla no están en la bula.

³² BEA, A., *La Sacra Scrittura «ultimo fondamento» del dogma dell'Assunzione*: La Civiltà Cattolica 101-IV (1950) 547-61, principalmente pp. 555-557.

Del Magisterio de la Iglesia trae el pasaje de la «Munificentissimus Deus», donde Pío XII habla de la unión de Cristo y María en la lucha contra el diablo. «Si la lucha está significada en el protoevangelio (como afirma la bula), también están prenunciados los impugnadores del diablo»³³. En su recentísima obra «Cuestiones selectas de la historia primitiva», tercera edición, en tres sitios distintos mantiene la misma doctrina. En el prólogo, cuando afirma que «otras cosas, finalmente, consideradas con madurez, las hemos corregido, a saber, la interpretación del protoevangelio». En el cuerpo de la obra, al tratar la materia correspondiente, pone la misma nota de la cita anterior y poco después, al final de la cuarta sentencia, añade: «Opinamos con todo, habiendo considerado atentamente una y otra vez y con cuidado todas las cosas, que es más probable la cuarta interpretación», que ve en sentido literal en la mujer a Eva, en sentido pleno a María³⁴.

Tal explicación cae de lleno dentro del sentido mariológico del protoevangelio. No puede, pues, invocarse en manera alguna a CEUPPENS entre los que no admiten el sentido mariológico del Génesis 3, 15.

Mucho antes, en 1939, Enrique LENNERZ, en un estudio sobre la Santísima Virgen, considera el protoevangelio, al tratar de la cooperación de María en la obra de la salud. Cita particularmente a BOVER. Este había asegurado que la mujer del protoevangelio no puede ser Eva ni las demás mujeres, sino que es María, probándolo con múltiples razones y el testimonio de la tradición, citando a Justino, Ireneo y otros³⁵. Así le presenta LENNERZ. BOVER afirma que en el Génesis 3, 15 se contiene que María en la reparación de los hombres tiene un lugar semejante y a la vez contrario al que Eva tuvo en la ruina de ellos. De esa premisa saca qué clase de cooperación fue la de María en la obra de la salud. Y le refuta diciendo solamente: «Pero del principio enunciado en la proposición mayor (oposición Eva-María) el Sagrado Texto no tiene nada». Algo más abajo dice que «apenas se prueba por el contexto que la mujer sea la Santísima Virgen». Se ha de recurrir, pues, al consentimiento de los padres sobre ese texto, pero «parece se ha de decir que la existencia de tal consentimiento es controvertida», y por los argumentos que brevemente

³³ CEUPPENS, F., *De Mariologia biblica. Theologia biblica*, v. IV, Taurini-Romae 1951. Editio altera recognita ac refusa. P. 11 nota 1.^a y pp. 16-17.

³⁴ CEUPPENS, F., *Quaestiones selectae ex historia primaeva*. Edición 3.^a Véase el prólogo, la p. 207 y en la misma cuestión el final de la cuarta sentencia.

³⁵ BOVER, J. M., *Universalis mediatio ex Protoevangelio (Gen 3, 14-15) demonstrata*: Gregorianum 5 (1924) 569-583.

aduce, dando primacía a DREWNIAK, prueba en realidad que tal consentimiento no existe ³⁶.

En 1943 trató LENNERZ de «Dos cuestiones sobre la bula 'Ineffabilis Deus'». En la primera de ellas se proponía el problema de si en dicha bula se enseña el consentimiento de los padres con respecto al sentido mariológico del protoevangelio. Después de un minucioso y perfecto estudio en que analiza preferentemente el laboreo y los esquemas que precedieron a la redacción definitiva de la bula, y cuáles pueden ser los padres de quienes en ella se habla, concluye diáfana-mente: «De lo que hemos expuesto, parece seguirse que no deben invocarse estas palabras de la bula o la autoridad del Sumo Pontífice para afirmar el consentimiento de los padres en la interpretación mariológica de las palabras del Génesis 3, 15» ³⁷.

El año siguiente, Gabriel María ROSCHINI, contestando al anterior artículo, reasume de nuevo la cuestión. Procura determinar exactamente las palabras de la bula y va siguiendo por orden histórico varios testimonios de tradición. Añade una larga lista de citas patrísticas con intención de completar la obra de DREWNIAK, y llega a la conclusión siguiente: «Se puede, pues, y se debe retener el unánime consentimiento de los padres, enseñado expresamente por la bula *Ineffabilis* con respecto a la interpretación cristológico-mariológica del Génesis 3, 15» ³⁸.

Contestó LENNERZ el año 1946. Recorre los puntos anteriores y dice que las pruebas son insuficientes. Trae razones del magisterio eclesiástico y observaciones sacadas de la misma bula a su favor, y siguiendo la lista de testimonios patrísticos que en el artículo comentado se añadían a los de DREWNIAK, examina el método e interpretación, y hallándolos inconsistentes, observa cuán infundadas eran las objeciones que se habían hecho contra este autor. Concluye diciendo, al parecer, que no se puede asegurar que en el período estudiado por DREWNIAK haya «no pocos» testimonios que «expresamente» favorezcan la interpretación mariológica del Génesis 3, 15 ³⁹.

Tal es lo que aflora en esta discusión, derivada al campo patristico,

³⁶ LENNERZ, H., *De Beata Virgine*, 3, Romae 1939, pp. 122-124.

³⁷ LENNERZ, H., *Duae quaestiones de bulla «Ineffabilis Deus»*: *Gregorianum* 24 (1943) 347-366. *Prima questio. Num in Bulla doceatur consensus Patrum in explicandis verbis Gen. 3, 15 de B. Virgine*, pp. 347-356.

³⁸ ROSCHINI, G. M., *Sull'interpretazione patristica del Protovangelo*: *Marianum* 6 (1944) 76-96.

³⁹ LENNERZ, H., *Consensus Patrum in interpretatione mariologica Gen. 3, 15?*: *Gregorianum* 27 (1946) 300-318.

y que de por sí versa sobre el unánime consentimiento de los padres.

Tiburcio GALLUS publicó en 1949 el fruto de una investigación que había emprendido, según confiesa palmariamente, con el fin de estudiar en el tiempo postpatrístico cuál era el sentir de los escritores eclesiásticos sobre el significado mariológico del protoevangelio. Su estudio se extiende desde el 667 hasta el Concilio Tridentino (1545). Enuncia al principio los resultados logrados por DREWNIAK. En el tiempo patrístico, de 38 autores, 30 no dan sentido mariológico al protoevangelio. Sigue luego el estudio de un período de nueve siglos en el cual la interpretación mariológica del protoevangelio es «multo communior». De unos 100 autores, sólo 31 no son favorables al sentido mariológico. Concluye afirmando que la interpretación mariológica que en el período patrístico no aparece tan clara, aunque no falte en él, es ya sentencia común de todos los autores hacia el final de la Edad Media. La posición positivamente antimariológica empieza con el protestantismo⁴⁰.

Recientemente ha completado GALLUS su precedente estudio con otra obra muy importante en la que ofrece los resultados que ha encontrado en la edad áurea de la exegesis católica, desde el Concilio Tridentino hasta el año 1660. Resume de nuevo los estadios precedentes del problema. De la edad patrística, y completando lo que con más exacto compendio había ofrecido en su obra anterior, aduce catorce autores que reconocieron el sentido cristológico-mariológico del Génesis 3, 15⁴¹. Los restantes no lo contradicen. Desde el siglo XII, cuando «la razón prevaleció sobre la autoridad» se abandonó el sentido alegórico moral de San AGUSTÍN, y fue extendiéndose cada vez más el sentido mariológico, de suerte que, al acabarse la Edad Media, la inmensa mayoría de intérpretes propugnaron este sentido. Con un prolijo y arduo estudio, en esta obra y en su complemento, que dice va a publicar, examina a más de quinientos autores, algunos de ellos no católicos, acudiendo solamente a sus escritos exegéticos y teológicos, y dejando los litúrgicos y homiléticos, a no ser que presenten excepcional interés. De 1545 a 1660 ha reunido unos 180 autores. El resul-

⁴⁰ GALLUS, T., *Interpretatio mariologica Protoevangelii (Gen 3, 15) tempore postpatrístico usque ad Concilium Tridentinum*, Romae 1949. Cf. p. 215.

⁴¹ Justino, Ireneo, Cipriano, Gregorio Niseno, Ambrosio, Epifanio, Isidoro Pelusiota, Efrén, el autor desconocido de la *Epistola ad amicum aegrotum de viro perfecto*, León Magno, Aurelio Prudencio, Serapión, Crisipo, Proclo, Isidoro de Sevilla. GALLUS, T., *Interpretatio mariologica Protoevangelii posttridentina*, Roma, 1953, p. XI.—Id., 2.^a parte, Roma 1954, p. 317, nota 11.

tado es fructuoso. Son sus palabras. «En toda esta primera parte hemos examinado 184 intérpretes, de los cuales 152 son católicos. De éstos, 125, es decir, el 82 por 100, exponen el protoevangelio en sentido mariológico; los demás no niegan» tal sentido.

En la segunda parte de la misma obra, que forma volumen aparte, analiza GALLUS el período que va desde el año 1661 hasta la aparición de la bula dogmática. Preceden unas cuarenta páginas, suplemento a la parte anterior. Añade a ella 18 autores más. La materia que forma propiamente el contenido de esta segunda parte está dividida en cuatro secciones. Las tres primeras (que son la tercera, cuarta y quinta de toda la obra) contienen el estudio atento y pormenorizado de un aplastante número de testimonios. La última parte (sexta del total) está dedicada al análisis de los documentos que precedieron a la redacción definitiva de la bula «Ineffabilis Deus». Nada mejor que sus mismas palabras. «En la segunda parte, junto con el suplemento sometimos a examen 390 autores, de los cuales 52 no son católicos. De los 338 intérpretes católicos, 299 explican el protoevangelio en sentido mariológico, es decir, el 88 por 100. Los restantes, exceptuados algunos, no niegan tal sentido»⁴².

El tiempo que corre desde la definición del dogma de la Inmaculada hasta 1948 lo estudió convenientemente Vasco G. BERTELLI. En dos artículos sucesivos expone el método que ha seguido, su misma investigación y el resultado obtenido. Concluye, apoyado en los testimonios que ha estudiado, entre los que figuran documentos oficiales del Magisterio, que no solamente «la actual tradición viviente de la Iglesia es moralmente unánime en reconocer el sentido verdaderamente escriturístico mariológico del protoevangelio», sino que tal pasaje aparece «como un principio fecundísimo de conclusiones teológicas para la mariología»⁴³.

De los importantes estudios de GALLUS y BERTELLI parece se de-

⁴² GALLUS, T., *Interpretatio mariologica Protoevangelii posttridentina usque ad definitionem dogmaticam Immaculatae Conceptionis*. Primera parte de 1545 a 1660, Roma 1953. Cf. p. 275.—Segunda parte de 1660 a 1854, Roma 1954. Cf. p. 321.

⁴³ BERTELLI, V. G., *L'interpretazione mariologica del Protoevangelo (Gen. 3, 15) negli esegeti e teologi dopo la Bolla «Ineffabilis Deus» di Pio IX (1854-1948)*: *Marianum* 13 (1951) 257-291. Además *Il senso mariologico pieno e il senso letterale del Protoevangelo (Gen. 3, 15) dalla «Ineffabilis Deus» al 1948*: *Marianum* 13 (1951) 369-395.

duce esta conclusión: «*Muchísimos* intérpretes de reconocida reputación ven sentido mariológico en el Génesis 3, 15».

Palabras de la bula «Fulgens corona».

Puesto cuanto precede, se podrá apreciar mejor la fuerza que pueda tener y la tendencia que pueda insinuar la prueba sacada del protoevangelio que a favor de la Inmaculada Concepción, siguiendo el camino abierto por la «*Ineffabilis Deus*» y por la «*Munificentissimus Deus*», ofrece la reciente bula del centenario «*Fulgens corona gloriae*».

«Primeramente, pues, el fundamento de esta doctrina (la Inmaculada Concepción) aparece en las mismas Sagradas Escrituras, en las cuales Dios, creador de todas las cosas, después de la miserable caída de Adán, habla a la tentadora y corruptora serpiente con estas palabras, que no pocos de los Santos Padres y Doctores de la Iglesia y muchísimos reputados intérpretes aplican a la Virgen Madre de Dios: 'Enemistades pondré entre ti y la mujer, y tu descendencia y su descendencia...'. (Gén. 3, 15.)

Ahora bien, si por algún tiempo la Bienaventurada Virgen María hubiese llegado a estar exenta de la divina gracia, a causa de quedar afeada con la mancha hereditaria del pecado en su concepción, en aquel espacio de tiempo, aunque brevísimo, no hubiese mediado entre ella y la serpiente aquella eterna enemistad, de que se hace mención ya desde la «tradición» primera hasta la definición solemne de la Inmaculada Concepción; sino antes bien cierta sujeción»⁴⁴.

Para que tenga plena fuerza la menor y la conclusión del silogismo en esta *prueba de Escritura*, la mayor ha de tener pleno contenido mariológico, no sólo virtual. Ciertamente, no se declara en este documento pontificio con palabras explícitas que «el protoevangelio tiene sentido mariológico»; pero tal afirmación se deduce sin duda del conjunto como conclusión teológica cierta.

SEGUNDO ARGUMENTO. LUCAS 1, 28 y 42

Del Nuevo Testamento se presentan a favor de la Inmaculada dos pasajes sacados del capítulo primero del Evangelio según San Lucas.

⁴⁴ AAS 45 (1953) 579.

Dos pasajes que se engloban en una sola prueba. No hay en ella dificultad importante ni por parte de la doctrina ni por parte de los pareceres de los comentaristas ni por parte del significado que pudieran tener sus palabras.

Son éstas: «Y además, siendo saludada la misma Santísima Virgen como 'llena de gracia' (Luc. 1, 28) ο κεχαριτωμένη y 'bendita entre las mujeres' (Ibid. 42), en estas palabras, según las entendió siempre la 'tradición' católica, se insinúa manifiestamente que 'con esta singular y solemne salutación, nunca oída en otras ocasiones, se muestra que la Madre de Dios fue sede de todas las gracias divinas y estuvo adornada con todos los carismas del divino Espíritu; más aún, que fue un tesoro casi infinito y un abismo inexhausto de esos mismos carismas, de tal manera que nunca fue partícipe de maldición' (Bula 'Ineffabilis Deus')»⁴⁵.

Afinidades entre la bula dogmática y la del centenario.

En este argumento, claro y conciso, no sólo se citan palabras textuales, sino que se ha contraído materialmente la argumentación de la «Ineffabilis Deus». Junto al «llena de gracia» se ha puesto la otra salutación «bendita entre las mujeres» y se ha cogido de la segunda parte truncada las palabras necesarias para el sentido. Véase la disposición en los textos originales.

Ineffabilis Deus

Cum vero ipsi Patres, Ecclesiaeque Scriptorum animo menteque reputarent, beatissimam Virginem ab Angelo Gabriele sublimissimam Dei Matris dignitatem ei nuntiante, ipsius Dei nomine et iussu gratia plenam fuisse nuncupatam, docuerunt

hac singulari solemnique salutatio-
ne numquam alias audita ostendi,
Deiparam fuisse omnium divinarum
gratiarum sedem, omnibusque divini
Spiritus charismatibus exornatam im-

Fulgens corona

Ac praeterea cum eadem Sanctis-
sima Virgo «gratia plena» seu κε-
χαριτωμένη, et «benedicta inter mu-
lieres» salutetur, ex istis verbis,
prout «traditio» catholica semper in-
tellexit, manifesto innuitur

«hac singulari solemnique salutatio-
ne numquam alias audita ostendi,
Deiparam fuisse omnium divinarum
gratiarum sedem omnibusque divini
Spiritus charismatibus exornatam im-

⁴⁵ AAS 45 (1953) 579.

mo eorumdem charismatum infinitum prope thesaurum abyssumque inexhaustam,

mo eorumdem charismatum infinitum prope thesaurum abyssumque inexhaustam,

adeo ut nunquam maledicto obnoxia, et una cum Filio perpetuae benedictionis particeps ab Elisabeth divino acta Spiritu audire meruerit *benedicta Tu inter mulieres, et benedictus fructus ventris tui*⁴⁶.

adeo ut nunquam maledicto obnoxia» fuerit⁴⁷.

Doble prueba teológico-escriturística.

La «Fulgens corona» subraya de modo claro, como la bula «Ineffabilis Deus», que las dos expresiones *κεχαριτωμένη* y «bendita entre las mujeres» se presentan según las entendió siempre la tradición católica. Una plenitud de gracia tal que repugna a *todo* pecado, y una bendición tan cumplida que excluye *toda* maldición. De aquí se sigue perfectamente la sublime prerrogativa de la Inmaculada Concepción. Se pone, pues, en ambos documentos esta prueba escriturística de modo parecido a como se presenta en la bula «Munificentissimus Deus»⁴⁸.

Los teólogos suelen emplear estos dos pasajes de la Escritura como argumento a favor de la doctrina de la Inmaculada, incluso prescindiendo de la tradición. Puede construirse la prueba de este modo.

Lc. 1, 28. María es apellidada «llena de gracia» no de modo absoluto, pues a solo Cristo conviene este modo, sino en relación con la misión de la Anunciación, a saber, en orden a la dignidad de Madre del Redentor, que es Dios.

Lc. 1, 42. La salutación «bendita entre las mujeres» está dicha en el orden mesiánico como reconocimiento de la divina Maternidad, como se desprende de las restantes palabras de Isabel y del contexto próximo y remoto del pasaje.

Ahora bien, la dignidad de Madre del Redentor pide que ella nunca haya tenido participación con los enemigos del Redentor, y la dignidad de Madre de Dios pide que ella no haya sido nunca contraria a Dios.

⁴⁶ *Acta Pii IX*, P. I, v. I, p. 609.

⁴⁷ AAS 45 (1953) 579.

⁴⁸ PEINADOR, M., *La salutación angélica (Luc. 1, 28) como argumento escriturístico en la Bula «Munificentissimus Deus»*: *Ephemerides Mariologicae* 1 (1950) 27-44.

Luego en las dos expresiones de salutación se incluye la inmunidad del pecado original ⁴⁹.

Una cuestión marginal.

Con ocasión de estas palabras de la bula «Fulgens corona» parece podría examinarse de nuevo el punto, muy secundario, de si en realidad la expresión «bendita entre las mujeres» deba incluirse en los textos originales en la salutación angélica. M. J. LAGRANGE lo excluye manifiestamente ⁵⁰, y F. CEUPPENS, por no citar a otros autores, resume bien la cuestión con estas razones: «Las palabras *bendita Tú entre las mujeres* faltan en los códices sinaítico, vaticano y parisiense; en las versiones coptas y armenias, en las ediciones críticas. Constituyen una interpolación sacada del versículo 42. Si hubiesen sido auténticas, su omisión apenas si podría explicarse» ⁵¹. Sobre las ediciones críticas hay que notar que al menos dejan la cuestión ambigua. Mientras todos los códices están concordados en poner estas palabras en boca de Isabel, fluctúan hondamente al aplicarlas al ángel. En la última edición crítica del Nuevo Testamento, J. M. BOVER, aunque las admite en el texto, pone un fortísimo contrapeso en el aparato crítico, y señala que las restantes ediciones críticas más importantes y además la versión siro-jerosolimitana las suprimen ⁵². Pueden añadirse a estas razones criterios de orden interno que favorecen la exclusión, sacados de las circunstancias y del estilo semita. Mientras en el pasaje de Isabel, en virtud del paralelismo y afectos que imponen las circunstancias, la frase ocupa un lugar natural, en la Anunciación queda truncado el paralelismo y no parece ser tan esencial en el sublime contexto, dada la mentalidad semita.

Pues bien, las palabras de la «Fulgens corona» ofrecen una posición definida. Se cita en ella el texto griego, como aparece por la palabra *κεχαριτωμένη*, y las dos llamadas respectivas parecen llevar a dos sitios distintos, la «gratia plena» a Lucas 1, 28, y la «benedicta inter mulieres» (así en la Vulgata en la salutación de Isabel, mientras en la del ángel pone «benedicta tu in mulieribus») sólo a Lucas 1, 42, según induce a creer la llamada *Ibid.* 42. Vimos además la íntima conexión

⁴⁹ DE ALDAMA, I. A., *Mariologia. Sacrae Theologiae summa*. B. A. C. III², pp. 349-350, n.º 31. Véanse además los autores aquí citados.

⁵⁰ LAGRANGE, M. J., *Évangile selon Saint Luc.*, Paris 1921, pp. 28-29.

⁵¹ CEUPPENS, F., *De Mariologia biblica. Theologia biblica*, v. IV, Turin-Romae 1951, p. 61 nota 2.

⁵² BOVER, J. M., *Novi Testamenti biblia graeca et latina*. Critico apparatu aucta. Editio tertia, Matriti 1953.

de esta prueba con la de la «Ineffabilis Deus». En esta última claramente se distinguen las dos salutations y se pone abiertamente la segunda sólo en boca de Isabel ⁵³.

Aparentemente otra posición sostiene la bula «Munificentissimus Deus». En ella se aplica a Gabriel la frase «benedicta tu in mulieribus», que aparece equivalentemente dos veces más, en los testimonios de AMADEO DE LAUSANA y de ALBERTO MAGNO. Con todo, tal posición no parece deshacer las conclusiones anteriores. Baste admitir que aquí se ha tenido presente y se ha citado la Vulgata, en la que en realidad se halla la frase en los dos sitios, en la salutación del arcángel y en la de Isabel. Induce a creer que en la bula de la Asunción se cita el texto de la Vulgata la forma «benedicta tu in mulieribus» y el no haber indicios de tenerse presente otro texto o versión. Así en otra cita, donde podría haber confusión, se da claramente el texto de la Vulgata. Es en las palabras «surge, Domine, in requiem tuam, tu et Arca sanctificationis tuae», que en la nueva versión de los salmos se traducen por «surge, Domine, in locum quietis tuae, tu et arca maiestatis tuae» ⁵⁴.

No parece, con todo, que las palabras del Sumo Pontífice quieran definir una cuestión de crítica textual, ya que en el presente caso no tratan directamente de este asunto. Sin embargo, llena de admiración y confianza el constatar en tales documentos el exacto conocimiento y la precisión de fórmulas, que alcanzan aún los más mínimos aspectos de las cuestiones.

Conclusión.

Los privilegios únicos y las excelsas prerrogativas de la siempre Virgen María Madre de Dios se relacionan y complementan admirablemente entre sí. El desarrollo siempre creciente de la mariología corre a la par con las manifestaciones de piedad cristiana hacia la que es modelo y auxilio de todos los hombres. Nuevos estudios perfeccionan las antiguas adquisiciones, como nuevas definiciones dogmáticas hacen brillar con más esplendor antiguas verdades definidas. Todo esfuerzo, por mínimo que sea, a este fin presta algo al eterno fulgor de la «corona de gloria con que ciñó Dios la purísima frente de la Virgen María».

SEBASTIÁN BARTINA, S. I.

Roma, marzo de 1954.

⁵³ AAS 45 (1953) 579.

⁵⁴ AAS 42 (1950) 753-773. Cf. 763.—Ps 132 (Vg 131), 8. Cf. *Biblia Sacra iuxta Vulgatam Clementinam*, COLUNGA-TURRADO. Nova Editio B. A. C., Matrini 1946, p. 759.