

LA MARIOLOGIA EN LAS ODAS DE SALOMON

INTRODUCCIÓN

En las Odas de Salomón se habla dos veces de una Virgen: en la Oda XIX se habla de una "Virgen Madre"; en la Oda XXXIII, de una "Virgen perfecta". ¿Es una misma la "Virgen Madre" y la "Virgen perfecta"? ¿Es la Virgen María, Madre de Jesu-Cristo? Los críticos que han estudiado las Odas de Salomón, casi unánimemente admiten la identificación de la "Virgen Madre" con la Virgen María, unánimemente niegan la identificación de la "Virgen perfecta" con la Madre de Jesu-Cristo.

Corroborar la identificación de la "Virgen Madre" con la Virgen María y estudiar la brillante Mariología de la Oda XIX es el objeto principal que nos proponemos. Secundariamente, además, nos aventuraremos a insinuar los razones que nos inclinan a opinar que también la "Virgen perfecta" de la Oda XXXIII es la misma Madre de Jesu-Cristo (1).

I. LA ODA XIX (6-10)

El texto.—Según la opinión más común de los críticos, la lengua original de las Odas de Salomón fué el griego. Conforme a esta opinión, hemos intentado una reconstitución del original, valiéndonos de

(1) Las ediciones y versiones que hemos utilizado para nuestro estudio son: RENDEL HARRIS (2.^a ed.), Cambridge, 1911; RENDEL HARRIS-MINGANA, vol. 2, Manchester, 1920; FLEMMING-HARNACK, *Texte und Untersuchungen*, 35, 4, Leipzig, 1910; LABOURT-BATIFFOL, París, 1911; BERNARD, *Texts and Studies*, 8, 3, Cambridge, 1912; TONDELLI, Roma, 1914. Hemos consultado también las versiones parciales de la Oda XIX del P. VACCARI, *Civiltà Cattolica*, 1912, I, 31, y del P. GRANDMAISON, *Jésus Christ*, 2, 299.

los trabajos realizados por otros en este sentido. A continuación damos una versión latina, lo más exacta posible, que será de más fácil manejo para el objeto que pretendemos.

Reproducimos solamente la segunda parte de la Oda XIX (6-10), que se divide naturalmente en dos estrofas iguales. En la primera (6-8^b) se pone de relieve la maternidad y la virginidad de la "Virgen Madre". En la segunda (8^c-10) se celebran las glorias y los gozos de esta Madre Virgen.

He aquí la reconstitución probable del texto original griego:

Ἐκράτησεν ἡ κοιλία παρθένου,
καὶ συνέλαβεν καὶ ἐγένετο ἔγκυος·
Καὶ ἐγένετο ἐν πολλῷ ἔλκει μήτηρ παρθένου,
συνέλαβεν καὶ ἔτεκεν υἴον ἀνευ λύπης.
Ὅτι οὐδὲν τι εἰκαῖον ἐγένετο,
οὐδὲ μαῖαν ἐζήτησεν ἐπὶ τῷ τεκεῖν.

Ὡς ἀνὴρ ἐγέννησεν ἐκ θελήματος,
ἐγέννησεν ἐκ σημείῳ·
Ἐκτίσαστο ἐν δυνάμει,
ἠγάπησεν ἐν σωτηρίᾳ·
Ἐφύλαξεν ἐν εὐφροσύνῃ,
παρέστησεν ἐν μεγαλειότητι.

VERSIÓN LATINA

6. Comprehendit uterus virginis,
et accepit fetum et grav(id)ata est;
et facta est in multa miseratione mater virgo,
7. concepit et peperit filium sine dolore.
8. Quoniam nihil supervacaneum evenit,
nec obstetricem quaesivit ut pareret.

- Quasi vir genuit ex voluntate,
9. genuit in exemplo;
possedit in virtute,
10. dilexit in salute;
custodivit in iucunditate,
manifestavit in maiestate.

Interpretación literal.—Sobre la primera estrofa sólo un punto exige alguna declaración, y es su interpretación mariana. Casi unáni-

memente han creído los críticos que la "Virgen Madre" no es otra que la Virgen María. Contra esta identificación Frankenberg lanzó la idea, aceptada y apoyada por el P. Lagrange, que "la Virgen no es otra que el alma que engendra el *logos*" (*Revue Biblique*, 1912, 467). Mas semejante interpretación nos parece absolutamente insostenible. Verdad es que en abstracto "el alma que engendra el *logos*" puede llamarse Madre Virgen; mas, en el caso concreto de la Oda, esa identificación tropieza con dificultades insolubles. Primeramente está clamando contra ella todo el tenor de la estrofa y casi cada una de sus palabras. Las expresiones "uterus virginis", "accipit fetum et gravidata est", "concepit et peperit filium sine dolore", reclaman una interpretación real, material y, como dicen, histórica. Todas las fases de la concepción, gestación y parto, que tan por menudo se describen, carecen de sentido en la interpretación simbólica de Frankenberg. Sobre todo, los rasgos tan realistas del verso 8 serían casi una grosería impertinente si se tratase de "el alma que engendra el *logos*". Por esto el mismo Frankenberg, contra el testimonio de los dos únicos códices que se conservan de las Odas, se ha visto precisado a considerar, arbitrariamente, como glosa el primer estico del verso 8. En segundo lugar, a partir de Lactancio, que nos ha conservado el verso 6, la casi totalidad de los críticos, de todas las escuelas y matices, se han declarado por el sentido real, que es el sentido natural y obvio. Y, en buena crítica, el sentido natural y obvio no debe ni puede abandonarse, a no ser por razones muy claras y urgentes. Y en nuestro caso esas razones no existen; antes, al contrario, razones poderosas excluyen otra interpretación que no sea la real. Pueden verse en Tondelli (pág. 198-199) otras razones contra la interpretación alegórica.

Seguros ya de la identificación mariana en la primera estrofa, pasemos a la segunda.

Verso 8^c.—La expresión "quasi vir genuit", que es la más conforme al texto siríaco, la sostienen Rendel Harris, Flemming-Harnack, Labourt, Frankenberg, Lagrange y Tondelli. Lo extraño de la expresión, para él absurda, movió a Batiffol a traducir "quasi hominem genuit", modificación que aceptaron Bernard, Vaccari y Grandmaison, y definitivamente Rendel Harris-Mingana. Veremos luego que la expresión no es tan inverosímil como suponía Batiffol. Todo lo contrario. La frase "ex voluntate" se refiere a la misma

Virgen. Suponer que hay que entender "ex voluntate (Dei)", como pretenden Batiffol y Bernard, y últimamente Rendel Harris-Mingana, sería introducir en el texto, sin fundamento, una segunda modificación. Más justo es atenerse al sentido natural de las palabras.

Verso 9.—Hemos adoptado la expresión "in exemplo", de Labourt y Grandmaison, idéntica sustancialmente a las que traen Vaccari, Flemming-Harnack y Rendel Harris-Mingana ("per mostra", "in Beweisung", "with demonstration"). En el mismo sentido, Rendel Harris y Bernard traducen "manifeste" ("openly"), si bien con el adverbio oscurecen el paralelismo. Hubiéramos preferido, si no fuera demasiado enfática, la versión de Tondelli "in portento" ("con un portentoso"), que nos parece en definitiva la más exacta y comprensiva. Además, no hemos querido prejuzgar la interpretación teológica, que luego daremos. Diferente de todas éstas es la versión de Batiffol "in similitudine", que él declara crudamente, conforme a sus ideas sobre el docetismo de las Odas, diciendo que el parto de la Virgen fué "un simulacro de parto". Pero ni la modificación que introduce en la significación de la palabra, ni menos sus opiniones sobre el docetismo de las Odas, pueden en manera alguna aceptarse. Con razón le han objetado la mayoría de los críticos que los rasgos realistas de los versos 6-8 no son propios de un doceta.

El sentido de la frase "possedit in virtute" es análogo al de las palabras de Eva al tener el primer hijo: "Possedi hominem per Deum" (Gen. 4, 1). Traducen igualmente "in virtute" Flemming-Harnack, Labourt y Batiffol, Bernard, Tondelli y Grandmaison. Rendel Harris traduce "con gran dignidad" ("with great dignity"), y Vaccari "con gran tenacidad" ("con gran tenacitá"), menos propiamente, a nuestro juicio, pues el poder o potencia de que se habla es el poder de Dios. Hemos omitido "magna" después de "virtute", que se halla en el siríaco, pues parece romper algo el paralelismo: omisión que, por lo demás, no afecta al sentido de la frase.

Verso 10.—La expresión "in salute" ofrece sus dificultades. Así traducen, respetando el texto siríaco, Flemming-Harnack, Labourt y Batiffol, Bernard, Vaccari y Rendel Harris-Mingana. Flemming se atreve a decir que la versión ("Erlösung") es imposible. Rendel Harris, Tondelli y Grandmaison sospechan una corrupción en el texto. El primero traduce "en sus pañales" ("in His swadling clothes"); Tondelli, siguiendo a Gressmann, y seguido por Grandmaison, tradu-

ce "solicita" ("premurosa", "en vigilance salutaire"). Como no satisfacen esos cambios, hemos conservado la expresión original, que luego trataremos de precisar.

"In iucunditate": así traducen Labourt y Batiffol ("dans la suavité"), Tondelli ("con soavità") y Grandmaison ("en suavité"); y coinciden sustancialmente Rendel Harris ("kindly"), Flemming-Harnack ("in Freundlichkeit"), Bernard ("in kindness") y Vaccari ("con piacere").

Tampoco existen grandes divergencias en la inteligencia de la expresión "in maiestate". Así traducen el siríaco Rendel Harris, Bernard y Vaccari. Traducen "en (la) grandeza" Labourt y Batiffol ("dans la grandeur"), Flemming-Harnack ("in Grösze") y Grandmaison ("en grandeur"). Tondelli, interpretando en vez de traducir, dice "engrandeciendo" ("magnificando").

La importancia del pasaje exigía esta exégesis minuciosa, necesaria, además, para una sólida interpretación teológica.

Interpretación teológica.—Ensayaremos primeramente una interpretación (analítica) de cada estico o expresión para preparar y obtener luego una interpretación más comprensiva (sintética) de todo el pasaje. Nos limitaremos a la segunda estrofa. La virginidad y maternidad de María, expresadas en la primera estrofa, ofrecen menos interés, por hallarse ya atestiguadas en otros documentos primitivos de la literatura cristiana. En cambio, la mediación universal, insinuada en la segunda estrofa, hacen de las Odas de Salomón uno de los primeros testigos de la tradición cristiana relativa a esta excelsa prerrogativa de la Madre de Dios. Insinuada hemos dicho: no podía esperarse otra cosa de la vaguedad de conceptos e imágenes que caracteriza las Odas.

"Quasi vir genuit ex voluntate". La extrañeza que esta frase causaba a Batiffol desaparece si se tiene en cuenta que la expresión "quasi vir" no afecta a "genuit", sino a "ex voluntate", principalmente a lo menos. Y su sentido viene a ser que la generación de la Virgen, si fisiológicamente es en todo análoga, salva la virginidad, a la de las otras mujeres, psicológicamente, empero, es análoga a la del varón. Ni carece de fundamento la alusión a San Juan (I, 13), que muchos apuntan, como si el autor quisiese significar que esta generación no es "ex voluntate viri", sino "ex voluntate Virginis". Más fundada, con todo, nos parece la alusión a San Lucas (I, 26-38), en

que se pone tan de relieve el voluntario y libre asentimiento de la Virgen al mensaje divino traído por el ángel. De todos modos, la generación de la Virgen se nos presenta como voluntaria, como varonilmente voluntaria, esto es, libremente aceptada. Con esto, al carácter físico de la maternidad de la Virgen, tan enfáticamente expresado en la estrofa precedente, se añade su carácter moral, no menos enfáticamente expresado en este estico. Y si a esto se agrega que esta generación es para el autor el medio elegido por Dios para comunicar la gracia al hombre, de la cual comunicación se habla en los primeros versos (1-5) de esta Oda, síguese de ahí que de parte de la Virgen la libre aceptación de la maternidad fué una cooperación libre y decisiva a la realización de los consejos misericordiosos de Dios en orden a la salud de los hombres. Ahora bien: esta libre cooperación de la Virgen es precisamente el aspecto o elemento principal de lo que ahora llamamos su Mediación universal, elemento que virtualmente entraña todos los demás. No es, por tanto, infundado afirmar que el autor de la Oda insinúa, por lo menos, la mediación universal de la Virgen María.

No es menos significativo el siguiente estico: "genuit in exemplo". Como hemos indicado anteriormente, la expresión "in exemplo" podría sustituirse por esa otra aceptada por Tondelli "in portento", o, más exactamente, "in signo", o, mejor, "in signum". Que la palabra "exemplum" no significa *ejemplar* o *ideal* de la generación, es cosa manifiesta; puesto que la generación de la Virgen es más bien una excepción milagrosa o sobrenatural. Entonces "exemplum" no significa otra cosa que "signum", con lo cual se da a entender que esta generación virginal es aquella *señal* vaticinada por Isaías (7, 14). Así lo entendió San Mateo (1, 22-23), y así también toda la tradición cristiana. Basten como muestra aquellas palabras de San Ireneo: "Deus igitur homo factus est, et ipse Dominus salvavit nos, ipse dans *Virginis signum*" (*Adv. haer.* 3, 21, 1. MG. 7, 946. Harvey, 2, 110). Afortunadamente Eusebio y Nicéforo nos han conservado el texto original de estas palabras: ...δὸς τὸ τῆς παρθένου σημεῖον. (Ib.). Con razón Lactancio, después de citar el verso 6 de la Oda, añade a continuación: "Item propheta Esaias, cuius verba sunt haec: *Propter hoc dabit Deus ipse vobis signum: Ecce Virgo accipiet in utero...*" (*Div. Inst.* 4, 12. ML. 6, 479). A la verdad, después de la estrofa precedente, en que se celebra la maternidad de la Virgen, la

expresión "in exemplo" o "in signum" no puede tener otro sentido: engendró virgen, para que su generación fuese la *Señal de la Virgen*, anunciada por Isaías.

Así entendido este estico, nos lleva otra vez a la mediación universal de la Virgen. El "Virginis signum" es, según San Ireneo, "signum salutis nostrae" (*Adv. haer.* 3, 20, 3. MG. 7, 944. Harvey 2, 107): hermosa idea, que el Santo Doctor se complace en repetir (*Adv. haer.* 3, 21, 6; 4, 33, 4... MG. 7, 953. 1074. Harvey 2, 118. 209). Al engendrar "in signum salutis", la maternidad de la Virgen es la señal divina de las misericordias de Dios, y pertenece, por así decir, no sólo al orden hipostático, sino también a la economía soteriológica. Y si esta significación de salud se junta a la libre cooperación expresada en el estico anterior, resalta con mayor relieve todavía que la Virgen, con dar su asentimiento a su virginal maternidad, determinó, inició y puso en movimiento la realización de los planes salvadores de Dios. Con un acto de su voluntad, "ex voluntate", dió realidad a los proyectos divinos. ¿Qué más decimos ahora, cuando hablamos del acto principal, del momento decisivo, de la mediación universal de María?

"Possedit in virtute" es lo mismo que "fué madre, tuvo un hijo, por el poder de Dios". La expresión "in virtute" parece contener dos alusiones, ambas pertenecientes a la Teología de San Pablo: una a San Lucas: "*Virtus altissimi obumbrabit tibi*" (1, 35), y otra a la Epístola a los Romanos: "[*Praedestinatus est Filius Dei in virtute*]" (1, 4). El libre asentimiento de la Virgen no tuvo, ni podía tener, sino eficacia moral: la fuerza física que realizó el doble misterio de la maternidad virginal y de la salud humana fué el poder infinito de Dios. Mas, por otra parte, este poder de Dios no suprimía en la Virgen la condición y las prerrogativas de verdadera madre: ella adquirió y poseyó como hijo suyo el fruto virginal con que el poder de Dios la regaló. En estas prerrogativas, en estos *derechos* maternales, hablando a nuestro modo, estriba la eficacia singular y única de la intercesión de María, cuyas palabras son palabras de una madre, están siempre revestidas de la autoridad de madre. Si ella, como simple criatura, no tiene poder en sí para dar realidad a sus deseos, poder infinito tiene su Hijo para realizarlos cumplidamente. El mismo poder que lo hizo "in multa miseratione" madre virgen, cumplirá colmadamente sus deseos y peticiones.

Las oscuridades del estico siguiente "dilexit in salute" se esclarecen notablemente si vemos en él una alusión o reminiscencia, como quiere Bernard, a aquellas palabras del *Magnificat*: "exultavit spiritus meus in Deo *salutari* meo" (Lc. 1, 47). O podemos decir, casi en el mismo sentido, que la Virgen, constituída por Dios instrumento de la salud humana, es la primera en gozar los beneficios de esta salud. Y en esta atmósfera de salud plena y colmada la Virgen amó al que era principio de la salud. Aunque la oscuridad o incertidumbre de este estico no da lugar a ulteriores deducciones, no queremos dejar de advertir que en él toda la vida moral y aun toda la psicología de la Virgen se cifra y compendia en el amor, y que este amor, desenvolviéndose en la atmósfera de la salud, se pone en conexión con la economía soteriológica: y tanto lo uno como lo otro tiene muchos puntos de contacto con la mediación universal.

El siguiente estico "custodivit in iucunditate" parece una alusión antitética al "dolentes quaerebamus te" de San Lucas (2, 48), y resume admirablemente los goces maternales de la Virgen en el largo período de la vida oculta.

El último estico es el más significativo: "manifestavit in maiestate". Puede interpretarse de dos maneras: o bien general, vaga, sintética, o bien particular, determinada y concreta. Nos inclinamos a lo segundo. Y, a nuestro humilde juicio, hay en él una clara alusión al milagro de las bodas de Caná. Allí Jesús "manifestavit gloriam suam" (Ioh. 2, 11), y esta manifestación se debió a la intervención de su Madre. De ella, pues, puede con toda propiedad decirse, en la estimación moral de los hombres, que "manifestó a Jesús en su gloria". Pero la alusión a un hecho concreto no quita que la frase, concebida en términos generales, pueda significar que, en la mente del autor, la intervención de la Virgen en el milagro de Caná sea como símbolo o figura de la actuación de la Virgen en la economía de la gracia. O, invirtiendo los términos, si se da a la frase un sentido genérico, apenas puede dudarse que la acción de la Virgen en el orden de la gracia se concibe conforme al patrón o modelo de su intervención en Caná: que, en último resultado, viene a ser idéntico. De todos modos esta manifestación activa de la Virgen no es de carácter especulativo, sino práctico; que no con las palabras ni con los escritos, sino con los hechos, manifestó la Virgen a su Hijo. Y le manifestó en su "majestad" o gloria, determinando de alguna manera

con su actuación la exhibición u ostentación efectiva del poder y de la misericordia divina en orden a la salud de los hombres. Lo cual nos lleva otra vez a la mediación universal de la Virgen.

Pero el mayor interés de este último estico está en que sirve de clave para la interpretación de la Oda XXXIII. Mas antes se nos permitirá sacar dos conclusiones o hacer dos advertencias.

Primeramente, hemos demostrado antes que estas dos estrofas se refieren a la Virgen María. A lo dicho anteriormente podemos ahora añadir que las numerosas alusiones que en cada estico de la segunda estrofa se hacen a la madre de Jesús son una espléndida confirmación de su identificación mariana. Si cada una de las alusiones no pasa de ser probable, todas ellas, sumadas, se corroboran mutuamente, y, agregadas a las razones antes expuestas, hacen moralmente cierta la identificación.

En segundo lugar, como tememos que algunos, menos versados en la teología de la mediación universal, juzguen como excesivamente sutiles, por no decir arbitrarias y traídas por los cabellos, nuestras consideraciones mariológicas, creemos necesario plantear con toda precisión el problema y poner, como suele decirse, las cosas en su punto.

En la teología de la mediación lo de menos es el nombre: lo principal es la cosa. Y aun en la cosa misma, tampoco es lo principal la posición intermedia de la Virgen entre Dios y los hombres. Esta posición intermedia siempre se supone, aun cuando explícitamente no se exprese. Que jamás ha pasado por las mentes a ningún Santo Padre o Teólogo atribuir a la Virgen la acción o parte principal, mucho menos independiente, en la economía de la gracia. El punto principal o el problema fundamental de la Soteriología mariana está en saber si la Virgen, además de su maternidad física u ontológica, que sería una intervención sólo indirecta o mediata, ha tenido y tiene también su parte o cooperación personal, directa e inmediata, de carácter moral, en la economía de la salud humana. A esta cuestión los protestantes responden negativamente; la tradición cristiana y la teología católica, conformes en esto con la Sagrada Escritura, con maravillosa unanimidad, responden afirmativamente. De ahí dos concepciones sobre la Virgen María: la raquítica de los protestantes y la espléndida de los católicos. Entre ambas concepciones media un abismo. Cuál de las dos concepciones sea la auténtica y verdadera:

tal es el problema capital de la Mariología o Soteriología mariana. Los demás problemas no son ya sino precisiones o ampliaciones del problema fundamental. En este sentido, todo testimonio de la Escritura o de la tradición que conceda a la Virgen alguna intervención directa e inmediata, alguna acción personal y moral, en la economía de la redención humana, es ya un testimonio, más o menos explícito, más o menos comprensivo, de su mediación universal. Quien conceda a la Virgen semejante actuación personal y moral, ha franqueado ya el abismo que separa la concepción católica de la protestante.

Ahora bien: la segunda estrofa que hemos analizado está de lleno dentro de la concepción católica. De la maternidad ontológica se ha hablado en la primera estrofa; en la segunda se expresa, bajo muchos y variados aspectos, vagamente si se quiere, la intervención de la Virgen en la economía de la salud humana. Dejando otros esticos menos significativos, en los dos primeros se habla sí de la maternidad de la Virgen, pero se pone en ella de relieve la libertad de su aceptación y significación salvadora; en el último se expresa, con no menor relieve, la manifestación práctica que hace la Virgen de la gloria divina en la salud humana. Y esto es un reconocimiento, implícito, si se quiere, de su mediación universal. En textos como éstos, que no expresan limitación, si se reconoce a la Virgen alguna acción que no sea pura y exclusivamente su maternidad ontológica, se le atribuye por el mismo caso una intervención universal en la economía de la gracia. Como en el pasaje de San Lucas relativo a la anunciación (I, 26-38): la libre aceptación de la Virgen o tiene por objeto la sola maternidad de Jesús o la economía íntegra de la divina gracia. No hay medio razonable entre la concepción protestante o la concepción católica con todas sus consecuencias.

II. LA ODA XXXIII (1-9)

El único problema sobre esta Oda que ahora nos interesa es su identificación mariana. ¿Quién es la "Virgen perfecta" que en ella habla? Ya hemos dicho que los críticos, discordes en la designación positiva de esta Virgen, están, con todo, unánimes en negar que sea la Virgen María. Creemos altamente interesante para la Mariología estudiar este delicado problema.

Ante todo presentaremos el texto casi íntegro de la Oda.

1. La Gracia se aprestó, y menospreció al Corruptor,
y bajó a él para despojarle;
2. y exterminó el exterminio de delante de sí,
y arruinó toda su institución.
3. De pie sobre una cima elevada,
dejó oír su voz de un confín al otro de la tierra;
4. y atrajo así a cuantos le dieron oído,
y no apareció como malo.
5. Mas se alzó una Virgen perfecta,
que anuncia, llama y dice:
6. "Hijos del hombre, volveos,
y vosotras, sus hijas, venid;
7. y abandonad el camino de esa corrupción,
y aproximaos a mí;
y yo me introduciré entre vosotros,
y os sacaré de la perdición;
8. y os instruiré en las sendas de la verdad,
para que no seáis destruídos ni perezcaís.
9. Escuchadme, y sed salvos;
pues la gracia de Dios hablo entre vosotros;
y por mí seréis salvos,
y llegaréis a ser bienaventurados."

El primer verso, del cual depende la inteligencia de los tres siguientes, exige alguna explicación. El texto siríaco (idéntico en los dos códices que se conservan), traducido a la letra, dice: "*La Gracia corrió* (o se lanzó al combate), *y dejó* (hacer, permitió que le opusiese resistencia, le concedió beligerancia, porque le tenía en poco) *al Corruptor, y bajó a él para despojarle*". Confesamos que esta interpretación es nueva; pero nos parece la única natural y necesaria. Todo el punto está en la significación del verbo *shebaq*, al cual damos el sentido, derivado y secundario, pero no fingido o arbitrario, de *dejar hacer, tener en poco* o *menospreciar*. Así entendido el verbo, todo el versículo y todo el pasaje adquieren un sentido natural y coherente, sin violentar la gramática y sin apelar a hipótesis arbitrarias. Las otras interpretaciones que se han propuesto, o sustituyen el verbo *shebaq* por el verbo *lebash* (vestir), contra el testimonio de los códices, o suponen la pérdida de la palabra *le, olan* (el mundo), suposición gratuita, o bien cambian el masculino *corruptor* por el femenino *corrupción*, contrario al contexto (bajó a él); fuera

de que el sentido obtenido con esos artificios arbitrarios está muy lejos de ser coherente y satisfactorio.

Entendidos de esta manera, los cuatro primeros versos representan la lucha entre la Gracia, personificación de Cristo, y el Corruptor, que es Satanás: lucha que no es otra cosa que la victoria de la Gracia y la derrota del Corruptor. Las alusiones de esta exhibición simbólica al Proto-Evangélio del Génesis (3, 15) y a los demás pasajes bíblicos homogéneos o paralelos (v. gr. Lc. 11, 20-22; Joh. 12, 31; 16, 11; 1 Ioh. 3, 8; Apoc. 12...) son tan numerosas como claras. La misma expresión *abdono* (exterminio) del verso 2 parece que señala con el dedo el *abaddón* (*exterminans*) del Apocalipsis (9, 11).

Sigue en el verso 5 la "Virgen perfecta" (o *cumplida, íntegra*), cuya identificación tratamos de averiguar. Propondremos sencillamente las razones que nos inclinan a pensar que esta "Virgen perfecta" no es otra que la Virgen María.

Es la primera, la presentación simbólica que en los cuatro versos precedentes se hace de la lucha entre Cristo y Satanás. En el Proto-Evangélio, lo mismo que en el capítulo 12 del Apocalipsis, a Cristo, en su lucha contra Satanás, es asociada "la Mujer", la Virgen Madre, la Virgen María. Luego parece muy razonable y natural que la "Virgen perfecta" que se asocia a la obra salvadora de Jesu-Cristo sea la misma Mujer que en el Génesis y en el Apocalipsis toma parte en la hostilidad y en la lucha entre su Hijo y la Serpiente. Esta identificación parecerá menos extraña si se considera lo arraigada que estaba en la primitiva tradición cristiana la idea de que la Virgen María era la nueva Eva, que al lado de su Hijo había de reparar la ruina causada por la primera Eva, seductora de Adán y seducida por la Serpiente. La Epístola a Diogneto, San Justino, San Ireneo, Tertuliano, Orígenes, son los representantes más ilustres de esta antiquísima tradición, como en otro lugar demostramos (*Estudios Eclesiásticos*, 2 [1923], 321-350). Esta idea que flotaba en el ambiente teológico de aquella época no podía menos de ofrecerse al autor de la Oda.

Más poderosa aún nos parece otra razón: el paralelismo o semejanza de esta "Virgen perfecta" con la Madre virgen de la Oda XIX. Virgen cumplida, íntegra, "perfecta" se muestra en la Oda XIX no menos que en la XXXIII. Si allí, además, es Madre, esta maternidad es la razón última por la cual en la Oda XXXIII,

como en el Proto-Evangelio, la Virgen es asociada a Jesu-Cristo. Pero hay algo más decisivo todavía. Cuanto de la "Virgen perfecta" se dice en la Oda XXXIII no es sino una explanación de aquel estico tan significativo "Manifestavit in maiestate". Esta expresión, que contiene en germen cuanto de la "Virgen perfecta" se dice en la Oda XXXIII, podría servir de título a los versos 5-9 que acabamos de leer. En suma: identidad de nombre, identidad de actuación; luego, identidad de persona. Por lo menos, presentándose en la Oda XIX a María bajo el nombre, tan propio suyo, de Virgen, y no hablándose en otra Oda de otra Virgen con quien pudiera identificarse la de la Oda XXXIII, natural es, por no decir necesario, que la "Virgen perfecta" sea la misma Virgen María de la Oda XIX.

Y si no es la Virgen María, ¿quién es o puede ser esta "Virgen perfecta"? Krebs y Bernard opinan que es la Iglesia: hipótesis a la cual se inclina preferentemente Tondelli y que propone disyuntivamente Rendel Harris. Batiffol sostiene que es la Gracia, que es a su vez personificación de Cristo. Diettrich y secundariamente Tondelli optan por la personificación de la Verdad. Flemming-Harnack, con un interrogante, y Rendel Harris, disyuntivamente, proponen la personificación de la Sabiduría: interpretación que Rendel Harris-Mingana adoptan definitivamente. Flemming-Harnack indican también que *quizás* sea el Espíritu Santo. Por fin, Conybeare y Fries sospechan que la "Virgen perfecta" no es sino una profetisa Montanista, como Maximila o Priscila. El examen de esas hipótesis confirmará, creemos, las razones antes expuestas en pro de la identificación mariana.

De todas esas hipótesis la que tiene más visos de probabilidad y merece ser tomada en consideración es la que identifica la "Virgen perfecta" con la Iglesia. La refutación que de ella hace Batiffol, diciendo que "en ninguna otra parte de las Odas de Salomón aparece la Iglesia" (p. 112, not. 2), es demasiado sumaria e inexacta. Tondelli demuestra muy bien (p. 88, 97, 142-243...) que en las Odas, si no se menciona el *nombre* de Iglesia, se habla con todo varias veces de ella, principalmente en las Odas X; 4 ss. y XXIII 15 ss. Lo que ya no nos parece admisible es que esas dos menciones de la Iglesia, que son las principales, basten para justificar su identificación con la "Virgen perfecta". Y esto por tres razones. Primera, porque en estas Odas se habla de la reunión de todos los pueblos o nacio-

nes (X, 5; XXIII, 15), en sentido propio, sin sombra de personificación, cual aparecería en la Oda XXXIII si se refiriese a la Iglesia. Segunda, porque, aun cuando hubiese personificación, ésta no se presenta bajo la imagen de una "Virgen perfecta", como aparece en la Oda XXXIII. Tercera, y principal, porque la Iglesia de las Odas X y XXIII es, por decirlo así, meramente pasiva, mientras que a la "Virgen perfecta" se le asigna una función activa en la salud de los hombres. A esto pudiera agregarse que no dejaría de ser una incoherencia el que la Virgen de la Oda XIX se tome en sentido propio, como admiten Rendel Harris, Bernard y Tondelli, mientras que en la Oda XXXIII se tomaría en sentido figurado, alegórico o simbólico. Estas discrepancias ponen de relieve la coherencia de la interpretación que proponemos, ya que en ambas odas se habla de una misma persona, con idéntico nombre, las dos veces en igual sentido, y con el mismo carácter y oficio.

Las otras hipótesis apenas merecen ya tomarse en consideración. La Gracia, sostenida por Batiffol, tropieza con graves dificultades. La "Virgen perfecta" se introduce en el verso 5 como persona distinta de la Gracia que interviene en los cuatro versos anteriores: distinción enfáticamente significada por la partícula adversativa con que comienza el verso 5. Además, en el verso 9 se habla de la gracia como objeto del mensaje que anuncia la "Virgen perfecta": la gracia es el objeto, no el sujeto del mensaje. Agrégase a esto que el simbolismo de la "Virgen perfecta" sería de segundo grado, ya que figuraría la Gracia, que es a su vez una imagen de Cristo. Notaremos, por fin, que el simbolismo o alegorismo de las Odas es más bien subjetivo que objetivo, esto es, no se representan realidades abstractas con imágenes concretas, sino más bien realidades concretas con imágenes o expresiones abstractas. En esta misma Oda tenemos un ejemplo. No es la Gracia la que está simbolizada en Cristo, sino Cristo el que está designado o representado bajo la personificación de la Gracia. En la hipótesis de Batiffol el proceso sería inverso.

Esta última consideración vale también contra la identificación de la "Virgen perfecta" con la Verdad o la Sabiduría. Tendríamos una imagen concreta para simbolizar una idea abstracta. Fuera de que no se adivina la razón por qué el autor de las Odas, si quisiera hablar de la Sabiduría o de la Verdad, no las designaba por sus pro-

pios nombres, como lo hace otras veces; apelando, al contrario, a una imagen ya empleada anteriormente para designar a la Virgen María.

La identificación con el Espíritu Santo, propuesta por Flemming-Harnack disyuntivamente y con un *quizás*, ya está juzgada por sus mismos autores. Sin contar con la extrañeza o desproporción de esa imagen para designar al Espíritu Santo, que tantas veces, por su propio nombre, se menciona en las Odas.

La representación de las Maximilas o Priscilas bajo la imagen de "Virgen perfecta" supondría un espíritu intensamente montanista, completamente extraño a las Odas de Salomón.

Tras estas consideraciones, no sabe uno qué pensar ante el aplo-mo con que Batiffol afirma que "on ne peut penser à la vierge Marie" (p. 112). Verdad es que esas palabras parecen una traducción inconsciente de esas otras de Flemming-Harnack: "An die Jungfrau María est jedenfalls nicht zu denken" (p. 65). ¿Por qué razón tan decisiva y apodéctica no hay que pensar siquiera en la Virgen María? Si a lo menos la hubieran expresado...

Para terminar, advertiremos, aun cuando parezca innecesario, que no se opone a la identificación mariana de las dos Odas el hecho de que no se pronuncie en ellas el nombre de María. Tampoco se pronuncia el nombre de Jesús, ni se mencionan, con sus nombres, la cruz, el bautismo, la Eucaristía... La razón de este fenómeno acaso sea la perspectiva profética en que se coloca el autor. Al atribuirse las Odas a Salomón, se había de hablar de las realidades de la redención con la generalidad o imprecisión de contornos con que aparecen en los escritos proféticos del Antiguo Testamento.

Mas, aun cuando no se mencione el nombre de María, de la Virgen María se habla en las Odas de Salomón: ciertamente en la Oda XIX, muy probablemente también en la Oda XXXIII. Y en ambas Odas, que mutuamente se completan y esclarecen, se atribuye a la Virgen María una actuación en la economía de la gracia enteramente singular y análoga, si bien en un orden inferior, a la actuación salvadora de Jesu-Cristo. Y esta actuación es lo que hoy llamamos la Mediación universal de María. Y si es así, como parece, las Odas de Salomón son el primer testigo de la tradición cristiana en favor de la Mediación universal.

JOSÉ M. BOVER