

ESTUDIOS ECLESIAÍSTICOS

REVISTA TRIMESTRAL DIRIGIDA POR PADRES DE LA COMPAÑIA DE JESÚS

Núm. 65

Abril, 1943

VOLUMEN 17

UN TEXTO DE SAN PABLO (GAL., 4, 4-5)

INTERPRETADO POR SAN IRENEO

Una sola vez menciona San Pablo a la Virgen María, aunque sin pronunciar su nombre. El texto en que se halla esta mención solitaria, muy traído y llevado en las antiguas controversias mariológicas y cristológicas, apenas es utilizado por los modernos mariólogos en las disquisiciones referentes a la Corredención Mariana o a la Maternidad espiritual. En realidad, las palabras del Apóstol: "Misit Deus Filium suum, factum ex muliere..., ut adoptionem filiorum reciperemus" (Gal., 4, 4-5), no parecen arrojar mucha luz para la solución de estos graves problemas. Sin embargo, desde la primera vez que lo estudiamos atentamente, este texto nos pareció que podía dar de sí mucho más de lo que comúnmente suele creerse; pero como para sacar a luz su contenido mariológico debían emplearse procedimientos exegéticos finos y delicados, temimos, no sin fundamento, que semejantes finuras exegéticas pareciesen sutilezas extremadas e inconsistentes. Para que no se nos aplicase el dicho del Sabio: "Qui vehementer emungit, elicit sanguinem" (Prov., 30, 33), preferimos callar. Y hubiéramos callado definitivamente, si posteriormente no hubiéramos hallado expresada por San Ireneo la interpretación mariológica que en nuestro fuero interno habíamos dado anteriormente a las palabras del Apóstol. Dar a conocer esta interpretación de San Ireneo, seguida luego por otros Santos Padres, tal es el objeto que ahora nos proponemos. Pero antes, para pre-

parar o encuadrar esta interpretación, estudiaremos el texto en sí mismo, aplicando los principios y métodos usuales de la hermenéutica bíblica: veremos lo que da de sí.

I. EXEGESIS INTERNA DEL TEXTO

He aquí el texto del Apóstol según la Vulgata latina, reproducción exacta del original griego:

At ubi venit plenitudo temporis,
misit Deus Filium suum,
factum ex muliere,
factum sub lege,
ut eos, qui sub lege erant, redimeret,
ut adoptionem filiorum reciperemus.

Ante todo hay que notar la disposición o estructura de los cuatro últimos incisos, que se corresponden o cruzan quiásticamente: el 3.º con el 6.º, el 4.º con el 5.º Así lo notó ya San Agustín: "Illud autem quod ait, *ut adoptionem filiorum recipiamus*, refertur ad id quod dixit, *factum ex muliere*" (ML., 35, 2127). Como esta relación de los incisos es evidente, y admitida además por todos los intérpretes, basta haberla consignado.

Esto supuesto, es también evidente que la relación del inciso 3.º con el 6.º es de *medio a fin*: "factum... *ut*... reciperemus". Ha de existir, por tanto, entre uno y otro la conexión o proporción que existe entre un medio apto y el fin a que es ordenado.

De estas dos observaciones se siguen dos consecuencias, que, precisando algo más el sentido del texto, prepararán el planteamiento de los problemas mariológicos que en él se encierran. Primera: la *filiación* virginal del Hijo de Dios ("factum ex muliere") es medio de nuestra *filiación* divina adoptiva ("ut adoptionem filiorum reciperemus"). Segunda: suponiendo que, como advierte Cornely, "Patres... frequenter adoptionem pro completo incarnationis fine relate ad nos ponunt" (In loc.), es decir, que la *filiación* adoptiva es como una síntesis de la redención, síguese manifiestamente que la *filiación* virginal del Hijo de Dios, y consiguientemente la maternidad divina de la Mujer, es un elemento de la redención integralmente considerada.

Pero estas dos consecuencias, que así en general son evidentes, dan lugar a los dos problemas mariológicos antes indicados. Primero, relativo a la Maternidad espiritual y universal de la Mujer: como nosotros participamos de la filiación del Hijo de Dios, natural en él, adoptiva en nosotros, ¿participamos también de su filiación virginal, física en él, espiritual en nosotros? Segundo, relativo a la participación de la Mujer en la obra de la redención: ¿su divina maternidad es un elemento puramente material de la redención, o bien un elemento formal?

Tales son los dos problemas que plantea el texto. Que el texto no los resuelve en sentido positivo con afirmaciones explícitas y categóricas, es evidente. Pero ¿sugiere, a lo menos, la Maternidad espiritual de la Mujer y su cooperación formal a la obra de la redención? Es lo que nos proponemos averiguar, empleando, como hemos ya indicado, los procedimientos normales de la exegesis bíblica.

SENTIDO LITERAL DEL TEXTO.—Concretándonos a los incisos 3.º y 6.º, que son los que más nos interesan, hemos de fijar y precisar, con la mayor exactitud posible, el sentido o valor de las palabras. Sin esto lo demás sería edificar sobre arena. Comencemos por la expresión fundamental "factum ex muliere".

Hemos consultado los mejores intérpretes, antiguos y modernos: y hemos de confesar haber advertido en todos ellos dos omisiones o pretericiones, que juzgamos capitales: no ponen de relieve lo insólito de la frase, ni se detienen en determinar el valor gramatical de la expresión "ex muliere" y su relación con "factum". Y sin llenar estas dos lagunas no podemos pasar adelante.

Primeramente, lo insólito y aun extraño de la frase, una vez señalado, creemos que salta a la vista. El pensamiento de San Pablo lo formulaba así San Ireneo: "Filius Dei, hominis filius factus est, ut per eum adoptionem percipiamus" (*Adv. haer.*, 3, 16, 3); y, más completamente, Menochio: "Ideo Filius Dei factus est ex muliere filius hominis, ut filios hominis faceret et adoptaret in filios Dei" (*In loc.*). Así expresado el pensamiento, resaltaría mejor la proporción entre los dos incisos. En cambio, la frase "factum ex muliere" parece incoherente. Por de pronto, sabido es que muchos sustituyeron "factum" por "natum": sus-

titución contra la cual se revuelve airado San Beda (1); y que Lagrange califica de "contrasentido" (In loc.). Y el grupo preposicional "ex muliere" no tiene precedentes en "homo natus de muliere", de Job (14, 1), ni en "inter natos mulierum" (Mt., 11, 11), como pretenden Cornely y Lagrange (In loc.), radicalmente diferentes (2). Ni se vé además, por qué San Pablo no dijo "Virgine" en vez de "muliere", o por qué no dijo simplemente "ex Maria", como dice en otros lugares "ex semine David" (Rom., 1, 3), o, refiriéndose a Abrahán, "et semini tuo, qui est Christus" (Gal., 3, 16), o "quod ex Iuda ortus sit Dominus noster" (Hebr., 7, 14). Donde es de notar que el Apóstol no era amigo de frases rebuscadas o alambicadas (3), aunque sí maestro insuperable en la creación de expresiones enérgicas y sugestivas. Si en la ordenación simétrica y armónica del período era, según propia confesión, "imperitus sermone" (2, Cor., 11, 6), no lo era ciertamente en hallar para su pensamiento una expresión justa, vigorosa, a las veces lapidaria. Ni se arredraba ante lo insólito de una frase, como ella fuese apta para encarnar su pensamiento. De ahí que lo insólito de una frase esté en razón directa de su valor o potencia de expresión. Consiguientemente, el criterio en la interpretación de semejantes frases, motivadas no por la retórica, sino por la lógica, ha de ser: por una parte, reconocer como pretendido por el autor el máximo de su potencia significativa; y por otra, procurar descubrir en el contexto el motivo de esa significación máxima. y esto es lo que ahora vamos a intentar.

En la frase que estudiamos fácilmente se distinguen dos ele-

(1) Por ser tan conocido, no reproducimos el pasaje, que con tanta frecuencia leemos en los Maitines del *Comm. fest. B. M. V.* (lect. 8). Por esto mismo, es más notable la distracción del P. Prat en su *Théol. de S. Paul* (ed. 4, part. 2, L₂, pág. 257), donde le hace decir todo lo contrario.

(2) Tampoco pueden considerarse como precedentes literarios de «factum ex muliere» las expresiones de los escritos rabínicos que citan Strack y Billerbeck en *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrach* (München, 1926, t. 3, pág. 570). «Yelud 'issah» (= «Weibgeborener») explicaría «natum ex muliere», pero no «factum ex muliere».

(3) La presencia de ciertas expresiones más o menos «literarias» o «retóricas» en la Epístola a los Hebreos es uno de los indicios más vehementes que delatan la intervención de un redactor «literario», que emplea una «retórica» diametralmente opuesta al genio de San Pablo.

mentos: el participio "factum" y el grupo preposicional "ex muliere". Tras un estudio minucioso, creemos poder determinar con exactitud el valor semántico de cada elemento.

En el verbo "feri" (γίνεσθαι) hay que distinguir, prescindiendo de otros que ahora no hacen al caso, dos sentidos diferentes: el fuerte de *ser hecho, ser producido, ser formado*, y el débil o atenuado de *venir a ser* (correspondiente al *devenir* francés o al *werden* alemán), que es como una cópula mental, que expresa dos estados *sucesivos* de un mismo sujeto. En el sentido fuerte la frase Paulina significaría "formado de mujer", y sería análoga a otras como ésta: "hecho de mármol"; en el sentido débil, en cambio, significaría: "hecho (= venido a ser) [hijo]-de-mujer". Como se ve, la significación diferente del participio "factum" afecta al grupo preposicional, que en el primer sentido es un simple complemento circunstancial (de origen o materia), y en el segundo es un bloque gramatical, lógicamente equivalente a un sustantivo, que hace las veces de predicado. ¿Cuál de los dos sentidos, fuerte o débil, tiene el participio "factum" en la frase Paulina? ¿Cuál, consiguientemente, es el valor del grupo "ex muliere"?

Para decidir esta cuestión hay que recordar el doble uso que se hace del verbo "feri" (γίνεσθαι), análogo al del verbo "esse", que los dialécticos llaman *de secundo adiacente* o *de tertio adiacente*, y que para entendernos denominaremos *intransitivo* (o absoluto) y *transitivo* (o respectivo). Al primer grupo pertenecen estos ejemplos: "Omnia per ipsum facta sunt" (Ioh., 1, 3), "mundus per ipsum factus est" (Ioh., 1, 10), "facta est tranquillitas" (Luc., 8, 24); al segundo, estos otros: "Quando factus sum vir" (1, Cor., 13, 11), "factus sum insipiens" (2, Cor., 12, 11). Para determinar la diferencia esencial entre ambos sentidos, hay que apelar a la metafísica. En toda *efección* hay un *sujeto* y un *término* (cfr., 3, q. 35, a. 1, c.); pero con una diferencia: que mientras unas veces sujeto y término aparecen como fundidos en uno, como en "mundus factus est", otras, en cambio, se presentan como distintos o desdoblados, como en "Moyses grandis factus" (Hebr., 11, 24). Por consiguiente, en el uso intransitivo de "feri" sujeto y término se expresan *per modum unius*; en el transitivo, distintamente. En el primer caso "feri" tiene siem-

pre el sentido fuerte; en el segundo suele o puede tener sentido atenuado. Antes de aplicar estos principios a nuestro caso, conviene, para mayor claridad y seguridad, consignar y demostrar dos hechos interesantes, cada uno a su modo.

Primeramente, los grupos preposicionales con frecuencia forman un verdadero bloque gramatical, lógicamente equivalente a un nombre (sustantivo o adjetivo). Uno de los casos más interesantes es el de Hebr., 10, 6: "Holocaustomata <et> *pro-peccato non tibi placuerunt*", en que "pro-peccato" equivale al bloque sustantivo *victima-pro-peccato* (4), que en alemán se expresa con una sola palabra: *Sündopfer*. Otro caso curioso es el de 1 Cor., 15, 42-44, cuya estructura simétrica convendrá destacar:

Seminatur in corruptione, surget in incorruptione;
 seminatur in ignobilitate, surget in gloria;
 seminatur in infirmitate, surget in virtute;
 seminatur corpus animale, surget corpus spiritale.

La comparación de los tres primeros miembros con el cuarto muestra a las claras que los grupos preposicionales "in-corruptione", "in-incorruptione"..., equivalen a los nombres "corruptibile", "in-corruptibile"... Así se explica que poco después el mismo Apóstol exprese por un nombre lo que antes ha expresado por el grupo preposicional: "Oportet enim *corruptibile hoc* induere incorruptionem" (1, Cor., 15, 53). Y así en otros muchos casos (5).

Pero toca más de cerca a nuestro caso el uso nominal de los grupos preposicionales, empleados precisamente como predicados del verbo "feri". Aduciremos unos pocos ejemplos. "[Granum si-sapis] factum est *in arborem*" (Luc., 13, 19); "Fiat mensa eorum *in laqueum*..." (Rom., 11, 9); "Factus est primus homo Adam *in animam viventem*" (1, Cor., 15, 45); "Ne... <*in vacuum*>

(4) «*Pro peccato est substantivi indeclinabilis instar, i. e. piaculum*», nota Knabenbauer (In Ps. 39, 7).

(5) Es curioso el fenómeno, frecuente en la Vulgata, que traduce un adjetivo griego por una frase preposicional, indicio de su equivalencia lógica. Así, por ejemplo: ἀκαρπος = *sine fructu* (Mt., 13, 22); ὀφθαί = *ante lucem* (Lc., 24, 22); ἄνομος, ἔνομος = *sine lege, in lege* (1 Cor., 9, 21). Inversamente: κατά μόνας = *singularis* (Mc., 4, 10).

(εἰς γενόν) fiat labor noster" (1, Thes., 3, 5); "Mulier... *in praevaricatione* <facta> fuit (γέγονεν)" (1, Tim., 2, 14).

El otro hecho se refiere a Cristo, al cual, bajo cualquiera de sus nombres (Hijo de Dios, Verbo...), nunca se aplica el verbo "feri" intransitivamente, sino siempre transitivamente, es decir, con un predicado, que expresa el término de la efección. Este predicado unas veces es un nombre (sustantivo o adjetivo), como en los siguientes ejemplos: "Verbum caro factum est" (Ioh., 1, 14); "In Christo Iesu, qui factus est nobis *sapientia* a Deo [et] *iustitia et sanctificatio et redemptio*" (1, Cor., 1, 30); "factus *oboediens*" (Philp., 2, 8); "[Filius] *melior* angelis effectus" (Hebr., 1, 4). Otras veces el predicado se expresa por un bloque preposicional, como en estos otros ejemplos: "Hic factus est *in caput anguli*" (Mt., 21, 42); "Factus *in agonia*" (Luc., 22, 44); "... De Filio suo, qui factus est [...] *ex semine David*" (Rom., 1, 3. Cfr., Cornely); "*In similitudine[m] hominum* factus" (Philp., 2, 7). Sobre este último ejemplo es digno de notarse que, al reproducir a continuación el mismo pensamiento, emplea el Apóstol esta otra expresión, lógicamente idéntica y gramaticalmente correspondiente: "Et habitu (σχημα) inventus ut homo..." (Philp., 2, 7), en que "habitu homo" es predicado de "inventus", como en la anterior "in similitudine hominum" lo es de "factus".

La razón de interpretar estos grupos preposicionales como verdaderos predicados (lógicos), y no como simples complementos circunstanciales de "factus", es, además del sentido obvio de las frases, mucho más profunda y que pertenece a la sustancia misma de la Teología. La persona del Hijo o del Verbo, si puede ser y es verdadero término de la generación eterna, es decir, de una producción inmanente, no puede, en cambio, ser término, sino solo mero sujeto, de una acción u operación *ad extra*. Tomemos, por ejemplo, el texto "factus *ex semine David*". Si este grupo preposicional fuera un simple complemento, entonces el Hijo de Dios sería, no sólo sujeto, sino también término formal de la encarnación, lo que equivaldría a decir que con la encarnación el Hijo de Dios pasaba del no ser al ser: afirmación herética. En cambio, si "ex semine David" se toma como equivalente lógico de "Filius David", entonces "Filius Dei" es mero sujeto de la encarnación, cuyo término formal es "Filius David": interpre-

tación análoga a la interpretación católica de "Verbum caro factum est".

A la luz de todas estas observaciones podemos ya interpretar nuestro texto. En cuanto a la sustancia, la interpretación, después de lo dicho, es tan fácil como clara. Que "ex muliere" pueda tener valor nominal y usarse como predicado lógico de "factum", es evidente. Que además *deba* tener este valor, no es menos cierto. En efecto, el participio "factum", aplicado a "Filium", no puede usarse sino transitivamente, si no queremos decir que "Filium" es término formal de la efeción: error intolerable. Luego necesita de un predicado, que sea el término formal: y no hay otro que "ex muliere". Consiguientemente, "factum ex muliere" es sustancialmente lo mismo que "factum filium mulieris" o "factum semen mulieris".

No es tan llano precisar los matices del texto. Lo intentaremos, con todo. Por de pronto "factum", comparado con "natum", que en absoluto pudiera haberse usado, no en presente (γεννώμενον), pero sí en aoristo (γεννηθέντα), es a la vez más genérico y más comprensivo. La preposición "ex" tiene evidentemente el doble sentido de origen y de materia *ex qua*. Más problemas ofrece la palabra "muliere", sobre la cual tanto se ha discutido: pretendiendo unos que excluye o niega la virginidad de la madre, otros que la afirma o que la insinúa, otros que prescinde de ella. Quizás distinguiendo lleguemos a una solución, necesariamente compleja, pero segura. La palabra "mulier", en sí misma, no indica sino el sexo femenino: en este sentido ni afirma ni niega la virginidad, sino que prescinde completamente de ella. Pero en el texto no se dice "mulier" en absoluto, sino "ex muliere": lo cual implica la maternidad. Ahora bien: la maternidad *naturalmente* es incompatible con la virginidad, pero *sobrenaturalmente*, es decir, supuesta una intervención sobrenatural de Dios, puede ser virginal. En consecuencia, si existió semejante intervención divina, y esta intervención sobrenatural la conocía San Pablo, síguese lógicamente que el Apóstol, con la expresión "ex muliere", no pudo negar la virginidad de la Mujer Madre. Y ésta es la posición católica, la única razonable. Pero, si no negó la virginidad, ¿podemos decir que positivamente la afirmó, o por lo menos la insinuó? Otra vez habremos de distinguir. Si atendemos a sola

la expresión "ex muliere", no creemos haya motivo fundado para decir ni que la afirme ni siquiera que la insinúe. Otra cosa es, si miramos todo el contexto, razonable y católicamente interpretado. Notemos lo que dice el Apóstol: que "misit Deus Filium suum, factum ex muliere". Se habla de la doble generación del Hijo: la eterna y la temporal, "ubi venit plenitudo temporis". En la eterna sólo se menciona a Dios como Padre, en la temporal sólo se menciona a la Mujer como Madre. Luego, como la primera mención es exclusiva, exclusiva también habrá de ser la segunda. Sólo el Padre, como principio divino de la generación eterna; sola la Madre, como principio humano de la generación temporal. El Hijo ya tenía Padre: sólo quedaba lugar para la Madre. Además, sobre todo desde el punto de vista hebreo, que concedía a la mujer un papel tan secundario en las genealogías, si la generación humana del Hijo de Dios hubiera tenido padre humano, ¿por qué San Pablo había de callarlo, para mencionar en su lugar a la mujer? Por fin, no ignoraba San Pablo, tan versado en las Escrituras, lo que muchas veces se ha notado atinadamente, y es que en las profecías mesiánicas, si se habla de los patriarcas como progenitores remotos, nunca, en cambio, se menciona a su padre humano inmediato, pero sí con frecuencia a su Madre (6). Por todas estas razones, no precisamente por sola la expresión "ex muliere", creemos que San Pablo, si no explícitamente, tácitamente afirma, o por lo menos supone e insinúa, la virginidad de la Madre humana del Hijo de Dios.

Otro problema, interesantísimo, si pudiéramos llegar a una solución segura. Hemos dicho que "ex muliere" es lo mismo que "filius mulieris" o que "semen mulieris". ¿Alude con ello San Pablo a la conocida promesa divina del Proto-evangelio? No es imposible. Si no es tan fácil demostrarlo, más aventurado nos parece el negarlo. ¿Se puede a lo menos conjeturar razonablemente? Por de pronto la identidad lógica de las dos expresiones "ex muliere" y "semen mulieris" da pie para pensarlo. Y esta conjetura adquiere mayor fuerza, si se tiene presente lo insólito de la frase, como antes hemos notado. Realmente, la alusión al Proto-evangelio sería la explicación más satisfactoria de frase

(6) Cfr. Cornely, in Gal., 4, 4.

tan original. Además, como se ha notado muy bien (7), San Pablo, al redactar la segunda parte del capítulo 5 de su Epístola a los Romanos, aun cuando no haga referencia a ellos, tiene presentes los primeros capítulos del Génesis. Ahora bien: se admite comúnmente que la Epístola a los Gálatas la escribió el Apóstol por el mismo tiempo en que escribió la gemela a los Romanos, y preocupado por los mismos problemas. Nada, pues, tendría de extraño, que, mientras la escribía, cruzasen por su mente aquellas palabras de tanto relieve: "Inimicitias ponam inter te et mulierem, et semen tum et semen illius" (Gen., 3, 15). De hecho, en la Epístola a los Gálatas se cita con frecuencia el Génesis; y no faltan editores modernos de la Biblia que al margen de Gal., 4, 4, anotan entre los pasajes paralelos, Gen., 3, 15. Así, entre los católicos, Vogels, Ginebra, Merk, y entre los protestantes, Scrivener y Nestle.

Hasta aquí hemos procurado declarar el sentido literal del inciso 3.º: también el 6.º demanda alguna explicación. La expresión "adoptionem filiorum", en griego una sola palabra *υιοθεσιαν* (que igualmente hubiera podido traducirse *adoptionem filialem* o *filiationem adoptivam*) sugiere dos observaciones de alguna importancia. Primeramente, esta filiación, fruto de la redención, se contrapone al estado de esclavitud anterior, en que "sub elementis mundi eramus <mancipati>" (Gal., 4, 3); y en este sentido, como antes hemos notado, es una síntesis de todos los bienes de la redención. En segundo lugar, nuestra filiación adoptiva, comparada con la filiación natural del Hijo, en cuanto filiación, es una participación o comunicación de aquélla; en cuanto adoptiva, difiere de ella sustancialmente.

Más controvertida es la interpretación de "reciperemus" (*ἀπολαμβάνειν*). San Agustín, atento al significado etimológico del verbo latino, lo interpreta en el sentido de *recobrar* o *recuperar*: "Nec dixit *accipiamus*, sed *recipiamus*: ut significaret hoc nos amississe in Adam" (ML., 35, 2126). San Crisóstomo, en cambio, interpreta el verbo griego *ἀπολαμβάνειν* en el sentido de *recibir lo prometido*, y, por tanto, de alguna manera debido. Los modernos dan la preferencia a la interpretación del Crisóstomo, aun-

(7) Cfr. Prat, *La Théol. de S. Paul*, ed. 5, part. 1, pág. 294.

que no ponen de relieve la razón que, a lo menos en sentido positivo (no exclusivo), creemos decisiva. Expondremos esta razón, que nos introducirá en la inteligencia del texto y preparará lo que luego hemos de decir.

Todo el pasaje, en que está encuadrado nuestro texto, está concebido en función de aquella luminosa antítesis Ley-Promesa, que los judíos confundían miserablemente, y que San Pablo destacó con tanto relieve: Ley, régimen de maldición y esclavitud; Promesa, régimen de bendición, que había de culminar en la filiación adoptiva. Merece analizarse el proceso de esta filiación. "Abrahae dictae sunt promissiones, et semini eius..., qui est Christus" (Gal., 3, 16). En Cristo, "quasi in uno" (Ib.) convergen todas las promesas y todas las bendiciones. Consiguientemente, para participar de las bendiciones prometidas no hay sino un solo camino: incorporarse a Cristo, o, como aquí dice el Apóstol, hallarse "en Cristo Jesús", "revestirse de Cristo", "ser de Cristo": que todo es uno mismo; y quien así está en Cristo, es "Descendencia de Abrahán", es "heredero de las bendiciones prometidas". Oigamos al mismo Apóstol: "Omnes enim filii Dei estis per fidem [...] in Christo Iesu. Quicumque enim in Christ<um> baptizati estis, Christum induistis... Omnes enim vos unu<s> estis in Christo Iesu. Si autem vos Christi, ergo semen Abrahae estis, secundum promissionem heredes" (Gal., 26-29).

A la luz de esta antítesis Ley-Promesa, verdadera clave de toda la Antigua Alianza, consideremos nuestro texto (8):

... factum ex muliere,
factum sub lege,
ut eos, qui sub lege erant, redimeret,
ut adoptionem filiorum reciperemus.

Los dos incisos intermedios se refieren al régimen de la Ley, régimen de esclavitud: "sub lege"; los dos extremos miran al ré-

(8) Conviene notar que Marción suprimió los dos incisos «factum ex muliere, factum sub lege», y no ciertamente por razones de crítica textual. Cfr. Harnack, *Marcion: das Evangelium vom Fremdem Gott* (Beilage, III. Texte und Untersuch., 45, 74*). Quien se atreve a semejantes arbitrariedades, «iam iudicatus est»; no menos que los que sobre ellas edifican la historia del Cristianismo primitivo.

gimen de la Promesa: "factum ex muliere" adquiere el matiz de "Semen Abrahae"; "ut adoptionem filiorum reciperemus" es el cumplimiento de la promesa, que contiene la filiación y la herencia. Es, por tanto, preferible la interpretación de San Crisóstomo. Pero ¿es ésta del todo inconciliable con la de San Agustín? Notemos que, según lo que acabamos de decir, estaría más en consonancia con el contexto "factum semen Abrahae" que "factum ex muliere". Semejante sustitución de "semen Abrahae" por un equivalente de "semen mulieris", que parece intencionada, es una nueva confirmación de que el Apóstol alude al Proto-evangelio. Ahora bien: también el Proto-evangelio es una *promesa* de reparación, es decir, de restitución (aunque mejorada) de lo perdido. Consiguientemente, "reciperemus" puede significar a la vez *recibir lo prometido* y *recobrar lo perdido*, cuando una misma cosa es la que se ha perdido y la que luego se promete. Notamos, empero, que esta probable o posible conciliación de las dos interpretaciones no es necesaria para lo que luego habremos de decir. No queremos apoyarnos en probabilidades endebles.

EXÉGESIS TEOLÓGICA DEL TEXTO.—De la interpretación literal pasemos ya a la exégesis teológica de nuestro texto. Ante todo asentemos las bases de nuestra investigación.

La conexión entre el inciso 3.º y el 6.º está claramente expresada por la partícula final *ut*: es, por tanto, la conexión o proporción que existe entre el medio y el fin. Esta misma proporción existe entre el inciso 4.º y el 5.º: consiguientemente, la interpretación de los dos grupos de incisos ha de ser análoga, en cuanto lo consienta la diversidad de la materia. En consecuencia, la única interpretación teológica aceptable será la que explique adecuadamente esta doble finalidad, respetando, por supuesto, el valor propio de los términos y en consonancia con el contexto.

Tomemos como punto de partida la paráfrasis que comúnmente suele hacerse del texto Paulino: paráfrasis que, aunque hecha un poco *ad usum Delphini*, reproduce bastante bien la sustancia del pensamiento: "Filius Dei factus est Filius hominis, ut filios hominis faceret filios Dei". Según esto, el que el Hijo de Dios se haga Hijo del hombre es *medio* para que los hijos del hombre se hagan hijos de Dios. Ahora bien: el *medio*

es algo apropiado y conducente a la consecución del fin propuesto, algo eficaz para su realización, algo que sea razón suficiente de la existencia misma del fin. Por otra parte, el simple hecho de que el Hijo de Dios se haga Hijo del hombre no explica suficientemente el fin propuesto de que los hijos del hombre se hagan hijos de Dios. Evidentemente, se requiere algo más; y este algo más ha de estar entrañado en el hecho mismo de que el Hijo de Dios se haga Hijo del hombre, si este hecho ha de ser verdaderamente medio apropiado al fin. ¿Qué será este algo más?

El mismo Apóstol nos lo señala poco antes, en las palabras anteriormente recordadas: "Filií Dei estis in Christo Iesu... Christum induistis". Ahora bien: las fórmulas "in Christo Iesu", "Christum induere" son, por así decir, clásicas y técnicas para expresar la solidaridad de los hombres en Cristo. Luego esta solidaridad es la razón formal e inmediata de que los hijos del hombre se hagan hijos de Dios. Consiguientemente, en el hecho que propone el Apóstol como *medio* para que los hijos del hombre se hagan hijos de Dios ha de estar incluida esta solidaridad. Por tanto, al decir San Pablo que el Hijo de Dios se hizo Hijo del hombre, la expresión "Hijo del hombre" no significa un hombre de tantos, ni siquiera un miembro de la familia humana, emparentado con los demás hombres—nada de esto sería el *medio* suficiente y apropiado que buscamos—, sino más bien el Hombre por excelencia, en el cual está representada y contenida toda la humanidad.

Una comparación aclarará y confirmará este razonamiento. Supongamos que "un rico se hace pobre, para que los pobres se hagan ricos". Evidentemente que si el rico se hiciera pobre tirando sus riquezas al mar, mal *medio* sería éste para que los pobres se hicieran ricos. En cambio, si el rico se hace pobre desprendiéndose de sus riquezas a favor de los pobres, o, mejor, *comunicando* sus riquezas a los demás, creando la *solidaridad* o *comunión* de dominio sobre sus propios bienes, semejante empobrecimiento sería *medio* aptísimo para que los que eran pobres se hiciesen ricos. De semejante manera, si al hacerse el Hijo de Dios Hijo del hombre, entabla o contrae tal solidaridad con todos los hijos del hombre, que él y ellos vengan a ser una misma cosa, se concibe perfectamente que el que así se ha hecho Hijo

del hombre comunique a todos los hijos del hombre, a él incorporados, su filiación divina.

Otras razones más poderosas, sacadas del mismo Apóstol, comprueban el sentido de solidaridad que atribuimos a la expresión "hecho Hijo del hombre". Es estrictamente paralelo, aun en su estructura gramatical, al texto que estudiamos, este otro que poco antes precede: "Christus nos redemit de maledicto legis, *factus* pro nobis maledictum:... *ut* in Gent<es> benedictio Abrahæ fieret in Christo Iesu" (Gal., 3, 13-14). El sentido evidente de este texto es: que Cristo, hecho solidario con nosotros, tomó sobre sí nuestra maldición, para que luego, en virtud de la misma solidaridad, nosotros en él participásemos de la bendición; es decir, solidaridad en la maldición como *medio* de la solidaridad en la bendición; lo mismo que en nuestro texto: solidaridad en la filiación humana como *medio* de la solidaridad en la filiación divina.

Esta solidaridad en Cristo Jesús es precisamente la razón que da el mismo Apóstol para demostrar el derecho de los fieles a la herencia prometida a Abrahán: "Si autem Christi, dice, ergo semen Abrahæ estis, secundum promissionem heredes" (Gal., 3, 29). Como se ve, este texto contiene la menor y la conclusión de un silogismo en forma. La mayor la había propuesto el Apóstol poco antes, al afirmar que "semen Abrahæ", y no "quasi in multis, sed quasi in uno", "est Christus" (Gal., 3, 16). Siempre la misma razón: la solidaridad.

Examinemos ahora los dos incisos intermedios: "*Factum* sub lege, *ut* eos, qui sub lege erant, redimeret", para ver si el resultado debilita o corrobora la conclusión de los precedentes razonamientos.

"Cristo se sometió a la Ley para redimir a los que estaban sometidos a la Ley". Ya la más somera consideración muestra a las claras que el simple hecho de someterse Cristo personalmente a la Ley de Moisés no era *medio* apropiado para rescatar del dominio de la Ley a los que a ella estaban sometidos. Es como si dijéramos que uno se sometía a la pena de prisión para libertar a los que estaban en prisión. Si dijera que Cristo se sometió a la Ley para darnos ejemplo de obediencia a la Ley, se entendería fácilmente; pero precisamente para sacudir de nosotros el

yugo de la Ley, no tiene sentido, a no ser que el someterse a la Ley signifique algo más. Este algo más nos lo da claramente el contexto.

En el mismo capítulo había escrito el Apóstol: "Quicumque enim ex operibus legis sunt, sub maledict<um> sunt. Scriptum est enim: <quia> *Maledictus omnis, qui non permanserit in omnibus, quae scripta sunt in Libro Legis, ut faciat et...* Christus nos redemit de maledicto legis, factus pro nobis maledictum; quia scriptum est: *Maledictus omnis qui pendet in ligno...*" (Gal., 3, 10-13). A la luz de este pasaje, la expresión repetida de nuestro texto "sub lege" no significa "sometido al cumplimiento de la Ley", sino "sujeto a la sanción de la Ley" (9). No ignoraba San Pablo el dicho del Divino Maestro: "Nolite putare quoniam veni solvere legem aut prophetas: non veni solvere, sed adimplere" (Mt., 5, 17). "Factum sub lege" no es otra cosa que "factus pro nobis maledictum: quia scriptum est (in Lege)..."; lo mismo que "ut eos, qui sub lege erant, *redimeret*" no es sino "nos *redemit* de maledicto legis". Como se ve, el paralelismo de este pasaje con los incisos intermedios es aún mucho más estricto que con los incisos extremos. Consiguientemente, si la solidaridad expresada en el pasaje paralelo probaba, como antes hemos visto, la solidaridad en los incisos extremos, con mucha mayor razón la probará en los intermedios.

Pero podemos aducir otros textos afines, más convincentes todavía. Cristo se sometió a la Ley para rescatar a los que estaban sometidos a la Ley. ¿Cómo los rescató? En la Epístola a los Romanos lo dice el Apóstol categóricamente: "Mortificati estis (ἐθανατώθητε) legi per corpus Christi" (Rom., 7, 4). ¿Qué significa la frase, a primera vista enigmática, "per corpus Christi"? Oigamos a los mejores intérpretes modernos. Dice Cornely: "*Mortificati sunt... legi per corpus Christi occisum, cui nimirum inseruntur et incorporantur, quotquot in mortem Christi baptizantur*" (In loc.). Prat: "*El cuerpo de Cristo es,*

(9) Al lado de otras interpretaciones más o menos vagas e imprecisas, resalta esta explicación, que juzgamos atinadísima, de Cornely: «Deus misit Filium suum *factum sub lege, ut ipse eam implens eiusque maledictionem in se suscipiens eos qui sub lege erant ab eius quum maledictione (cfr. 3, 13) tum servitute pretio soluto redimeret*» (In loc.).

pues, el cuerpo místico, al cual el bautismo nos incorpora" (*La Théol. de S. Paul*, ed. 4.^a, vol. 2, pág. 327). Lagrange: "Son los fieles los que han muerto a la Ley... por el hecho de la muerte de Cristo, a la cual han sido unidos por su bautismo" (In loc.). Sickenberger: "El cristiano ha muerto con Cristo. Esta muerte, que Pablo no concibe en manera alguna puramente como una expresión figurada..." (In loc.). Aun entre los protestantes, exégetas tan eminentes como Zahn y Sanday-Headlam dan el mismo sentido a las palabras del Apóstol. La solidaridad, pues, con Cristo y con su muerte es la que nos libra del yugo de la Ley. El mismo pensamiento reaparece también en la Epístola a los Gálatas: "Ego enim per legem legi mortuus sum, ut Deo vivam. Christo confixus sum cruci, vivo autem..." (Gal., 2, 19-20). Creemos acertadísima, y a nuestro juicio definitiva, la interpretación de Cornely, que, relacionando la expresión "per legem" con "Christo confixus sum cruci", y explicándola de un modo análogo a como ha explicado "per corpus Christi", dice en sustancia: Cristo murió "por la Ley", por cuanto se sometió a la sanción de la ley; yo, por otra parte, fui crucificado y morí con Cristo; luego también yo morí "por la Ley".

En consecuencia, los dos incisos intermedios significan: Cristo se sometió a la Ley, haciéndose solidario con la maldición de la Ley, que sobre nosotros pesaba, para que, dando con su muerte de cruz satisfacción a las exigencias de la Ley, nosotros, solidarios con su muerte, quedásemos por el mismo caso sustraídos a la sanción de la Ley. La solidaridad lo explica todo satisfactoriamente. Por la solidaridad, Cristo se sujeta a la maldición de la Ley, a la cual da plena satisfacción con su muerte; por la solidaridad, nosotros, compartiendo esta muerte, y pagando con ella lo que debíamos, quitamos a la Ley todo ulterior derecho sobre nosotros.

Esta significación de solidaridad, que hemos hallado en los incisos intermedios, confirma la que anteriormente descubrimos en los incisos extremos. Estos cuatro incisos, si bien dispuestos quiásticamente, forman dos grupos enteramente paralelos entre sí. Por tanto, el sentido de uno de los grupos repercute en el otro, en lo que tiene de paralelo. Y como el sentido de la solidaridad lo hemos hallado en cada grupo, independientemente del

otro, resulta que cada uno de ellos, con su propia luz, refuerza y redobla la del otro: doble garantía de acierto en la interpretación.

Pero en la investigación del sentido teológico nos hemos valido provisionalmente de la expresión genérica de "Hijo del hombre"; es hora ya de examinar el valor teológico de la expresión más concreta "hecho de-mujer", empleada por el Apóstol.

Por de pronto, el sentido de solidaridad, como no fundado en la expresión provisional, sino en el conjunto del texto y en el contexto, subsiste igualmente en la expresión Paulina. Y esto podría bastarnos. Pero hay más. Creemos que la expresión "hecho de-mujer" ofrece ventajas notables. Primeramente, lejos de atenuarlo, refuerza el sentido de solidaridad. Esto sería evidente si esta expresión insólita contuviera una alusión al Proto-evangelio y fuera equivalente a "Semen Mulieris", como no es improbable. Pero no queremos hacer hincapié en simples probabilidades. Es más seguro considerar esta expresión, más en consonancia con el contexto—todo él concebido en función de la promesa hecha a Abrahán y a su descendencia, concentrada en Cristo—, como un equivalente de "Semen Abrahæ". A la verdad, el que el Hijo de Dios sea "hecho de-mujer" es la primera realización de la promesa y es, al mismo tiempo y por el mismo caso, la concentración de toda la descendencia del gran patriarca en Cristo "quasi in uno". Es, pues, lógico que la expresión "hecho de-mujer", *medio* apropiado para el cumplimiento de la promesa en la unidad de la descendencia, se entienda como equivalente de "Semen Abrahæ".

La importancia de este punto justificará una breve digresión. En los textos bíblicos referentes al origen humano o genealogía del Mesías, se dibujan tres series o líneas: la de los textos patriarcales, la de los textos maternos y la combinada de entrambas. La de los textos patriarcales menciona los progenitores remotos; la de los textos maternos, al contrario, no habla sino de la madre propiamente dicha, o inmediata; la combinada, o confluyente, o bien comienza por la serie de los patriarcas para terminar en la madre, o bien presenta a la madre como heredera de los patriarcas (Luc., 1, 26-38; 1, 46-55). San Pablo, al referirse a los progenitores remotos, ora habla de los "padres"

en general (Rom., 9, 5), ora menciona a Abraham (Gal., 3, 16), a Judá (Heb., 7, 14) o a David (Rom., 1, 3): a la madre se refiere en el texto que estudiamos. Pero se pregunta: ¿este recuerdo de la madre se presenta como suelto o independiente, o más bien como coronamiento de la línea patriarcal? Parece preferible esta segunda solución, si se tiene en cuenta el profundo color o relieve patriarcal de todo el contexto, en que tanto resalta la descendencia de Abraham y la promesa a ella vinculada. Para mostrar cuán natural es relacionar entre sí las dos corrientes, haciendo desembocar la patriarcal en la maternal, o haciendo remontar la maternal a la patriarcal, aduciremos dos testimonios singularmente autorizados. San Justino escribe: “[Christus] per Virginem (10), quae erat ex genere Abraham et tribu Iuda et David, genitus est” (*Dial. cum Tryph.*, 43. MG., 6, 567-568). Y más ampliamente en otro lugar: “[Filius agnoscimus] patriarcharum filium, utpote per Virginem, quae ex genere ipsorum erat, incarnatum... Filius igitur hominis seipsum dicebat, ...quia genitus est per Virginem (11), quae erat, ut dixi, ex genere David et Iacob et Isaac et Abraham” (*Ib.*, 100. MG., 6, 709-710). Santo Tomás, queriendo probar la maternidad divina de María por el conocido texto de San Pablo a los Romanos, 9, 5, arguye de esta manera: “Dicitur... quod ex Iudaeis est *secundum carnem Christus, qui est super omnia Deus benedictus in saecula*. Non autem est ex Iudaeis, nisi mediante B. Virgine. Unde ille qui est super omnia Deus benedictus in saecula, est vere natus ex B. Virgine sicut ex sua matre” (3 q. 35, a. 4, ad 1). El origen virginal del Mesías es la razón y la realización histórica de su origen patriarcal y el cumplimiento de las promesas mesiánicas. Es, pues, obvio y natural que al hablar del Mesías prometido se descienda de los patriarcas hasta la madre y se suba de la madre a los patriarcas. No es, por tanto, nada improbable

(10) Hemos retocado la versión latina de Migne, por no responder con bastante exactitud al original griego.

(11) También aquí hemos acomodado la versión latina al original. El pensamiento de San Justino lo reproduce muchas veces San Ireneo, de diferentes maneras. Citaremos un solo ejemplo: «El Hijo del Padre... nació de la Virgen María, descendiente de la raza de David y de Abrahán» (*Demonstr. praed. apost.*, 40. Patr. Or., 12, 776).

que San Pablo, después de hablar del origen patriarcal del Mesías y de la promesa mesiánica, al emplear la expresión insólita "hecho de-mujer", relacionándola con la descendencia y la promesa de Abraham, le dé el sentido implícito de "Semen Abrahæ".

Quedaría incompleta nuestra investigación si no estudiásemos la relación o conexión entre los dos grupos de incisos. Ante todo, que no sean inconexos o independientes, lo demuestra su estructura quiástica o cruzada. Cada uno de los dos grupos binarios expresa un hecho (o medio) y un fin. Pues bien: el primer hecho corresponde al segundo fin, como el segundo hecho corresponde al primer fin. Pero ¿qué conexión existe entre hecho y hecho, entre fin y fin? La conexión entre los dos fines es más fácil de determinar: son los dos aspectos, negativo y positivo, de la redención: ser rescatados de la maldición de la Ley y recibir la filiación divina adoptiva. Más delicada es, y también más fecunda en resultados, la conexión entre los dos hechos.

Si tomamos los dos hechos en general y como a bulto, el ser "hecho de-mujer" parece que es una simple condición para quedar "sujeto a la Ley". Pero ahondando algo más en el significado de cada uno de los hechos se descubren entre ellos relaciones mucho más profundas. Recordemos los dos elementos de la Antigua Alianza, señalados por el Apóstol: la Promesa y la Ley; dos elementos sustancialmente diversos y aun, en cierto sentido, antagónicos, pero entrambos vinculados a la descendencia de Abraham (12). Lazo de unión entre ellos era la circuncisión: prescrita, por una parte, a toda la descendencia de Abraham, como "sello de la alianza" (Gen., 17, 11) entre Dios y ella; y, por otra parte, precepto fundamental y rasgo diferencial de la Ley, tanto que San Pablo prácticamente compendia o sintetiza toda la Ley en la circuncisión, hasta decir que quien se circuncida "debitor est universae legis faciendae" (Gal., 5, 3). Ahora bien: si "hecho de-mujer" equivale a "Semen Abrahæ", se explica perfectamente la necesidad de la circuncisión para quien se presentaba, como la descendencia de Abraham, toda concentrada en

(12) Nota Eutimio Zigabeno que el Hijo de Dios se sometió a la Ley, «por cuanto procedía de los Judíos según la carne; porque de allí era su madre» (Niceph. Calogeras, Euthymii Zigabeni in XIV Ep. S. Pauli et in VII Canonicas. Athen., 1889, t. 1, pág. 534).

su persona, y la necesidad consiguiente de quedar "sometido a la Ley", a todas sus prescripciones y a todas sus sanciones.

Cabe ahondar más todavía, si queremos abarcar todo el pensamiento de San Pablo. Hemos visto anteriormente que en el fondo de los dos hechos se descubría la solidaridad. Examinemos la naturaleza de esta doble solidaridad y su mutua conexión.

Directamente, al ser "hecho de-mujer" el Hijo de Dios entraba en solidaridad con sola la raza de Abraham, la cual comprendiaba y representaba en sí mismo. Pero no es menos verdad, según el Apóstol, que en Abraham y en su descendencia habían de ser bendecidas todas las naciones, toda la gentilidad, a condición, empero, de que ésta se incorporase a la descendencia del gran patriarca (Gal., 3, 7-29). Con esta incorporación de la gentilidad a la descendencia espiritual de Abraham quedaba constituido el "Israel de Dios" (Gal., 6, 16. Cfr. Eph., 2, 11-22...), al cual estaba llamada toda la humanidad. Indirectamente, por tanto, el Hijo de Dios, al ser "hecho de-mujer", entraba en íntima solidaridad con todo el linaje humano, todo él llamado a formar parte de la descendencia de Abraham y del Israel de Dios. Esta es la solidaridad que podemos llamar de naturaleza, o, en términos más bíblicos, solidaridad en la carne. La otra solidaridad, efecto de la primera, expresada por el otro hecho, el quedar "sometido a la Ley", es decir, a la maldición por ella fulminada, era la que podemos llamar solidaridad de pecado, en virtud de la cual el Hijo de Dios "hecho de-mujer" tomaba sobre sí y consideraba como si fueran propios los pecados de toda la humanidad. Doble solidaridad en la encarnación y en orden a la redención: encarnación y redención, los dos momentos decisivos, y de mayor relieve para el pensamiento cristiano, en la economía de la salud humana, en la participación de las promesas de bendición hechas al patriarca Abraham.

Y llegamos a la meta de nuestras investigaciones exegéticas: esta doble solidaridad la vincula San Pablo a la filiación humana del Hijo de Dios respecto de la Mujer; es decir, a la maternidad divina de María. Consideramos este resultado de capital importancia para la Mariología. Sin duda que nosotros, cotejando entre sí verdades diferentes y como poniéndolas en contacto, podíamos derivar o aplicar a la Mariología la doctrina

del Apóstol sobre la solidaridad de Cristo con los hombres; pero esta combinación o convergencia de verdades conocidas por fuentes diferentes, obra puramente humana, no puede tener el mismo valor que el contacto establecido por un escritor inspirado entre estas mismas verdades. Tal es, a nuestro juicio, el valor e interés singular del texto que estudiamos. Una sola vez menciona San Pablo a María, la Mujer, la Madre del Hijo de Dios; pero en esta única mención nos da todo cuanto de él podíamos esperar: el derecho de encauzar hacia la Mariología la corriente de su maravillosa Soteriología y de lo que en ella hay de más fundamental y característico, que es su doctrina sobre la solidaridad humana en Cristo Jesús, elemento formal de su concepción sobre el Cuerpo místico de Cristo. Lo que nosotros podíamos hacer científicamente, San Pablo lo justifica y acredita divinamente.

DERIVACIONES MARIOLÓGICAS.—Hemos visto que en la expresión "hecho de-mujer" afirma implícitamente San Pablo la solidaridad de Cristo con los hombres y que esta solidaridad la vincula a la maternidad divina de la Mujer: vamos a examinar ahora si este doble resultado puede ser considerado como principio en el cual se contengan o del cual se deriven la Maternidad espiritual de María y su cooperación a la obra de la redención humana. La Maternidad espiritual habrá que buscarla principalmente en el inciso 3.º; la Corredención, en la conexión de este mismo inciso con los tres siguientes. Más en concreto, los dos problemas pueden formularse de esta manera: 1) ¿La maternidad divina, en virtud de la solidaridad que lleva aneja, entraña la Maternidad espiritual respecto de los hombres? 2) ¿Esta divina maternidad, combinada igualmente con la solidaridad, es una cooperación formal a la obra de la redención? No vamos a estudiar estos problemas en toda su amplitud, sino sólo a examinar si su solución afirmativa puede apoyarse en San Pablo.

Respecto de la maternidad espiritual, el mismo Apóstol nos muestra por duplicado el modo de probarla y casi nos da hecho el argumento. En el contexto inmediato quiere él probar dos cosas: que todos los fieles son hijos de Dios y que son descendencia de Abraham. ¿Cómo lo prueba? Argumento primero: Cristo es el Hijo de Dios; los fieles están incorporados a Cristo:

luego los fieles en Cristo son hijos de Dios (Gal., 3, 26-28). Segundo argumento: Cristo es la descendencia de Abraham; los fieles son miembros del Cuerpo místico de Cristo: luego los fieles forman parte de la descendencia de Abraham (Gal., 3, 28-29). Filiación y paternidad son conceptos relativos e inseparables. Consiguientemente, con este doble argumento ha probado el Apóstol la paternidad de Dios y la paternidad de Abraham respecto de los fieles. ¿Quién no ve que semejante argumentación vale también para probar la Maternidad espiritual de la mujer respecto de los hombres? Porque, imitando a San Pablo, podemos argumentar de esta manera: Cristo es Hijo de María; los hombres están incorporados a Cristo: luego en Cristo son hijos de María: luego, correlativamente, María es Madre espiritual de los hombres. Más diremos: que semejante argumentación, aplicada a la Maternidad espiritual de María, tiene, bajo ciertos respectos, mayor fuerza que aplicada a la paternidad de Dios o de Abraham. Porque, comparada con la paternidad de Dios, la Maternidad de María es más allegada o connatural respecto de nosotros; y comparada con la paternidad de Abraham, la Maternidad de María es más propia y más inmediata respecto de Cristo. Es, por tanto, indudable que la Maternidad espiritual de María respecto de los hombres halla en San Pablo su más firme apoyo.

Pero semejante modo de argumentar es algo extrínseco, queda en la corteza; es decir, demuestra el hecho, pero no explica el cómo; no señala suficientemente la razón intrínseca del hecho; y esta razón es la que deseáramos poner de manifiesto. De lo dicho se deja entender que esta razón no es otra que la solidaridad de los hombres en Cristo Jesús; pero la solidaridad cual antes la hemos insinuado, y que ahora habremos de explicar con mayor precisión.

Comúnmente, al hablarse del Cuerpo místico de Cristo, se entiende por solidaridad la unión o "comunidad" personal, más perfecta y definitiva, con que cada hombre individualmente, por la fe y el bautismo, queda incorporado a Cristo como miembro vivo de su Cuerpo místico. Y hay que reconocer que en la doble argumentación de San Pablo, que poco antes hemos reproducido, la solidaridad, base del argumento, ha de entenderse en este

grado o estadio más perfecto. Basta recordar aquellas palabras del Apóstol: "Omnes enim filii Dei estis *per fidem* [...] in Christo Iesu" (Gal., 3, 26). Y aun así entendida, la solidaridad, como prueba nuestra filiación respecto de Dios o de Abraham, la prueba igualmente respecto de María. Pero no puede negarse que en este sentido nuestra filiación Mariana, como posterior, cronológica y lógicamente, a la redención, y consiguientemente a la encarnación, no puede llamarse propiamente de *generación espiritual*: con ella, evidentemente, no pudimos ser engendrados juntamente con Cristo. Pero ¿existe otro estadio inicial de la solidaridad que coincida con la encarnación y radique en ella? ¿Y esta solidaridad inicial no fundará o entrañará una filiación Mariana que pueda llamarse verdadera generación moral o espiritual? Es lo que deseamos investigar, a la luz de lo que en nuestro texto enseña el Apóstol.

La solidaridad insinuada por San Pablo en las expresiones "hecho de-mujer, hecho bajo-la-Ley" es: 1), anterior a la redención y, consiguientemente, a nuestra justificación individual, y 2), coincide con la encarnación, en la cual radica. No creemos difícil demostrar este doble aserto. 1) Que sea anterior a la redención es a todas luces manifiesto. En efecto, habla el Apóstol de la solidaridad en virtud de la cual Cristo se apropia nuestros pecados y se somete a la sanción y a la maldición de la Ley. Ahora bien: semejante solidaridad, ordenada a que Cristo en orden a la redención pueda ser "hecho maldición por nosotros" (Gal., 3, 13), es anterior a la redención. La solidaridad de pecado y la solidaridad de naturaleza, en que aquélla radica, era precisamente lo que habilitaba o capacitaba al Hijo de Dios para ser nuestro Redentor de la manera como lo había de ser; era por así decir, como la última formal determinación que le constituía Redentor. 2) Esto supuesto, semejante solidaridad, una vez reconocida como anterior a la redención, no podía iniciarse sino en la misma encarnación. Y así lo insinúa San Pablo al vincularla al doble hecho de ser el Hijo de Dios "hecho de-mujer y hecho bajo-la-Ley". En la encarnación y con la encarnación se consumaba este doble hecho, en virtud del cual el Hijo de Dios realmente quedaba "hecho de-mujer" y "Descendencia de Abraham" y, consiguientemente, mediante la circuncisión, sometido

a la sanción y maldición de la Ley. Y si así era, es ya evidente que en el momento de la encarnación, y en virtud de la misma encarnación, toda la humanidad prevaricadora quedaba inicialmente incorporada al Redentor. En la encarnación, por tanto, y con la encarnación, todos los hombres, incorporados y místicamente identificados con el Redentor, en él y con él fueron engendrados por la Mujer. En suma, supone San Pablo dos estadios en la solidaridad de los hombres con Cristo: uno, inicial; otro, terminal; ambos, a su modo, títulos de la Maternidad espiritual de María: el terminal, título de una Maternidad menos propia; el inicial, de una Maternidad más propia, que, en el orden moral, bien puede llamarse Maternidad de generación espiritual.

No alcanza la Corredención Mariana tanto relieve en nuestro texto como la Maternidad espiritual. No son, con todo, despreciables los elementos que contiene. Procuremos recogerlos como granitos de oro.

Primeramente, el fondo y como el alma de todo el texto es la idea de solidaridad en el sentido expuesto. Ahora bien: esta solidaridad, que habilita al Hijo de Dios para ser Redentor y capacita a los hombres para ser redimidos, es "ex muliere", es obra de la Mujer. Semejante acción respecto de la solidaridad es ya una manera de cooperación a la redención. Esta acción, como en realidad no es otra que la misma generación, no pasaría de ser cooperación material si María no hubiera intervenido en ella conscientemente, con actos personales y libres. Estos actos no los expresa San Pablo, aunque es de presumir que los supone, si la maternidad del Redentor ha de ser verdaderamente humana. Recuérdese que cuando, hacia el año 55, escribía el Apóstol la Epístola a los Gálatas, desde hacía varios años llevaba por compañero a San Lucas, quien por entonces tendría ya recogidas las notas o documentos con que había de redactar más tarde la escena de la Anunciación; y no es verosímil que San Pablo desconociese estas notas destinadas a la composición del Evangelio, que había de transmitir a la posteridad su propia predicación. De todos modos, a nosotros nos es lícito combinar lo que enseña San Pablo con lo que narra San Lucas.

Bajo otro aspecto adquiere nuevo realce esta acción soterio-

lógica de la Mujer. Hemos notado anteriormente el valor gramatical de "factum ex-muliere": "factum", no "natum"; "ex-muliere", verdadero sustantivo lógico, que hace las veces de predicado; no "ex muliere", mero complemento circunstancial. "Natum" hubiera limitado la acción de la madre a sólo el nacimiento humano del Hijo de Dios; en cambio, "factum" es mucho más comprensivo. Y "ex-muliere", concebido como término de la acción divina, viene a convertirse en un rasgo distintivo que imprime carácter en el Redentor, cuyos constitutivos esenciales, es decir, ser Hijo de Dios hecho hombre y solidario con los hombres, se compendian y cristalizan en esta expresión singular: "hecho de-mujer". Al obrar, por tanto, la redención humana, el Redentor había de actuar siempre como quien era: "el Hijo de Dios hecho de-mujer". Y cuanto más insólita, tanto más intencionada y, consiguientemente, más significativa resultaba esta expresión. Cuando San Pablo, como todos los demás, se apropiaba expresiones ajenas o frases ya hechas y vulgares, no siempre daba a todas y cada una de las palabras su sentido plenario; pero cuando él mismo forjaba expresiones de nuevo cuño, daba a las palabras su máxima significación. De consiguiente, cuando para caracterizar al Redentor lo presenta como "hecho de-mujer", tal lo concebía él en su mente. Y podemos decir que no sólo este *hecho* estaba ordenado, como a su fin, a que nosotros recibiésemos la filiación adoptiva, sino que la realización de este fin estribaba y radicaba en el mismo *hecho*.

No dice más el Apóstol, ni seremos nosotros los que, forzando sus palabras, le hagamos decir más de lo que dijo. Pero no es poco este relieve soteriológico de la maternidad de la Mujer; el cual, como coeficiente de otros hechos, les puede comunicar una significación que solos no tendrían. Una aplicación, por vía de ejemplo. Se ha dicho, para probar la Corredención Mariana, que los derechos maternales de María sobre la vida y la sangre del Redentor eran título suficiente para que los méritos del Redentor puedan justamente considerarse como méritos de María, que con ellos, por tanto, contribuía eficazmente a la obra de la redención. Decimos: si para esta apropiación de los méritos redentores bastaba ya que el Redentor, muchos años antes, hubiera *nacido* de María, ¿cuánto más bastará el que el Redentor,

en el acto mismo de consumir la redención, sea de presente el "hecho de-mujer"? Los actos del "hecho de-mujer" nunca pierden su relación con la Mujer.

II. INTERPRETACION DE SAN IRENEO

El punto central y sustancial de nuestra interpretación es el sentido de solidaridad que creemos haber hallado en el texto Paulino: la exégesis literal es pura preparación; las derivaciones mariológicas, pura consecuencia. Lo que principalmente, pues, nos interesa en San Ireneo es ver si él también interpreta en el mismo sentido el texto del Apóstol. Afortunadamente, no ha de ser difícil mostrar que la interpretación del gran Padre de la tradición cristiana es una confirmación de la nuestra.

Distribuiremos los principales textos (13) del Santo en tres grupos. En el primero reuniremos los que hablan de la solidaridad en términos más genéricos; en el segundo, los que hablan de la "comunidad" en Cristo; en el tercero, los que emplean su término favorito de "recapitulación". Bastarán breves observaciones exegéticas sobre cada uno para determinar su significación.

A. Textos más genéricos.

1. "Qui [Iesus Christus] propter immensam suam dilectionem factus est quod nos sumus, uti nos perficeret esse quod est ipse" (*Adv. haer.*, 5, *praef.* MG., 7, 1.120). Varias son las características de este texto. Primèramente, todo él, sin reproducir de Gal., 4, 4-5, más que las palabras "factus... uti...", expresa su pensamiento fundamental y su estructura lógica. Luego, las expresiones "quod nos sumus... quod est ipse", en medio de

(13) Los textos en que San Ireneo cita o alude a Gal. 4, 4-5, los recoge, si bien incompletamente, W. W. Harvey en su edición del *Adv. haer.*, t. 2, pág. 522, y los reproducen, aunque no todos, Sanday-Turner-Scuter en *Novum Test. S. Irenaei Ep. Lugd.* (Oxford, 1923, págs. 156-157.) Añadiremos en nota otros textos tomados de la obra recientemente descubierta y publicada *Demonstratio praedicationis apostolicæ*, que es lástima no utilizasen los críticos ingleses.

su generalidad, elevan, por así decir, el pensamiento del Apóstol a la esfera del puro ser y son como una fórmula metafísica de la solidaridad. Ciertamente que en absoluto pudieran interpretarse en el sentido de mera semejanza, análogas a las que poco después escribe el mismo Apóstol: "Estote *sicut* ego, quia ego *sicut* vos" (Gal., 4, 12). Con todo, el pleno sentido de las palabras (*quod*, no *sicut*), y principalmente el paralelismo con los textos que a continuación citaremos, muestran que deben interpretarse en el sentido de identidad. Y en tal supuesto, a pesar de su generalidad—o más bien por razón de esta misma generalidad, que no es imprecisión, sino tonalidad universal o metafísica—, no debíamos desperdiciar este texto; cuya importancia sube de punto con aquel rasgo "propter immensam suam dilectionem", que nos revela la raíz y la razón suprema de la solidaridad.

2. "*Cum autem venit plenitudo temporis, misit Deus Filium suum... Verbum Dei incarnatus [est], cum advenisset plenitudo temporis, in quo Filium hominis fieri oportebat Filium Dei*" (Ib., 3, 16, 7. MG., 7, 926). Notemos las expresiones equivalentes a "factum ex-muliere" que emplea San Ireneo. En el texto anterior "quod nos sumus", en éste "incarnatus [est]" y "Filius hominis fieri". Semejantes sustituciones muestran la plenitud de sentido que el Santo daba a las palabras del Apóstol. Es digna también de notarse la palabra "oportebat", expresión de necesidad o conveniencia, derivada del fin que Dios pretendía con la encarnación de su Hijo.

3. "*Melior autem eo homine [Adam], qui secundum similitudinem Dei factus est, et excellentior quisnam sit alius, nisi Filius Dei, ad cuius similitudinem factus est homo? Et propter hoc in fine ipse ostendit similitudinem; Filius Dei factus est homo, antiquam plasmationem in semetipsum suscipiens*" (Ib., 4, 33, 4. MG., 7, 1075). Ante todo, breves observaciones sobre la letra de este pasaje. Primeramente, es una manifiesta alusión a Gal., 4, 4-5, como se ve por las expresiones "in fine" (equivalente a "ubi venit plenitudo temporis", como se ve por otros pasajes paralelos) y "*Filius Dei factus est homo*". En segundo lugar, contiene la idea de solidaridad, aunque algo oscuramente, en la frase "antiquam plasmationem in semetipsum suscipiens", como podrá apreciarse por los textos que luego aduciremos. Por

fin, el motivo de la interrogación, algo extraña a primera vista, "melior... eo homine... quisnam sit alius...?", se ve por lo que inmediatamente antecede, donde se dice que para vencer a Satanás, vencedor del primer hombre, se requería otro hombre superior. Esto supuesto, procuremos entender el pensamiento, tan ingenioso como profundo, de San Ireneo. Presupone el Santo que Adán fué hecho a semejanza del Hijo de Dios, verdadera causa ejemplar del hombre: pensamiento hermoso, que reaparece con alguna frecuencia en los escritos patristicos (14). Para rehacer esta semejanza, borrada con el pecado, el mismo Hijo de Dios se hace semejante a los hombres: alusión evidente a Philp., 2, 7, "in similitudine [m] hominum factus". Con esto el Hijo de Dios reúne en su persona el ejemplar y lo *ejemplado*, el modelo y lo modelado: lo primero lo tenía por su misma naturaleza, lo segundo lo adquiere al hacerse hombre. Con esto se explica el sentido de aquella frase: "ipse ostendit similitudinem", equivalente a aquella otra de Philp., 2, 7: "habitu inventus ut homo"; es decir, que el Hijo de Dios mostró a los ojos de todos la naturaleza humana, hecha a semejanza de su divina filiación; y en este sentido prosigue el Santo explicando su pensamiento: "Filius Dei factus est homo, antiquam plasmationem in semetipsum suscipiens". De modo que la solidaridad en la naturaleza humana es el medio para comunicar al hombre la semejanza con el Hijo de Dios, la filiación divina: "Filius suum, factum ex-muliere, ...ut adoptionem filiorum reciperemus".

4. "Filius Dei, hominis filius factus est, ut per eum adoptionem percipiamus, portante homine et capiente et complectente Filium Dei" (Ib., 3, 16, 3. MG., 7, 922). De dos partes consta el texto. En la primera se reproduce algo libremente Gal., 4, 4-5, con la sola sustitución de "filius hominis" en vez de "ex-muliere". En la segunda se indica la razón de la primera. Para cuya inteligencia hay que investigar qué significa "homine" y cuál es el sentido de los tres participios "portante..., capiente..., complectente". El pensamiento general de San Ireneo es bien claro

(14) Cfr. Harvey, Op. cit., t. 2, pág. 260, not. 1. A estos textos hay que añadir todos aquellos, bíblicos y patristicos, que presentan a Cristo como causa ejemplar de la creación. Cfr. *Demonstr. praed. apost.*, 22. Patr. Or. 12, 767.

a la luz del contexto. Quiere probar la identidad personal entre "Filius Dei" y "filius hominis": "Unum autem Iesum Christum Dominum nostrum", como escribe inmediatamente antes. Por consiguiente, "homine" expresa principalmente la naturaleza humana del mismo Cristo, aunque no exclusivamente, pues añade a continuación: "ut sit *primogenitus* mortuorum, quemadmodum *primogenitus* in omni conditione". Esta doble mención del Primogénito, y el objeto o fin de la encarnación "ut per eum adoptionem percipiamus", parecen insinuar que "homine" era la naturaleza individual de Cristo, pero en cuanto de alguna manera representaba y contenía toda la humanidad. Y en este sentido, "homo portabat, capiebat, complectebatur Filium Dei". Es decir, "portabat", llevaba en sí; "capiebat", contenía o comprendía; "complectebatur", abrazaba o estrechaba. Donde es de notar que estos tres verbos, si se tratase exclusivamente de la naturaleza individual de Cristo, habían de aplicarse más bien a "Filius Dei", en que hay que buscar el supuesto o sujeto de las denominaciones. En cambio, si "homine" se refiere de alguna manera a toda la humanidad, se entiende perfectamente que él sea preferentemente el "subiectum attributionis" de los tres verbos.

B. Textos relativos a la "comunión".

5. "Si enim homo non vicisset inimicum hominis, non iuste victus esset inimicus... Et nisi homo coniunctus (συνήβηθη = cointus) fuisset Deo, non potuisset particeps fieri incorruptibilitatis... Qua enim ratione filiorum adoptionis eius particeps esse possemus, nisi per Filium eam, quae est ad ipsum, recepissemus communionem? nisi Verbum eius communicasset nobis, caro factum?... Oportebat enim eum qui <occisurus esset> peccatum, et mortis reum <redempturus> hominem, id ipsum fieri quod erat ille, id est, hominem: ...ut peccatum ab homine interficeretur, et homo exiret a morte" (Ib., 3, 18, 7. MG., 7, 937-938). Todo este pasaje es una glosa de nuestro texto, cuyos elementos esenciales reproduce: el Hijo de Dios se hace hombre, para que el hombre sea redimido del pecado y de la muerte y adquiera la divina filiación. Lo que san Ireneo añade por su cuenta, o, me-

por dicho, lo que él lee o descubre en el texto Paulino es la idea de "comuni6n" o solidaridad, en funci6n de la cual est6 concebido todo el razonamiento. Y lo m6s interesante es el desenvolvimiento gradual de la solidaridad, cuyos pasos o fases principales se se~alan. Primeramente se afirma el hecho: recibimos por medio del Hijo "eam, quae est ad ipsum, *communione[m]*". El primer paso de esta "comuni6n" se da cuando el Verbo, al encarnarse ("caro factum"), entra en comuni6n con nosotros ("*communicasset nobis*"), cuando, al hacerse hombre, se hace *lo mismo* que era 6ste ("*id ipsum fieri quod erat ille*"). A esta comuni6n de ser corresponde la comuni6n de acci6n: "Si enim homo non vicisset inimicum hominis, non iuste victus esset inimicus"; es decir, no ser6a justa y cabal la victoria, si el mismo antes vencido no fuera despu6s el vencedor; como tampoco se obtendr6a "ut peccatum ab *homine* interficeretur, et *homo* exiret a morte"; esto es, que fuese uno mismo el *hombre* que mata al pecado y el *hombre* que escapa de la muerte. S6lo la "comuni6n" o solidaridad da pleno sentido a todas estas expresiones: no basta la mera identidad espec6fica. Efectos, derivaciones o nuevas fases de esta solidaridad son la participaci6n de la filiaci6n adoptiva ("*filiorum adoptionis eius participes*"), la participaci6n de la inmortalidad ("*particeps incorruptibilitatis*") y la 6ntima uni6n del hombre con Dios ("*homo <counitus> Deo*").

6. "Qui nude tantum hominem eum [Christum] dicunt..., moriuntur; nondum commisti Verbo Dei Patris, ...et ingrati existentes Verbo Dei, qui incarnatus est propter ipsos. Propter hoc enim Verbum Dei, homo; et qui Filius Dei est, filius hominis factus est, <ut homo>, commistus Verbo Dei <et> adoptionem percipiens, fiat filius Dei (15). Non enim poteramus aliter in-

(15) Hemos acomodado (en parte) la versi6n latina al original griego, conservado por Teodoreto (*Erantistes*, d al. 1, MG. 83, 85-86). Hemos preferido, con todo, conservar «commistus», que tiene todos los visos de ser original, m6s bien que *χωρήσας*, que trae Teodoreto. Se explica m6s f6cilmente que Teodoreto sustituye *συγγεγραμμένος* (o *συγγεγραμμένος*) por *χωρήσας* que el 6nterprete latino tradujese *χωρήσας* por «commistus». El contexto, adem6s («commisti Verbo», «adunati... incorruptelae») est6 a favor de «commistus». De todos modos, la expresi6n «<ut homo>» se refiere evidentemente, no a la humanidad individual de Jesucristo, sino al linaje humano, al hombre en general.

corruptelam et immortalitatem percipere, nisi adunati fuisset incorruptelae et immortalitati. Quemadmodum autem adunari possemus incorruptelae et immortalitati, nisi prius incorruptela et immortalitas facta fuisset id quod et nos; ut absorberetur, quod erat corruptibile, ab incorruptela; et quod era mortale, ab immortalitate, ut filiorum adoptionem perciperemus?" (Ib., 3, 19, 1. MG., 7, 938-940). La claridad meridiana de este texto no requiere mucha declaración. Según San Ireneo, el hombre, todo el linaje humano, con la encarnación del Hijo de Dios, queda compenetrado y como fundido ("commistus") y hecho una cosa con él. En virtud de esta compenetración o fusión, con la cual la inmortalidad se hace lo que nosotros éramos ("facta id quod et nos"), la mortalidad a su vez se une a la inmortalidad y queda absorbida por ella y se trueca en inmortalidad, propia de los hijos de Dios.

7. "Filius Dei Dominus noster, existens Verbum Patris, et filius hominis: quoniam ex Maria, quae ex hominibus habebat genus, quae et ipsa erat homo, habuit secundum hominem generationem; <et qui Filius Dei est>(16), factus est filius hominis ...primitias resurrectionis hominis in semetipso facien: ut quemadmodum caput resurrexit a mortuis, sic et reliquum corpus omnis hominis... resurgat, per compagine et coniunctiones coalescens, et confirmatum augmento Dei, unoquoque membrorum habente propriam et aptam in corpore positionem" (Ib., 3, 19, 3. MG., 7, 941). La combinación de Gal., 4, 4-5 con 1 Cor., 15, 20 (Rom., 6, 4) y Eph., 4, 16, no necesita comentarios (17).

C. Textos relativos a la recapitulación.

8. "Si enim [Filius Dei] non accepit ab homine substantiam carnis, neque homo factus est neque filius hominis: et si hoc non factus est, quod nos eramus, non magnum faciebat, quod passus est et sustinuit... Hoc itaque [quod nos eramus] fa-

(16) Adoptamos la conjetura propuesta por Harvey (2, 104, not. 8), intercalando la expresión «et qui Filius Dei est».

(17) Pueden verse otros textos análogos en *Demonstr. praed. apost.*, nn. 38, 40. Patr. Or., 12, 775, 776.

ctum est Verbum Dei, suum plasma in semetipsum recapitulans: et propter hoc filium hominis se confitetur... Et Apostolus autem Paulus in ea Epistola, quae est ad Galatas, manifeste ait: *Misit Deus Filium suum, factum de muliere*" (3, 22, 1. MG., 7, 956). Este pasaje es capital para la interpretación de nuestro texto. Según San Ireneo, la expresión "factum ex-muliere" y sus equivalentes "factus homo", "factus filius hominis", "factus quod nos eramus", equivalen a su vez a esta otra, mucho más precisa y concreta, "suum plasma in semetipsum recapitulans". Esta recapitulación, basada en San Pablo (Eph., 1, 10), es uno de los factores más importantes de la Soteriología de San Ireneo. Qué entendía el Santo por *recapitulación*, lo dicen estos otros dos textos afines, que se hallan en el mismo contexto: "Ipse est qui omnes gentes exinde ab Adam dispersas, et universas linguas, et generationem hominum cum ipso Adam in semetipso recapitulatus est" (Ib., 3, 22, 3. MG., 7, 958); "Recapitulans in se Adam, ipse Verbum existens, ex Maria... recte accipiebat generationem Adae recapitulationis..., recapitulationem Adae in semetipsum faciens" (Ib., 3, 21, 10. MG., 7, 955). Cristo recapituló en sí a Adán, y con Adán toda la raza humana; y esta recapitulación se obró en Cristo al ser engendrado por María. Retengamos esta declaración de San Ireneo, que entraña toda una Mariología: "ex Maria recte accipiebat generationem Adae recapitulationis": con la generación recibía Cristo de María no sólo su naturaleza humana individual, sino también en ella y con ella la recapitulación de Adán y de toda la humanidad.

9. "Omnia ergo recapitulans recapitulatus est..., elidens eum, qui in initio in Adam captivos duxerat nos, et calcans eius caput, quemadmodum habes in Genesi dixisse serpenti Deum: *Et inimicitiam ponam inter te et inter mulierem, et inter semen tuum et semen eius; ipse tuum observabit caput, et tu observabis eius calcaneum*. Ex eo (= exinde) enim (ille), qui ex muliere Virgine habebat nasci secundum similitudinem Adam, praeconabatur observans caput serpentis. Et hoc est semen, de quo ait Apostolus in Epistola quae est ad Galatas: *Legem factorum positam, donec veniret semen, cui promissum est*. Manifestius autem adhuc in eadem ostendit Epistola, sic dicens: *Cum autem venit plenitudo temporis, misit Deus Filium suum, factum de muliere*. Neque enim

iuste victus fuisset inimicus, nisi ex muliere homo esset, qui vicit eum. Per mulierem enim homini dominatus est ab initio, semetipsum contrarium statuens homini. Propter hoc et Dominus semetipsum Filium hominis confitetur, principalem (= primævum) hominem illum, ex quo ea, quae secundum mulierem est plasmatio, facta est, in semetipsum recapitulans: uti quemadmodum per hominem victum descendit in mortem genus nostrum, sic iterum per hominem victorem ascendamus in vitam" (Ib., 5, 21, 1. MG., 7, 1.179). Este pasaje, más que comentario exegético, reclama algunas observaciones, que pongan de relieve su importancia trascendental. Nótese, ante todo, la doble relación de la recapitulación de todas las cosas en Cristo: relación real con la redención, concebida como victoria, y relación documental con el Proto-evangelio. En virtud de esta segunda relación admite San Ireneo la ecuación, que nosotros proponíamos como mera sugerencia, entre las dos expresiones: "factum ex-muliere" y "Semen mulieris": ecuación que corrobora y amplía las consecuencias mariológicas que del texto Paulino deducíamos. Nótese, además, el doble objeto o término de la recapitulación: que es, por una parte, Adán y, por otra, su raza, precisamente en cuanto nacida de mujer. Nótese, finalmente, la conexión de esta doble recapitulación con la victoria redentora: Cristo recapitulaba en sí al hombre, para que, pues un hombre fué vencido, otro hombre fuese vencedor; y recapitulaba la humanidad nacida de mujer, y en consecuencia él mismo nacía de mujer, para que, pues por una mujer había vencido el enemigo, por otra mujer fuera derrotado. A la mujer madre de la humanidad y cooperadora de su ruina se había de contraponer la Mujer Madre de la humanidad regenerada y cooperadora de su reparación.

10. "Non autem Dominus antiquam illam et primam adversus serpentem inimicitiam in semetipso recapitulatus fuisset, adimplens promissionem Demiurgi, et perficiens praeceptum eius, si ab alio venisset Patre. Sed quoniam unus et idem est, qui ab initio plasmavit nos, et in fine *Filium suum misit*, praeceptum eius perfecit Dominus, *factus ex muliere*, et destruens adversarium nostrum, et perficiens hominem secundum imaginem et similitudinem Dei" (Ib., 5, 21, 2. MG., 7, 1179-1180). De nuevo relaciona San Ireneo nuestro texto con el Proto-evange-

lio (18). Quiere probar que uno mismo es el Dios Creador o Demiurgo y el Padre, que al fin (es decir, cuando llegó la plenitud del tiempo) envió a su Hijo, para que él cumplierse la promesa y el mandamiento del Demiurgo su Padre. Para ello se vale San Ireneo del doble fin de la misión del Hijo expresado por el Apóstol. Por una parte, el que el Hijo se somete a la Ley, para rescatar a los que estaban bajo la Ley, no es otra cosa que acatar el mandamiento del Demiurgo y con ello destruir a nuestro adversario, que con la Ley nos tenía subyugados; y, por otra, hacerse hijo de Mujer, para que recobrásemos la filiación adoptiva, no es otra cosa que cumplir la promesa del Demiurgo y restaurar al hombre según la imagen y semejanza de Dios. Con este razonamiento armoniza San Ireneo las dos interpretaciones del verbo "reciperemus", la de San Agustín y la de San Crisóstomo, de la misma manera que antes hemos indicado; por cuanto la filiación adoptiva se presenta como promesa hecha no sólo a Abrahán, sino también a Adán en el Paraíso. Notemos, para terminar, un rasgo delicado: lo que para el Hijo es un "mandamiento" es para nosotros una "promesa" y doblada promesa (19).

CONCLUSION

No podemos terminar sin prevenir o deshacer dos reparos, muy obvios, que pudieran desvirtuar cuanto llevamos dicho. Pri-

(18) Más clara es aún la alusión al Proto-evangelio en este otro pasaje, en que San Ireneo emplea el mismo verbo «reciperemus», empleado por San Pablo. Dice así: «Novissimis temporibus secundum praefinitum tempus a Patre (Gal., 4, 2)... quando incarnatus est et homo factus, longam hominum expositionem in seipso recapitulavit, in compendio nobis salutem praestans, ut quod perdideramus in Adam, id est, secundum imaginem et similitudinem esse Dei, hoc in Christo Iesu reciperemus» (Ib., 3, 18, 1. MG. 7, 932).

(19) La misma doctrina sobre la recapitulación, y en conexión con Gal., 4, 4-5, enseña San Ireneo en la *Demonstr. praed. apost.* Citemos dos ejemplos. «El Hijo de Dios... en la plenitud de los tiempos, para recapitular y contener todas las cosas, se hizo hombre, nacido de hombres; se hizo visible y palpable, a fin de destruir la muerte y mostrar la vida y restablecer la unión entre Dios y el hombre» (n. 6. Patr. Or., 12, 759). «Los Profetas anunciaron que el Hijo de Dios sería «manifestado a todo el universo como hombre al fin de los tiempos; él, el Verbo de Dios, que había de recapitular en sí mismo todo cuanto existe en el cielo y sobre la tierra» (n. 30.

mero: ¿no hemos forzado y aun violentado las palabras de San Pablo para hacerle decir más de lo que dijo y pensó? Segundo: ¿no será puramente personal y solitaria la doctrina de San Ireneo sobre la recapitulación? El primero se dirige contra nuestra exégesis Paulina; el segundo, contra la autoridad de San Ireneo. Dos palabras sobre cada uno.

Para responder al primer reparo nos limitaremos a hacer dos observaciones de carácter general. Primeramente, en nuestra exégesis Paulina nos hemos propuesto—y, naturalmente, creemos haberlo cumplido—aplicar al texto del Apóstol los principios y normas de interpretación admitidos por todos y expuestos en todos los tratados de Hermenéutica bíblica. Eso sí, hemos procurado aplicarlos en toda su integridad y amplitud, haciéndoles dar, por así decir, el máximo rendimiento de que eran capaces. Y no es lo mismo llegar a este límite máximo que traspasarlo con la violencia. De todos modos, invitamos al lector a que, si tropieza en algún punto de nuestro razonamiento, reflexione y examine si la aplicación leal e integral de los principios hermenéuticos lleva, o no, al resultado a que nosotros llegamos. El que un resultado no haya entrado todavía en la corriente general y por su misma novedad cause extrañeza, no es razón suficiente para rechazarlo, siempre que se haya obtenido legítimamente. Por lo demás, los puntos verdaderamente básicos no somos nosotros los primeros en proponerlos. Quien conozca a fondo la magnífica *Teología de San Pablo* del P. Prat los hallará muy naturales; y esto que el P. Prat, como ya notó en una de sus recensiones el Padre Lebreton, en la interpretación de los textos Paulinos por miedo de pasar la raya suele quedarse un paso atrás.

Ib., 771. Cfr. nn. 31, 95. Ib. 771-772, 797). Aun cuando no contenga el término de *recapitulación*, ni haga referencia a Gal., 4, 4-5, queremos consignar otro pasaje, que es la más espléndida confirmación y como el sello de todos cuantos hemos aducido: «...Manifeste ipsum ostendit Deum, quem in primo quidem Adam offendimus, non facientes eius praeceptum; in secundo autem Adam reconciliati sumus, oboedientes usque ad mortem facti...» (*Adv. haer.* 5, 16, 3. MG. 7, 1168). Afortunadamente, se ha conservado el texto griego de este pasaje, que tan de relieve pone nuestra solidaridad con Adán y con Cristo, hasta decir que nosotros en Adán quebrantamos el precepto de Dios, y que en Cristo fuimos, como él, «hechos obedientes hasta la muerte»: obedientes y muertos en Cristo y con Cristo.

La otra observación referente al primer reparo es la constatación de la maravillosa e inagotable fecundidad doctrinal de los textos de San Pablo, que todos los exegetas y teólogos unánimemente reconocen y ponderan. Sería fácil acumular testimonios de los que, al ponerse en contacto con las palabras del Apóstol, se sienten incapaces de abarcar o agotar su riquísimo contenido doctrinal. Sirva de ejemplo esta confesión del citado Padre Lebreton: "Todas estas enseñanzas diversas dadas por el Apóstol están tan cargadas de verdad y sostenidas por una pasión tan intensa, que no se sabe cómo aprisionar todas sus riquezas ni cómo expresar su acento; su doctrina es como su frase, desespera a los traductores por su exuberancia y su ímpetu" (*Histoire du Dogme de la Trinité*, ed. 6. París, 1927, t. I, lib. 3, c. 3, intr., pág. 380). Que semejantes palabras, preñadas de pensamiento, al ser sometidas a un tratamiento enérgico, rindan algo más de lo que muestran en la sobrehaz, no tiene nada de inverosímil.

El segundo reparo es todavía más inconsistente. San Ireneo no es ningún solitario ni anda por descaminos. Al gran Padre de la tradición cristiana hacen coro otros representantes autorizados de la misma tradición. Sirvan de ejemplo unos pocos. San Crisóstomo, explicando nuestro texto, se pregunta: "Et unde constat, inquires, nos factos esse filios Dei?" Y responde apelando a nuestra comunión con el Hijo de Dios: "Quia Christum induimus, qui est Filius" (MG., 61, 657). Más de cerca reproduce así a San Pablo como a San Ireneo el gran Doctor de la maternidad divina, San Cirilo de Alejandría: "Asserimus... illum Unigenitum... formam servi accepisse..., ut, secundum carnem ex muliere genitus..., humanum genus recapitularet... et per unitam sibi carnem omnes in seipso contineret" (MG., 76, 15-18). Entre los Padres latinos, San Hilario, glosando nuestro texto, escribe: "Dei Filius natus ex Virgine est... ut, homo factus, ex Virgine naturam in se carnis susciperet, perque huius admixtionis societatem sanctificatum, in eo univarsi generis humani corpus exsisteret" (ML., 10, 66). Por fin, San Ambrosio escribe: "[Christus] sacrificium de nostro obtulit. Nam quae erat causa incarnationis, nisi ut caro quae peccaverat, per se redi-

meretur?... Hoc enim in se obtulit Christus, quod induit" (ML., 16, 867-868). Y así otros Padres (20).

Es, por tanto, concorde la voz de la tradición patristica, y con ella concuerda el resultado que, independientemente de ella, ha dado de sí la exégesis del texto Paulino. La convergencia del resultado de la doble investigación, bíblica y patristica, es una doble comprobación o garantía recíproca del método seguido en cada una de ellas. No andará tan descaminada la exégesis Paulina, cuando desemboca en una doctrina corriente entre los Santos Padres; ni será una invención de los Padres, lo que, antes de consultarlos a ellos, ha hallado con sus recursos propios la exégesis bíblica.

JOSÉ M. BOVER, S. I.

Facultad teológica de Sarriá (Barcelona).

(20) No queremos omitir el comentario de San León el Grande sobre nuestro texto: «... Dicit Apostolus: *Cum ergo venit plenitudo temporis, misit Deus Filium suum, factum ex muliere, factum sub lege*. Quid vero hoc est, nisi Verbum carnem fieri, conditorem mundi per uterum Virginis nasci?... Agnoscat igitur catholica fides in humilitate Domini gloriam suam, et de salutis suae sacramentis gaudeat Ecclesia, quae est corpus Christi; quia nisi Verbum Dei caro fieret et habitaret in nobis; nisi in communionem creaturae Creator ipse descenderet, et vetustatem humanam ad novum principium sua natiuitate revocaret, regnaret mors ab Adam usque in finem... Factus est homo nostri generis, ut nos divinae naturae possimus esse consortes. Originem, quam sumpsit in utero Virginis, posuit in fonte baptismatis; dedit aquae, quod dedit matri; virtus enim Altissimi et obumbratio Spiritus Sancti, quae fecit ut Maria pareret Salvatorem, eadem fecit ut regeneret unda credentem... Adam, praecepta Dei negligens, peccati induxit damnationem: Iesus, factus sub lege, reddidit iustitiae libertatem. Ille, d'abolo obtemperans usque ad praevaricationem, meruit ut in ipso omnes moreremur: hic, Patri oboediens usque ad crucem, fecit ut in ipso omnes vivificarentur» (Serm. 25, 4-5. ML. 54, 210-212). Muchas y muy interesantes observaciones sugiere este pasaje. Dos solamente proponemos. Primera: el inciso «factum ex muliere» lo explica San León en función del cuerpo místico de Cristo y del principio de solidaridad. Segunda: el «factus sub lege» lo interpreta con esta frase paralela: «Patri oboediens usque ad crucem», que coincide con la interpretación que nosotros le hemos dado.