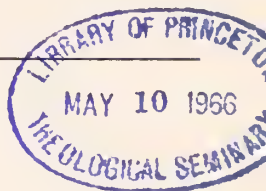


BIBLIOTECA TEOLOGICA GRANADINA

7



J. A. DE ALDAMA S. J.

VIRGO MATER

ESTUDIOS DE TEOLOGIA
PATRISTICA

GRANADA
FACULTAD DE TEOLOGIA
1963

IMPRIMI POTEST
Granatae, 8 decembris 1962
JOSEPHUS A. DE SOBRINO, S. J.
Praep. Prov. Bact.

IMPRIMATUR
Granatae, 25 decembris 1962
† RAPHAEL
Archiep. Granat.

Hoc de Manichaeorum nomine et crimine faciebat etiam Iovinianus, negans Mariae sanctae virginitatem, quae fuerat dum conciperet, permansisse dum pareret: tamquam Christum cum Manichaeis phantasma crederemus, si Matris incorrupta virginitate diceremus exortum.

Sed in adiutorio ipsius Salvatoris spreverunt Catholici velut acutissimum quod Iovinianus exseruerat argumentum, et nec sanctam Mariam pariendo fuisse corruptam, nec Dominum phantasma crediderunt: sed et illam virginem mansisse post partum, et ex illa tamen verum Christi corpus exortum.

SAN AGUSTÍN, Contra Iulianum 1,2,4, (PL 44,643C).

Quis comprehendat novitatem novam, inusitatam, unicam in mundo, incredibilem credibilem factam, et toto mundo incredibiliter creditam, ut virgo conciperet, virgo pareret, virgo pariens permaneret?

SAN AGUSTÍN, Sermo 190,2 (PL 38,1008A).

PROLOGO

Este libro no es una obra lógicamente estructurada con unidad de plan en sus diversos capítulos. Es solamente la reunión, en un volumen, de diferentes estudios publicados estos años en varias revistas.

Dado ese carácter fragmentario y ocasional, no se pretende ofrecer el estudio completo de la tradición sobre la doctrina del parto virginal, ni siquiera en la época patristica. De ella se presentan sólo algunos aspectos.

En cambio, diferentes veces se han prolongado las líneas de la investigación hacia los siglos posteriores, por entender que en ellos la evolución histórica descubre de múltiples maneras ecos evidentes de la enseñanza de los Padres; el hecho tiene valor teológico reconocido.

Los diferentes estudios han sido revisados, corregidos y completados. Se han omitido pasajes que al presentarse juntos hubieran resultado repeticiones inútiles, sin que haya sido posible suprimir éstas totalmente por la identidad de fuentes y la coincidencia sustancial de materia en los diversos temas tratados.

A los estudios ya publicados antes se han añadido ahora algunos otros que se editan aquí por vez primera. Tales son los estudios I, II, IX y la conclusión.

Parecerá tal vez excesivo el número de textos que se copian. No cabe duda que una alusión sin cita literal hubiera hecho más fácil la lectura. Pero la naturaleza misma de estos estudios exigía una demostración detallada con las palabras exactas y las fórmulas utilizadas por las fuentes. Por otra parte, pensamos que los teólogos, para quienes escribimos, agradecerán el tener ante la vista los textos mismos reunidos y clasificados.

Collège Saint-Albert de Louvain, 5 de enero 1963.

INDICE GENERAL

Páginas

Fuentes	XIII
Bibliografía	XXIX
I. <i>A modo de introducción</i>	1
II. <i>La doctrina patristica del parto virginal en visperas de la aparición de Joviniano</i>	19
1. En las iglesias del norte de Italia	20
2. En Africa	23
3. En España	24
4. En las Galias	24
5. En las iglesias de Capadocia	34
6. En las iglesias de Chipre	41
7. En Alejandria	41
8. En las iglesias de Arabia	42
9. En Antioquia	42
10. En las iglesias de Siria	43
11. En la iglesia de Roma	46
III. <i>La condenación de Joviniano en el sínodo de Roma</i>	51
1. Un texto de San Jerónimo	52
2. Deducciones e hipótesis	57
3. La fecha del sínodo de Roma	62
IV. <i>Natus ex Maria Virgine</i>	69
V. <i>El canon tercero del concilio lateranense de 649</i>	101
1. Interpretaciones nuevas del canon	102
2. Fuentes del canon	111
3. El sentido de la adición lateranense	117
4. Valoración dogmática del canon	122
5. Conclusión	127
VI. <i>La virginidad in partu en la exégesis patristica de Ex.13,12 y Ez.44,2</i>	129
1. La primera exégesis del "vulvam aperiens"	130

2. "Vulvam aperiens - Porta clausa"	144
3. Orígenes de la exégesis mariológica de Ez.44,2	149
4. La primera expansión de la exégesis mariológica	157
5. La expansión definitiva	164
VII. <i>El nacimiento del Señor en la exégesis patristica de Ps.21, 10a</i>	183
1. Una glosa de Evagrio	184
2. Una glosa anónima	189
3. La evolución posterior de ambas glosas	195
4. Ps.21, 10a a la luz de la exégesis antioquena	197
5. La exégesis de San Agustín	200
6. Notas para la historia exegética posterior del versículo en Occidente	205
VIII. <i>Virgo in partu, virgo post partum</i>	213
1. "Virgo post partum", expresión del parto virginal	214
2. "Virgo post partum", expresión de la virginidad perpetua	219
3. La fórmula "virgo concepit, virgo peperit, virgo post partum"	222
4. La fórmula "virgo concepit, virgo peperit, virgo permansit"	228
5. La fórmula "virgo ante partum, virgo in partu, virgo post partum"	233
6. Los textos litúrgicos	241
7. Conclusión	246
IX. <i>El tema del sepulcro del Señor en la teología patristica de la maternidad virginal</i>	249
1. Hacia los orígenes de la analogía entre el sepulcro y el seno virginal	250
2. El desarrollo del tema por San Agustín	253
3. El desarrollo del tema por San Jerónimo	255
4. El sepulcro sellado y el parto virginal	260
5. Dos textos de la liturgia mozárabe	270
6. Un curioso pasaje de Teódoto de Ancira	272
7. Conclusión	273
X. <i>Rufino de Aquileya y la virginidad in partu</i>	275
XI. <i>Aeipárthenos. Semper virgo</i>	287
XII. <i>Epílogo</i>	299
Indice bíblico	307
Indice de fuentes	309
Indice de autores	313
Indice de materias	315

FUENTES

ABELARDO:

Expositio Symboli quod dicitur Apostolorum: PL 178, 617-630.

Sic et non: PL 178, 1339-1610.

Serm. 2, de Natali Domini: PL 178, 388-398.

ADAMANCIO, *De recta in Deum fide*: GCS 11; PG 11, 1716-1884.

S. AGATÓN, papa, *Epistola ad Conc. Constantinopolitanum*: MANSI 11, 285-315.

AGOBARDO, *De correptione Antiphonarii*: PL 104, 329-340.

S. AGUSTÍN:

In Ioannis evangelium: CCL 36; PL 35, 1379-1976.

Enarrationes in Psalmos: CCL 38-40; PL 36-37.

De fide et Symbolo: CSEL 41, 3-32; PL 40, 181-196.

Enchiridion ad Laurentium: PL 40, 231-290.

De catechizandis rudibus: PL 40, 309-348.

De Symbolo ad catechumenos: PL 40, 627-636.

De haeresibus: PL 42, 21-50.

De Trinitate: PL 42, 819-1098.

Contra duas epistolas Pelagianorum: CSEL 60, 423-570; PL 44, 549-638.

Contra Iulianum pelagianum: PL 44, 641-874.

Opus imperfectum contra Iulianum: PL 45, 1049-1608.

Retractationes: CSEL 36; PL 32, 583-656.

Contra Maximinum Arianorum episcopum: PL 42, 743-814.

Collatio cum Maximino Arianorum episcopo: PL 42, 709-742.

Epistola 137, ad Volusianum: CSEL 44, 96-125; PL 33, 515-525.

Epistola 140, ad Honoratum: CSEL 44, 155-234; PL 33, 538-577.

Epistola 162, ad Evodium: CSEL 44, 511-520; PL 33, 704-708.

Epistola 164, ad Evodium: CSEL 44, 521-541; PL 33, 709-718.

Serm. 51, de concordia Evangelistarum: PL 38, 332-354.

Serm. 184, in Natali Domini 1: PL 38, 995-997.

Serm. 190, in Natali Domini 7: PL 38, 1007-1009.

Serm. 191, in Natali Domini 8: PL 38, 1009-1011.

Serm. 196, in Natali Domini 13: PL 38, 1019-1021.

- Serm. 213, in traditione Symboli*: PL 38, 1060-1065.
Serm. 214, in traditione Symboli 3: PL 38, 1065-1072.
Serm. 215, De Symbolo: ed. VERBRAKEN en *Rev. Bénédictine* 68 (1958) 18-25; PL 38, 1072-1076.
Serm. 231, in diebus Paschalibus 2: PL 38, 1104-1107.
Serm. 369, de Nativitate Domini: ed. LAMBOT, en *Colligere fragmenta*; PL 39, 1655-1657.
Serm. in Vigilis Paschae: WILMART 4: *Miscellanea Agostiniana* 1, 684-685; PLS 2, 717-718.
Serm. de verbis evangelicis: ecce plus quam Ionas hic: DENIS 25: *Miscellanea Agostiniana* 1, 155-164; PL 46, 932-940.
Serm. De Symbolo: MORIN, *Tractatus sive sermones inediti* 1-11.

PS. AGUSTÍN:

- Serm. 120, Hodie puer natus est*: PL 39, 1984-1987.
Serm. 121, Quis tanta rerum: PL 39, 1987-1989.
Serm. 125, Nativitatem D. n. I. Ch. secundum carnem: PL 39, 1993-1994.
Serm. 194, Adest nobis, dilectissimi, optatus dies: PL 39, 2104-2107.
Serm. 195, Castissimum Mariae Virginis uterum: PL 39, 2107-2110.
Serm. 208, Adest nobis, dil. fr., dies valde venerabilis: PL 39, 2129-2134.
Serm. 234, In principio erat Verbum: PL 39, 2177-2179.
Serm. 240, Decimo die post Ascensionem: PL 39, 2189-2190.
Serm. 241, Symbolum quod vobis tradituri sumus: PL 39, 2190-2191.
Serm. 242, Quaeso vos, fr. car., ut nobis: PL 39, 2191-2193.
Serm. 243, Oportet attendere, fr. car., quanta: PL 39, 2193-2194.
Serm. 245, Legimus sanctum Moysen: PL 39, 2196-2198.
Serm. Aeterni numinis virgineum partum: MAI 102 = CAILLAU II, 34 y I, 18; NBP 1, 210-214.
Serm. Clementissimus: MAI 76; NBP 1, 150-152.
Serm. Consulte et salubriter: CAILLAU II, 33 = MAI 117; NBP 1, 245-247.
Serm. De resurrectione D. n. I. Ch.: MAI 36; NBP 1, 76-77; PLS 2, 1135-1137.
Serm. Diei huius adventum: CAILLAU I, 10; PLS 2, 927-929.
Serm. Fr. car., unum rei documentum: CAILLAU II, 27; PLS 2, 1041-1043.
Serm. In ista die sancta: CAILLAU I, 22; PL 54, 497-499.
Serm. Magnus nobis hodie dies: CAILLAU I, 14; PLS 2, 935-936.
Serm. Mariae nuptias Virginis: MAI 168; NBP 1, 375-378.
Serm. Post dies octo: MAI 42; NBP 1, 85-86; PLS 2, 1141-1143.
Serm. Sanctus hic: CAILLAU I, 7; PLS 2, 909-925.

ALANO DE LILLE:

- Elucidatio in Cantica Canticorum*: PL 210, 51-110.
De fide catholica contra haereticos sui temporis: PL 210, 305-430.
Liber in distinctionibus dictionum theologicalium: PL 210, 685-1012.
Serm. 2, de Annuntiatione B. Mariae: PL 210, 200-203.
Serm. 7, in Adventu Domini: PL 210, 214-218.

S. ALBERTO MAGNO:

- De sacrificio Missae: Opera omnia* (ed. BORNET) 38, 1-165.
Commentarii in primam partem Psalmorum: Opera omnia 15.

ALCUINO, *De fide sanctae Trinitatis*: PL 101, 11-58.

Ps. ALCUINO:

De divinis officiis: PL 101, 1173-1286.
Disputatio puerorum: PL 101, 1097-1144.

AMADEO DE LAUSANA, *De laudibus Beatæ Mariæ*: ed. DESCHUSSES en *Sources Chrétiennes* 72; PL 188, 1303-1346.

S. AMBROSIO:

De Cain et Abel: CSEL 32, 339-409; PL 14, 314-360.
Expositio evangelii secundum Lucam: CCL 14, 1-400; CSEL 32, 4; PL 15, 1527-1850.
De virginitate: PL 16, 265-302.
De institutione virginis: PL 16, 305-334.
De fide: CSEL 78; PL 16, 527-698.
De incarnationis dominicæ sacramento: PL 16, 817-846.
Explanatio Symboli: ed. BOTTE en SC 25b, 46-58; ed. FALLER en CSEL 73, 1-12; PL 17, 1155-1160.
Epistola 42, Recognovimus: PL 16, 1124-1129; MANSI 3, 664-667.
Epistola 56b, De Bonoso: PL 16, 1172-1174.

Ps. AMBROSIO:

Exhortatio ad neophytos de Symbolo: ed. CASPARI, *Alte und neue Quellen*, 186-195.
De Trinitate, alias de Symbolo Apostolico, tractatus: PL 17, 509-546.

AMBROSIO AUTPERTO:

De lectione evangelica in Purificatione Mariæ: PL 89, 1291-1304.
Homilia de Nativitate perpetuæ Virginis Mariæ: PL 101, 1300-1308.

S. ANDRÉS DE CRETA:

Oratio 4, in Nativitatem beatæ Mariæ: PG 97, 861-881.
Oratio 5, in Annuntiationem: PG 97, 881-913.
Oratio 12, in Dormitionem sanctæ Mariæ 1: PG 97, 1045-1072.
Oratio 14, in Dormitionem sanctæ Mariæ 3: PG 97, 1089-1109.
Canon in beatæ Annæ conceptionem: PG 97, 1305-1316.

S. ANFILOQUIO:

De Hypapante: PG 39, 44-60.
Adversus falsam ascetism: ed. G. FICKER en *Anphylochiana* (Leipzig 1906) 23-77.

ANTIFONARIOS:

Antiphonale Missarum sextuplex: ed. R. J. HESBERT (Bruxelles 1935).
Antiphonarium Compendiense (Compiègne): PL 78, 725-850.
Antiphonarium Hartkeri (Sangallense): ed. THOMASI, *Opera omnia* 4, 171-303.
Responsoriale et Antiphonale Romanæ Ecclesiæ (Capitulum Vaticano): ed. THOMASI, *Opera omnia* 4, 17-170.

ARNOBIO:

Conflictus cum Serapione: PL 53, 239-322.
Commentarii in Psalmos: PL 53, 237-570.

ASTERIO, el Sofista, *Homilia in Ps. 2*: ed. RICHARD, *Asterii Sophistae commentariorum in Psalmos quae supersunt* (Osloae 1956) 4-13.

S. ATANASIO:

Oratio 2 contra Arianos: PG 26, 145-321.

Expositiones in Psalmos: PG 27, 60-545.

Epistola ad virgines: texto copto, ed. LEFORT: CSCO 150 [Copt. 19]; trad. francesa del copto, LEFORT: CSCO 151 [Copt. 20] 55-80.

Fragmenta in Lucam (?): PG 27, 1392-1404.

Ps. ATANASIO:

In descriptionem Deiparae: PG 28, 944-957.

In Nativitatem Christi: PG 28, 960-972.

In Hypapanten: PG 28, 973-1000.

Interpretatio in Symbolum: PG 26, 1231.

BAQUARIO, *Libellus de fide*: PL 20, 1019-1036; ed. MADDOZ en *Rev. Española de Teología* 1 (1940) 463-474.

S. BASILIO MAGNO:

Enarratio in prophetam Isaiam: PG 30, 117-668.

In sanctam Christi generationem: PG 31, 1457-1476.

S. BEDA:

In Lucae evangelium expositio: CCL 120, 5-425; PL 92, 301-635.

Historia ecclesiastica gentis Anglorum: PL 95, 21-290.

Ps. BEDA, *Homilia 95 libri III, de Nativitate Domini*: PL 94, 498.

BERENGARIO, *De Sacra Cena adversus Lanfrancum*: ed. BEECKENKAMP [Kerchistorische Studien 2].

Breviarium Gothicum: PL 86.

S. BRUNO:

Confessio fidei: SC 88, 90; PL 153, 571 A.

Expositio in Psalmos: PL 152, 637-1420.

BRUNO DE SEGNI:

Expositio in Psalmos: PL 164, 695-1228.

Commentaria in Matthaeum: PL 165, 63-314.

Commentaria in Lucam: PL 165, 333-452.

BRUNO DE WUERZBURG:

Expositio Psalmorum: PL 142, 49-530.

Commentarius in orationem dominicam, Symbolum Apostolorum et fidem Athanasii: PL 142, 557-568.

CASIANO, *De Incarnatione Domini contra Nestorium*: CSEL 17, 235-391; PL 50, 9-272.

CASIODORO, *Expositio Psalmorum*: CCL 97-98; PL 70, 9-1056.

Catechismus ad parochos (Romae 1566).

CATENAS EXEGÉTICAS:

DANIEL BARBARUS, *Aurea in quinquaginta Davidis psalmos Doctorum Graecorum catena* (Venetiis 1569).

CORDERIUS, *Expositio Patrum Graecorum in Psalmos* (Antuerplae 1643)

S. CESÁREO DE ARLÉS:

Sermo 10, de fide catholica: CCL 103, 51-53; PL 39, 2194-2196.

Sermo 203, de Pascha: CCL 104, 817-819; PL 39, 2065-2066.

S. CIRILO ALEX.:

Apologeticum pro XII captulis contra Orientales: ACO 1, 1, 7, 33-65; 1, 5, 116-142; PG 76, 315-385.

Adversus nolentes confiteri sanctam Virginem esse Deiparam: ACO 1, 1, 7, 19-32; PG 76, 256-292.

Commentarium in Lucam: vers. siriaca, ed. CHABOT: CSCO 70 [Syr. 27]; vers. latina de la vers. siriaca, ed. TONNEAU: CSCO 140 [Syr. 70]; fragmentos reunidos de las Catenas, ed. MAR: NBP 2, 115-444; PG 72, 475-950.

PS. CIRILO ALEX.:

Homilia in Nestorium (homil. 4): ACO 1, 1, 2, 102-104; PG 77, 992-996.

Encomium in sanctam Mariam Deiparam (homil. 11): PL 77, 1029-1040.

S. CIRILO HIÉROS., *Catechesis 12*: PG 33, 725-769.

CONCILIOS:

Calcedonia, a. 451: *allocutio ad Marcianum*: ACO 2, 1 [469]-[475]; MANSI 7, 456-473.

Constantinopla II, a. 553: *acta collationis quartae*: MANSI 9, 202-230. *canones*: MANSI 9, 376-388.

Constantinopla III, a. 680: *acta actionis 13*: MANSI 11, 549-581.

Hatfield, a. 680: MANSI 11, 175-178.

Roma, a. 680: MANSI 11, 179-182.

Letrán, a. 649: *oratio inauguralis Martini I*: MANSI 10, 869-882.

oratio Martini I in sess. 3: MANSI 10, 961-970.

oratio Martini I in sess. 5: MANSI 10, 1123-1130.

oratio Maximi Achileiensis in sess. 5: MANSI 10, 1129-1138.

oratio Deusdedit Caralitani in sess. 5: MANSI 10, 1137-1143.

canones: MANSI 10, 1149-1161.

Consultationes Zachaei christiani et Apollonii philosophi: ed. MORIN en *Florilegium Patristicum* 39; PL 20, 1071-1166.

CORPUS EUSEBIANUM:

Homiliae de Symbolo: ed. CASPARI, *Kirchenhistorische Anecdota* 1, 313-341; MBP Lugd., 6, 628-632.

Fragmentum de Symbolo: MBP 6, 682-683.

Homilia 2, De Natali Domini: MBP 6, 620-621.

Homilia 20, de Pascha 11: MBP 6, 640-641; PL 39, 2062-2064.

Homilia 21, de Pascha 12: MBP 6, 641-642.

CRISIPO, *Oratio in sanctam Mariam Deiparam*: PO 19, 336-343.

S. CRISÓSTOMO:

In Genesim, homil. 49: PG 54, 513-520.

In natalem diem Christi (?): PG 56, 385-396.

Ps. CRISÓSTOMO:

Homilia in Annuntiationem: PG 50, 791-796 = 10, 1172-1177.

Homilia in sanctam Deiparam: PG 59, 709-714.

Homilia in resurrectionem Christi: PG 62, 753-756.

DAVID DE BENEVENTO, *In laudem gloriosae sanctae Virginis Deiparae Mariae*: ed. BARRÉ en *Ephemerides Mariologicae* 6 (1956) 458-461.

DÍDIMO ALEX.:

De Trinitate: PG 39, 269-992.

Expositio in Psalmos: PG 39, 1156-1616.

DIONISIO DE RIJKEL:

Commentarii in primam quinquagenam Psalterii: Opera omnia (Tournai) 5.

De vita et regimine curatorum: Opera omnia 37, 219-336.

Ps. DIONISIO ALEX., *Confutatio Pauli Samosateni* (fragm.): *Analecta Sacra* 4, 417-419.

S. EFRÉN:

Hymni de fide: texto siriaco, ed. BECK: CSCO 154 [Syr. 73]; trad. alemana, BECK: CSCO 155 [Syr. 74].

Hymni de Nativitate: texto siriaco, ed. BECK: CSCO 186 [Syr. 82]; trad. alemana, BECK: CSCO 187 [Syr. 83].

Commentarium in Diatessaron: vers. armenia, ed. LEROIR: CSCO 137 [Arm. 1]; trad. latina de la versión armenia, BECK: CSCO 145 [Arm. 2].

Ps. EFRÉN, *Sermo ad nocturnum dominicae resurrectionis*: LAMY 1, 523-552.

ENNODIO, *Carmina*: CSEL 6, 507-609; MGH AA 7; PL 63, 309-362.

S. EPIFANIO:

Ancoratus: GCS Epif. 1 [25] 1-149; PG 43, 11-236.

Rescriptum ad Acacium et Paulum: GCS Epif. 1 [25] 169-172; PG 41, 157-172.

Panarion: GCS Epif. 1 [25] 172-463; 2 [31]; 3 [37] 1-496; PG 41, 173-1200; 42, 9-773.

Expositio fidei: GCS Epif. 3[37] 496-526; PG 42, 773-832.

Ps. EPIFANIO:

Homilia 2, in Sabbatum Magnum: PG 43, 440-464.

Homilia 5, de laudibus sanctae Mariae Deiparae: PG 43, 485-501.

Ps. EUSEBIO ALEX., *Sermo 21, de elemosyna*: PG 86, 1, 424-452.

EUSEBIO CESAR.:

Demonstratio evangelica: GCS Eus. 6 [23]; PG 22, 13-789.

De vita Constantini: GCS Eus. 1 [7] 1-148; PG 20, 909-1229.

De laudibus Constantini: GCS Eus. 1 [7] 193-259; PG 20, 1316-1440.
Commentaria in Psalmos: PG 23.

PS. EUSEBIO CESAR., *Commentarium in Psalmos*: ed. PITRA en *Analecta Sacra* 3, 369-520.

EUTIMIO ZIGABENO:

Commentarium in Lucam: PG 129, 853-1101.

Commentarium in Psalmos: PG 128.

EUTROPIO, *Epistola de viro perfecto*: PL 30, 75-104 = 57, 933-958.

Evangelium Infantiae: ed. M. R. JAMES, *Latin Infancy Gospels* (Cambridge 1917).

EVODIO, *Epistola ad Augustinum*: en el epistolario de San Agustín, epístola 161: CSEL 44, 507-511; PL 33, 702-704.

Exempla Sanctorum Patrum: ACO 4, 2, 74-96.

EXPOSICIONES ANÓNIMAS DEL SÍMBOLO:

Explanatio Symboli Apostolici, Quando beatum legimus Paulum: PL 213, 725-736.

Expositio Symboli, Symbolum graece latine inditium: ed. BURN en *Zeitschr. für Kirchengeschichte* 21 (1900) 135-137.

Expositio super Symbolum, Symbolum graeca lingua dicitur: ed. BURN en *Zeitschr. für Kirchengeschichte* 21 (1900) 133-135.

Exultet angelica: ed. CAPELLE en *Miscellanea Mercati [Studi e Tesi* 121] 225-228; reproducida en H. SCHMIDT, *Hebdomada Sancta* 2, 640-644.

FAUSTO DE RIEZ, *De ratione fidei*: CSEL 21, 453-459.

PS. FAUSTO, *Liber testimoniorum fidei contra Donatistas*: ed. PITRA, *Analecta Sacra et Classica* 1, 147-162.

FÉLIX DE URGEL, *Confessio fidei*: PL 96, 882-888.

S. FULBERTO DE CHARTRES, *Sermo 9, de Annuntiatione dominica*: PL 141, 336-340.

S. FULGENCIO:

De fide ad Petrum: PL 65, 671-708.

De veritate praedestinationis: PL 65, 603-672.

Epistola 17, de Incarnatione et gratia Domini: PL 65, 451-493.

Sermo 3, de sancto Stephano: PL 65, 729-732.

GENNADIO, *Definitio ecclesiasticorum dogmatum*: ed. TURNER en *The Journal of Theol. Studies* 7 (1906) 89-99; PL 58, 979-1000.

GEOFREDO DE BATH:

Serm. Fratres car., eximius propheta David: CAILLAU 2, apend., 14.

Serm. Fratres car., sanctus ille David: CAILLAU 2, apend., 11.

GERHOH DE REICHERSPERG, *Commentarius aureus in Psalmos*: PL 193, 619-1814; 194, 9-998.

S. GERMAN CONSTANT., *Homilia 3, in Praesentationem Deiparae 1*: PG 98, 297-309.

GLOSAS BÍBLICAS:

F. FEUERDENTIIUS..., *Bibliorum Sacrorum cum glossa ordinaria, interlineari et postilla Nicolai Lyrani...* (Venetiis 1603); PL 113-114 (glosa ordinaria).

S. GREGORIO MAGNO, *Homilia in Evangelia, homil. 26*: PL 76, 1197-1204.

GREGORIO DE ELVIRA (?), *De Salomone*: PL 17, 693-699.

S. GREGORIO NAZ.:

Oratio 2: PG 35, 408-513.

Oratio 40, in sanctum baptismum: PG 36, 360-425.

Carmen in laudem virginitatis: PG 37, 521-573.

Ps. GREGORIO NAZ., *Christus patiens*: PG 38, 137-338.

S. GREGORIO NISENO:

De virginitate: ed. CAVARNOS en JAEGER 8, 1, 247-343; PG 46, 318-416.

In Annuntiationem Deiparae (?): PG 62, 763-770.

In Christi resurrectionem, oratio 1: PG 46, 600-628.

Adversus Eunomium: ed. JAEGER 1-2; PG 45, 248-1121.

Oratio catechetica: PG 45, 9-105.

De vita Moysis: ed. DANIELOU en SC 1b; PG 44, 297-429.

In diem natalem Christi: PG 46, 1127-1149.

In Canticum Canticorum: ed. LANGERBECK en JAEGER 6; PG 44, 756-1120.

Ps. GREGORIO NISENO:

Delecta testimonia adversus Iudaeos: PG 46, 193-233.

In resurrectionem Christi, homilia 5: PG 46, 684-690.

Homilia in Hypapanten: PG 46, 1152-1181.

HAYMON, *Explanatio in Psalmos*: PL 116, 193-696.

HERMAN CONTRACTO, *Hymnus in Assumptione B. Mariae Virginis: Analecta Hymnica 50*, n. 241, p. 313-314.

HESQUIO:

Commentarium in Psalmos: PG 27, 649-1344.

Fragmenta in Psalmos: PG 93, 1180-1340; 55, 711-784.

Explanatio Psalmorum: ed. JAGIG, *Supplementum Psalterii Bononiensis*.

Homilia 4, de sancta Maria Deipara: PG 93, 1453-1460.

Homilia 5, de sancta Deipara: PG 93, 1460-1468.

Homilia 6, in Hypapanten: PG 93, 1468-1477.

S. HILARIO:

De Trinitate: PL 10, 25-472.

Tractatus in Psalmos: CSEL 22; PL 9, 231-908.

HIMNOS ANÓNIMOS:

Hymnus in Assumptione, Gaude visceribus: Analecta Hymnica 51, n. 125, p. 144-145.

Hymnus de Domino Salvatore, Aeternus orbis conditor: Analecta Hymnica 51, n. 210, p. 244-245.

HINCMARO:

De divortio Lotharii regis: PL 125, 623-772.

Gesta sanctae Mariae: MGH Poetae lat. Aevi Carol. 3, 409-412.

Ps. HIPÓLITO, *Contra Beronem et Heliconem*: PG 10, 829-852.

Homiliario de Farfa: J. LECLERCQ, *Tables pour l'inventaire des homiliaires manuscrites*, en *Scriptorium* 2 (1948) 195-205.

HONORIO, papa, *Epistola ad Sergium*: MANSI 11, 537-544.

HONORIO DE AUTUN:

Sigillum beatae Mariae: PL 172, 495-518.

Speculum Ecclesiae: PL 172, 813-1108.

Gemma animae: PL 172, 541-738.

Elucidarium: ed. LEFEVRE en *L'Elucidarium et les Lucidaires* (Paris, 1954); PL 172, 1109-1176.

HORMISDAS, *Epistola 137* [79], *ad Iustinum augustum*: ed. THIEL, *Epistolae Romanorum Pontificum* 1, 959-965; Collect. Avellana ep. 236, en CSEL 30, 716-722; PL 63, 512-515.

HUGO DE SAN CARO, *Postilla super librum Psalmorum: Opera omnia* (Venetiis 1754) 2.

Hymnodia Gothica: Analecta Hymnica 27.

S. ILDEFONSO DE TOLEDO:

De virginitate beatae Mariae: ed. BLANCO GARCÍA (Madrid 1937); PL 96, 53-110.

De cognitione baptismi: PL 96, 111-172.

Ps. ILDEFONSO:

Sermo 7, Celebritas hodierni diei: PL 96, 267-269.

Sermo 8, Scientes, fr. car., auctori: PL 96, 269-271. Cf. Ps. Jerónimo y Ps. Máximo.

Sermo 13, Exhortatur: PL 96, 280-283; ed. RIVERA en *Rev. Esp. de Teología* 6 (1946) 575-580.

S. IRENEO, *Adversus haereses*: PG 7; ed. HARVEY (Cambridge 1857); ed. SAGNARD (lib. III), en SC 34.

S. ISIDORO PELUS.:

Epistola I, 23, ad Theophylum: PG 78, 196-197.

Epistola I, 404, ad Theodosium diaconum: PG 78, 408; ACO 1, 4, 10 (versión latina antigua).

S. ISIDORO DE SEVILLA:

De fide catholica: PL 83, 449-538.

De ortu et obitu Patrum: PL 83, 129-156.

IVÓN DE CHARTRES:

Sermo 15, de Assumptione beatae Mariae: PL 162, 583-586.

Sermo 23, de Symbolo Apostolorum: PL 162, 604-607.

JACOBO KOKKINOBAPHOS, *Oratio 3, in Praesentationem Mariae*: PG 127, 600-632.

S. JERÓNIMO:

Adversus Helvidium: PL 23, 183-206.

Commentarioli in Psalmos: CCL 72, 177-245; PLS 2, 30-75.

Adversus Iovinianum: PL 23, 211-338.

Apologeticum ad Pammachium (epist. 49 [48]): CSEL 54, 350-387; PL 22, 493-511.

Commentarii in evangelium Matthaei: PL 26, 15-218.

Commentarii in Isaiam prophetam: PL 24, 17-678.

Commentarii in Ezechielem: PL 25, 15-490.

Contra Vigilantium: PL 23, 339-352.

Dialogus adversus Pelagianos: PL 23, 495-590.

Homilia in Ioannem I: CCL 78, 517-523; PLS 2, 183-188.

Ps. JERÓNIMO:

Breviarium in Psalmos: PL 26, 821-1270.

Sermo, Scientes, fr. dil., auctori (epist. 10): PL 30, 143-145. Cf. Ps. II-defonso y Ps. Máximo.

JORGE DE NICOMEDIA:

Homilia 6, in sanctissimae Deiparae ingressum in templum: PG 100, 1401-1456.

Homilia in Hypapanten (?): PG 28, 973-1000.

JOSCELINO DE SOISSONS, *Expositio in Symbolum*: PL 186, 1470-1488.

JUAN II, Papa, *Epistola ad Senatam Constantinopolitanam*: ACO 4, 2, 206-210; PL 66, 20-24.

S. JUAN DAMASCENO:

De fide orthodoxa: PG 94, 789-1228.

Homilia 1 in Nativitatem Mariae: SC 80, 46-78; PG 96, 661-680.

Homilia 1 in Dormitionem Mariae: SC 80, 80-120; PG 96, 699-721.

Homilia 2 in Dormitionem Mariae: SC 80, 122-176; PG 96, 721-753.

Homilia 2 in Annuntiationem (?): PG 96, 648-661.

JUAN DE FÉCAMP, *Confessio fidei*: PL 101, 1027-1098.

JUAN MEDIOCRE (?), *In Symbolum Apostolorum expositio*: ed. CASPARI en *Ungedruckte... Quellen* 2, 226-242.

JULIÁN DE ECLANA, *Libellus fidei*: PL 45, 1732-1736; 48, 510-526.

JUSTINIANO, emperador:

Epistola ad Ioannem II: insertada en la carta de Juan II al Senado de Constantinopla y en la carta del emperador al Papa Agapito, copiada a su vez por éste en la respuesta: *Collectio Avellana* número 84, 7-21 y n. 91, 8-22: CSEL 35, 322-325 y 344-347; PL 66, 14-17.

Confessio fidei: MANSI 9, 537-581.

S. LEÓN MAGNO:

Tomus dogmaticus ad Flavianum: ed. SILVA TAROUCCA en *Textus et Documenta* 9; ed. SCHWARTZ en ACO 2, 2, 1, 24-33; 2, 1, 10-20; PL 54, 755-782.

Sermo 21, de Natali Domini 1: PL 54, 190-193.

Sermo 22, de Natali Domini 2: PL 54, 193-199.

Sermo 23, de Natali Domini 3: PL 54, 199-203.

Sermo 28, de Natali Domini 8: PL 54, 221-226.

Sermo 30, de Natali Domini 10: PL 54, 230-234.

Sermo 46, de Quadragesima 8: PL 54, 292-294.

LEÓN II, Papa, *Epistola 3, ad Constantinum*: MANSI 11, 725-734; PL 96, 399-412.

LEPORIUS, *Libellus emendationis*: PL 31, 1215-1230.

Liber Mozarabicus Sacramentorum: ed. FÉROTIN (París 1912); PL 85.

LUTBERTO DE LILLE, *In LXXV Davidis psalmos commentarius*: PL 21, 641-960.

MANEGOLDO DE LAUTENBACH, *De Psalmorum libro exegesis*: PL 93, 477-1098.

S. MARTÍN I, Papa:

Epistola ad Constantem imperatorem: MANSI 10, 789-798.

Epistola ad ecclesiam Carthaginensem: MANSI 10, 797-804.

Epistola ad Ioannem ep. Philadelpiae: MANSI 10, 805-814.

Epistola ad Theodorum ep. Esbuntiorum: MANSI 10, 815-816.

Epistola ad Georgium archimandritam: MANSI 10, 819-820.

Epistola ad Pantaleonem: MANSI 10, 819-824.

Epistola ad Paulum ep. Thessalonicensem: MANSI 10, 833-864.

Epistola ad ecclesiam Thessalonicensem: MANSI 10, 843-850.

Epistola encyclica ad omnes Christi fideles: MANSI 10, 1169-1184.

Epistola ad Amandum ep. Traiectensem: MGH Script. rer. Meroving. 5, 452-456; MANSI 10, 1183-1186.

PS. MATEO, *Liber de ortu beatæ Mariæ et infantia Salvatoris*: ed. AMANN en *Le Protévangile de Jacques et ses remaniements latins* (París 1910).

S. MÁXIMO, confesor:

Tomus dogmaticus ad Marinum presbyterum: PG 91, 228-245.

Disputatio cum Pyrrho: MANSI 10, 709-760; PG 91, 288-353.

Epistola 19, ad Pyrrhum: PG 91, 589-597.

S. MÁXIMO DE TURÍN:

Sermo 61b, de Natali Domini Salvatoris [Homilia 5, ante natalem Domini]: CCL 23, 253-255; PL 57, 235-238.

Sermo 78, Praefatio et de corpore Domini [Homilia 84a]: CCL 23, 324-325; PL 57, 441-443; 39, 2204.

Sermo 39, Sequentia de sepulcro Domini Salvatoris [Homilia 84b]: CCL 23, 152-154; PL 57, 443-446; 39, 2204-2206.

Homilia de sepultura Domini (Ps. Agustín 248; Ps. León M. 9): PL 39, 2204-2206; 54, 497-499).

Ps. MÁXIMO DE TURÍN:

Homilia 83, de traditione Symboli: PL 57, 433-440.

Sermo 11, Scientes, fr. car., auctori: PL 57, 865-868. Cf. Ps. Ildefonso y Ps. Jerónimo.

Sermo 12, Celebritas hodierni diei: PL 57, 867-868. Cf. Ps. Ildefonso.

MEGINARDO DE FULDA, *De fide, varietate Symboli, ipso Symbolo et pestibus haeresum*: ed. CASPARI, *Kirchenhistorische Anecdota* 1, 251-274.

Ps. METODIO, *In Hypapanten*: PG 18, 348-381.

MICHAEL PSELLOS, *Oratio in Salutationem*: PO 16, 517-525.

Missale Mixtum: PL 85.

Ps. MODESTO, *Encomion in Dormitionem Mariae*: PG 86, 3277-3312.

NICÉFORO BLEMMIDA, *Expositio Psalmorum*: PG 142, 1321-1622.

NICETAS DE REMESIANA, *Explanatio Symboli*: PL 52, 865-874.

NICOLÁS DE LYRA, *Postilla*: cf. Glosas bíblicas.

S. NILO DE ANCIRA, *Epistola I, 270, ad Cyrillum*: PG 79, 181.

ODÓN DE ASTI, *In Psalmos expositio*: PL 165, 1141-1298.

Opus imperfectum in Matthaëum: PG 56, 611-946.

Oracional visigótico: ed. VIVES (Barcelona 1946).

ORÍGENES:

Contra Celsum: GCS Or. 1 [2] 51-374; 2 [3] 1-293; PG 11, 641-1630.

Peri Archón: GCS Or. 5 [22]; PG 11, 115-414.

In Matthaëum commentariorum series: GCS Or. 11 [38]; PG 13, 1599-1800.

Homiliae in Lucam: GCS Or. 9, ed. 2.^a [49] 1-222; SC 87; PG 13, 1801-1902.

In Ezechielem: GCS Or. 8 [33] 319-454; PL 25, 691-786.

Ps. ORÍGENES, *Selecta in Psalmos*: PG 12, 1053-1686.

PASCASIO RABBERTO, *De partu Virginis*: PG 96, 207-226C, 227A-236A = 120, 1367-1386.

PAULO IV, *Constitutio Cum quorundam*, 7 agosto 1555: *Bullarium Taur.* 6, 500-502.

PAULO DIACONO (?), *Hymnus in Assumptione: Analecta Hymnica* 50, n. 97, p. 123-124; MGH *Poetae lat. aevi Carolini* 1, 84-85.

Ps. PEDRO ALEX., *Fragmenta*: PG 18, 512-520.

S. PEDRO CRISÓLOGO:

Sermo 48, de Christo fabri filio appellato: PL 52, 333-337.

Sermo 57, de Symbolo: PL 52, 357-360.

Sermo 58, de Symbolo: PL 52, 360-362.

Sermo 59, de Symbolo: PL 52, 362-365.

Sermo 61, de Symbolo: PL 52, 368-371.

Sermo 62, de Symbolo: PL 52, 371-375.

Sermo 75, de resurrectione Christi: PL 52, 411-414.

- Sermo 84, de apparitione ad discipulos*: PL 52, 436-440.
Sermo 117, de Adam primo et novissimo: PL 52, 520-522.
Sermo 146, de generatione Christi: PL 52, 591-594.
Sermo 148, de Incarnationis mysterio: PL 52, 596-598.
Sermo Quantum magnitudo (CAILLAU I, 8): ed. OLIVAR, *Los sermones de San Pedro Crisólogo* [*Scripta et Documenta* 13] 453-454 (Montserrat 1962).

S. PEDRO DAMIANO:

- Sermo 46, in Nativitate beatissimae Virginis Mariae*: PL 144, 748-761.
Hymnus de beata Maria Virgine: *Analecta Hymnica* 48, n. 54, p. 52-53; PL 145, 937-939.

PEDRO LOMBARDO, *Commentarii in Psalmos Davidis*: PL 191.

PELAGIO I:

- In defensione trium Capitulorum*: ed. DEVREESE en *Studi e Testi* 57.
Professio fidei: ed. BATLLE, *Pelagii I epistolae quae supersunt* [*Scripta et Documenta* 8] 20-25 (Montserrat 1956).

PELAGIO, *Libellus fidei ad Innocentium papam*: PL 45, 1716-1718; 48, 488-491; 39, 2181-2183.*Praedestinatus, sive praedestinatorum haeresis*: PL 53, 587-672.

S. PROCLO:

- Oratio 1, Encomion sanctissimae Dei Genitricis Mariae*: ACO 1, 1, 1, 103-107; PG 65, 680-692.
Oratio 2, de Incarnatione: PG 65, 692-704.
Oratio 6, de laudibus sanctae Mariae: PG 65, 721-757.
Oratio 13, in sanctum Pascha: PG 65, 789-796.
Homilia in sanctum Thomam: PG 59, 681-688.
Homilia de Incarnatione (?): ed. AMAND en *Rev. Bénédictine* 58 (1948) 233-249.

QUODVULTDEUS:

- De promissionibus et praedictionibus Dei*: PL 51, 733-858.
De Symbolo ad catechumenos: PL 40, 637-668.
Contra iudaeos, paganos et arianos sermo de Symbolo: PL 42, 1117-1130.

RABANO MAURO:

- Homilia 13, in dominica II Quadragesimae*: PL 110, 27-29.
Homilia 28, in Nativitate sanctae Mariae: PL 110, 54-55.
De ecclesiastica disciplina: PL 112, 1191-1262.
De universo: PL 111, 9-614.

RAIMUNDO MARTÍ, *Explanatio Symboli Apostolorum*: ed. MARCH, *En Ramón Martí y la seva Explanatio Symboli Apostolorum*, en *Institut d'Estudis Catalans*, Anuari, 1908.RATRAMNO, *De eo quod Christus ex virgine natus est*: PL 121, 81-102.PS. REMIGIO DE AUXERRE, *Enarrationes in Psalmos*: PL 131, 145-844

RUFINO DE AQUILEYA, *Expositio Symboli*: ed. SIMONETTI en CCL 20, 133-182; PL 21, 335-386.

RUFINO, siro, *Liber de fide*: PL 48, 451-488; 21, 1123-1154.

RUPERTO DE DEUTZ, *In Ezechielem*: PL 167, 1419-1498.

Sacramentarium Gelasianum, Praefatio Symboli ad electos: ed. WILSON n. 35, p. 53-56.

SEDULIO:

Carmen Paschale: CSEL 10, 14-146; PL 19, 549-752.

Opus Paschale: CSEL 10, 175-303; PL 19, 549-752.

SERMONES ANÓNIMOS:

De partu sanctae Mariae: ed. BARRÉ en *Rev. Bénédictine* 67 (1957) 30-33.

De Ascensione Domini: ed. LECLERCQ en *Rev. Bénédictine* 58 (1948) 56-57.

SEVERIANO DE GABALA:

Homilia de legislatore: PG 56, 397-410.

Homilia in natalem Domini: PG 61, 763-768.

Homilia in natalem diem Christi (?): PG 56, 385-396.

SÍNODO DE MILÁN, a. 392, *Epistola De Bonoso*: en el epistolario de San Ambrosio después de la ep. 56: PL 16, 1172-1174.

SÍNODO DE MILÁN, a. 393, *Epistola Recognovimus*: en el epistolario de San Ambrosio ep. 42: MANSI 3, 664-667; PL 16, 1124-1129.

S. SIRICIO, *Epistola ad Ambrosium, Optarem*: PL 16, 1121-1123; 13, 1168-1172; COUSTANT, *Epistolae Romanorum Pontificum* 663-668; MANSI 3, 663-664.

S. SOFRONIO DE JERUSALÉN:

Epistola synodica ad Sergium: MANSI 11, 461-509; PG 87, 3, 3148-3200.

Oratio 2, in Annuntiationem: PG 87, 3, 3217-3288.

Oratio 3, in Hypapanten: PG 87, 3, 3287-3302.

TEOBALDO DE TOURS, *Abbreviati Symboli Apostolorum expositio*: ed. CASPARI, *Kirchenhistorische Anecdota* 1, 292-300.

TEODORETO:

In Ezechielem: PG 81, 807-1256.

Interpretatio in Psalmos: PG 80, 857-1997.

De Incarnatione Domini: PG 75, 1420-1477.

TEODORO DE FARÁN, *Fragmenta*: MANSI 10, 957-961 = 11, 568-572.

TEODORO DE MOPSUESTIA, *Expositio in Psalmos*: ed. DEVREESE en *Studi e Testi* 93.

TEODORO STUDITA, *Homilia in Nativitatem beatae Virginis Mariae*: PG 96, 661-697.

TEÓDOTO DE ANCIRA, *Homilia 5, in Natalem Domini*: ed. AUBINEAU en *Orient. Christ. Periodica* 26 (1960) 224-232; PG 77, 1411-1418 (sola versión latina).

TEOFILACTO, *Enarratio in evangelium Lucae*: PG 123, 692-1125.

TERTULIANO, *De carne Christi*: ed. EVANS (London 1956); CCL 2, 873-917; CSEL 70, 189-250.

TITO DE BOSTRA, *Homiliae in Lucam* (fragmenta): *Texte und Untersuchungen* 21, 1, 250-259.

VENANCIO FORTUNATO:

Expositio Symboli: MGH AA 4, 1, 253-258; PL 88, 345-351.

In laudem sanctae Mariae: MGH AA 4, 1, 371-380; PL 88, 276-284.

PS. VENANCIO FORTUNATO, *Expositio fidei catholicae*: MGH AA 4, 2, 106-110; PL 88, 585-592.

VIGLIO, Papa, *Constitutum de tribus Capitulis*: *Collectio Avellana* n. 83; CSEL 35, 230-273; PL 69, 67-114.

VOLUSIANO, *Epistola ad Augustinum*: en el epistolario de San Agustín ep. 135; CSEL 44, 89-92; PL 33, 512-514.

S. ZENÓN DE VERONA, *Sermones, seu Tractatus*: PL 11, 253-530.

BIBLIOGRAFIA

- BAUER, J. B., *De sancti Fulgentii mariologia*, en *Marianum* 17 (1955) 531-535.
Zur *Mariologie des Rufinus von Aquileia*, en *Marianum* 23 (1961) 343-347.
- BERGMANN, W., *Studien zu einer kritischen Sichtung der südgallischen Predigtliteratur des 5. und 6. Jahrhunderts* (Leipzig 1898).
- BROU, L., *L'ancien répons Videte miraculum: un cas complexe de composition patristique*, en *Colligere Fragmenta* (Beuron 1952) 173-184.
- VON CAMPENHAUSEN, H. FRHR., *Die Jungfrauengeburt in der Theologie der alten Kirche* [Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Phil. hist. Klasse, 1962, 3 Abhandl.] (Heidelberg 1962).
- CAPELLE, B., *La liturgie mariale en Occident*, en *Maria* (DU MANOIR) 1, 217-245.
- CASPAR, E., *Die Lateransynode von 649*, en *Zeitschr. für Kirchengeschichte*, 51 (1932) 75-137.
Geschichte des Papsttum 2, 554-563 (Tübingen 1933).
- CAVALLERA, F., *Saint Jérôme* (Louvain-Paris 1922).
- CECCHETTI, I., *Sub tuum praesidium*, en *Enciclopedia Cattolica* 11, 1468-1472.
- CHAVASSE, A., *Le calendrier dominical romain au sixième siècle*, en *Recherches de Science Religieuse* 38 (1951-1952) 234-246; 41 (1953) 96-122.
- CROUZEL, H., *La théologie mariale d'Origène*, en *Sources Chrétiennes* 87, 11-64.
- DUDDEN, F. H., *The Life and Times of St. Ambrose* (London 1935).
- FERRERES, J. B., *Historia del Misal Romano* (Barcelona 1929).

- FRANK, H., *Patristisch-homiletische Quellen von Weihnachtstexten des römischen Stundengebetes*, en *Sacris Erudiri* 4 (1952) 193-216.
- [FRIEDRICH, PH., *Ambrosius von Mailand über die Jungfraugeburt Marias*, en *Festgabe Alois Knöpfler* (Freiburg Br. 1917) 89-109.
Die Mariologie des hl. Augustinus (Köln 1907).
- GALOT, J., *La virginité de Marie et la naissance de Jésus*, en *Nouvelle Revue Théologique* 82 (1960) 449-469.
- GRABER, O., *Die "Virgo in partu" bei Rufinus von Aquileja*, en *Oesterreichs Klerus-Blatt* 94 (1962) 375-376.
- [HURLEY, M., *Born Incorruptibly: The third Canon of the Lateran Council* (A. D. 649), en *The Heythrop Journal* 2 (1961) 216-236.
- JOUASSARD, G., *Marie à travers la Patristique*, en *Maria* (DU MANOIR) 1, 69-157.
La personnalité d'Helvidius, en *Mélanges J. Saunier* (Lyon 1944) 139-156.
Un évêque de l'Illyricum condamné pour erreur sur la sainte Vierge: Bonose, en *Rev. des Etudes Byzantines* 19 (1961) 124-129.
Deux chefs de file en théologie mariale dans la seconde moitié du IVe siècle: saint Epiphane et saint Ambroise, en *Gregorianum* 42 (1961) 5-36.
- KOCH, H., *Adhuc virgo. Mariens Jungfrauschafft und Ehe in der altkirchlichen Ueberlieferung bis zum Ende des 4. Jahrhunderts* [Beiträge zur historischen Theologie 2] (Tübingen 1929).
Virgo Eva-Virgo Maria. Neue Untersuchungen über die Lehre von der Jungfrauschafft Mariens in der ältesten Kirche [Arbeiten zur Kirchengeschichte 25] (Berlin-Leipzig 1937).
- LECLERCQ, J., *Aux origines du cycle de Noël*, en *Ephemerides Liturgicae* 60 (1946) 7-26.
- [MACDONALD, A. J., *Berengar and the Virgin-birth*, en *The Journal of Theological Studies* 30 (1929) 291-294.
- MADOZ, J., *Vestigios de Tertuliano en la doctrina de la virginidad de María en la carta ad amicum aegrotum de viro perfecto*, en *Estudios Eclesiásticos* 18 (1944) 187-199.
- MARIES, L., *Études préliminaires à l'édition de Diodore de Tarse Sur les Psaumes* (Paris 1933).
- MEERSSEMANN, G. G., *Der Hymnus Akathistos im Abendland I* (Freiburg 1958).
- [NEUMANN, CH. W., *The Virgin Mary in the Works of saint Ambrose* [Paradosis 17] (Fribourg Suis. 1962).
- ORTIZ DE URBINA, I., *Mariologia Amphilochei Iconiensis*, en *Orient. Christ. Periodica* 23 (1957) 186-191.
- PALANQUE, J. R., *Saint Ambrose et l'Empire Romain* (Paris 1933).
- PEITZ, W. M., *Das vorephesinische Symbol der Papstkanzlei* [Miscellanea Historiae Pontificiae 1] (Roma 1939).
- RAHNER, K., *Virginitas in partu*, en *Schriften zur Theologie* 4, 173-205.

- RYAN, DERMOT, *Perpetual Virginity*, en K. McNAMARA, *Mother of the Redeemer* (Dublín 1959) 104-134.
- SCHEFFCZYK, L., *Das Mariengeheimnis in Frömmigkeit und Lehre der Karolingerzeit* (Leipzig 1959).
- SPEDALIERI, FR., *Maria nella Scrittura e nella Tradizione della Chiesa primitiva* (Messina 1961).
- VAGAGGINI, C., *Maria nelle opere di Origene* [Orient. Christ. Analecta 131] (Roma 1942).
- VALLI, F., *Gioviniano. Esame delle fonti e dei frammenti* [Publicazioni dell'Università di Urbino. Ser. Lett. e Filos. 2] (Urbino 1954).

I

A MODO DE INTRODUCCION

Partiendo de un análisis detenido de las exigencias biológicas, el profesor A. Mitterer ha afirmado que la maternidad corporal, si ha de ser verdadera y completa maternidad, lleva consigo un nacimiento en circunstancias normales. Como se ve, el problema planteado así urge la imposibilidad absoluta de unir dos extremos, que hasta ahora tradicionalmente se consideraban unidos en la maternidad virginal de María: por un lado su verdadera maternidad, por otro lado su alumbramiento prodigioso con plena integridad corporal.

Se comprende lo agudo de un problema teológico planteado en estos términos. La doctrina revelada está demasiado clara en la afirmación de una verdadera maternidad humana de María; las consecuencias cristológicas y soteriológicas de esa verdad son amplísimas. Por eso se ha intentado sacrificar el otro extremo del problema: el parto virginal.

Naturalmente, no nos toca estudiar la cuestión en su aspecto biológico. Pero, desde luego, es preciso hacer constar que si en el depósito de la fe se contiene también la verdad del parto virginal junto a la de la maternidad verdadera de María, el análisis biológico ha fallado necesariamente en alguna de sus deducciones, o indebidamente se han extendido sus conclusiones más allá de lo que en estricta ciencia exigían.

leyes naturales de la extensión de los cuerpos. Pero la conexión entre ambos aspectos es clara, y la solución que da el orador al segundo es la misma que veremos darse también al primero: hay que retener a la vez la verdad de la carne y la verdad del parto virginal, recurriendo como solución a la omnipotencia divina:

Me parece que sin daros cuenta, ni sabéis siquiera lo que estáis diciendo. Porque cuando oís hablar de obras divinas os ponéis a buscar las exigencias naturales (9).

3. El problema lo puso de nuevo Joviniano, inspirándose en Tertuliano seguramente. La noticia nos la ha dado San Agustín en su obra contra Julián de Eclana. Joviniano, en efecto, acusaba a San Ambrosio de maniqueísmo, porque el obispo de Milán defendía el parto virginal:

Tamquam Christum cum Manichaeis phantasma crederemus, si matris incorrupta virginitate diceremus exortum (10).

La acusación de maniqueísmo equivale a plantear el problema así: o se mantiene una maternidad verdadera completa, y entonces hay que negar el parto virginal, o se defiende éste, y en ese caso es preciso dar al alumbramiento un carácter de pura apariencia, que redundará en la carne de Cristo, aparente también, no real (11).

(9) A principios del siglo siguiente plantearán los paganos el problema de un modo semejante: "Miror utrum mundi Dominus et rector intemeratae feminae corpus impleverit, pertulerit decem mensium longa illa fastidia mater, et tamen virgo enixa sit solemnitate pariendi, et post haec virginitas intacta permanserit": *Epist. Volusiani ad Augustinum* 2 (CSEL 44, 91; PL 33, 513). La respuesta de San Agustín es también la misma: "Hic si ratio quaeritur, non erit mirabile; si exemplum poscitur, non erit singulare. Demus Deum aliquid posse, quod nos fateamur investigare non posse. In talibus rebus tota ratio facti est potentia facientis": *Epist.* 137, 2, 8 (CSEL 44, 107; PL 33, 519).

(10) *Contra Iulianum Pelagianum* 1, 2, 4 (PL 44, 643 C).

(11) Sin embargo, la acusación de Maniqueísmo tenía además en boca de Joviniano otro sentido, según nos dice el mismo San Agustín: "Manichaeos appellat [Iulianus] catholicos, more illius Ioviniani qui

La solución de San Agustín reviste una gravedad notable. A los católicos les ha parecido sutil con exceso el planteamiento de Joviniano. No optaron ellos ni por uno ni por otro de los miembros del dilema; aceptaron los dos extremos a la vez:

[Catholici] nec sanctam Mariam pariendo fuisse corruptam, nec Dominum phantasma fuisse crediderunt; sed et illam virginem mansisse post partum, et ex illa tamen verum Christi corpus exortum (12).

Lo más importante de este texto agustiniano está en que da la solución como actitud oficial de la Iglesia frente a la herejía de Joviniano. Es decir, la Iglesia tenía plena conciencia de unir en perfecta síntesis, a pesar de todas las posibles dificultades, la verdad de la maternidad de María con su parto virginal.

4. Existe un texto atribuido a San Cirilo de Alejandría, en el que recurre nuestro problema con caracteres muy definidos:

A los que dicen: si la Virgen dio a luz en la carne, sufrió corrupción; y si no la sufrió, entonces su alumbramiento fue sólo aparente, les respondemos: el profeta afirma que el Señor entró y salió y la puerta permaneció cerrada (13).

Fácilmente se aprecia aquí un planteamiento del problema análogo al que vimos en el texto de Tito de Bostra (14). Lo que puede dudarse es si la glosa es realmente ciriliana. Por lo pron-

ante annos paucos hereticus novus, virginitatem sanctae Mariae destruebat et virginitati sacrae nuptias fidelium coaequabat. Nec ob aliud hoc obiciebat catholicis, nisi quia eos videri volebat accusatores vel damnatores esse nuptiarum": *Contra duas epistolas Pelagianorum*, 1, 4 (CSEL 60, 425; PL 44, 552 A). Véase también *Opus imperfectum contra Iulianum* 4, 121-122 (PL 45, 1416-1419). El Sínodo de Milán revolvió contra Joviniano la acusación de Maniqueísmo: *Epist. Recognovimus* 12-13 (PL 16, 1128 AB).

(12) *Contra Iulianum Pelagianum* 1, 2, 4 (PL 44, 643 C).

(13) *Comment. in Lucam* 25 (PG 72 485 B, tomado de NBP 2, 121 s.).

(14) Es interesante notar que Mai toma su texto del cod. B, es decir del Pal. gr. 20, que representa una *Catena* en la que la mayor parte de las glosas se atribuyen a San Cirilo y a Tito de Bostra. Cf. SICKENBERGER, o. c., 60.

to, no leemos nada semejante en el texto siriaco de las *Homilias sobre San Lucas* (15). Personalmente creemos que la alusión a Ez. 44, 2 hace improbable la atribución a San Cirilo; mucho más la frase inmediatamente siguiente, si en realidad pertenece a la misma glosa. Sin embargo, no puede desconocerse la semejanza entre el texto citado y este pasaje del *Apologético contra los Orientales*:

Pues si dio a luz en la carne, luego no virginalmente (16).

Responde San Cirilo:

El Verbo, que era por naturaleza Dios, aun al encarnarse nació de un modo divino, es decir, cual convenía a quien era Dios verdaderamente. Porque sólo El tuvo como madre a quien era ajena a toda unión sexual; y sólo El conservó virgen a la que le dio a luz según la carne (17).

La respuesta de San Cirilo se extiende ampliamente en estos pensamientos. Su identidad sustancial con los de la glosa hace pensar que ésta es realmente un resumen posterior del pasaje de San Cirilo, hecho tal vez por el mismo que lo incluyó en su *Catena*.

5. Hemos aludido a la frase que continúa la glosa ciriliana que acabamos de citar. Esa frase nos recuerda una fórmula expresada en el Concilio Lateranense de 649. Y precisamente en este Concilio encontramos de nuevo expresado nuestro problema. Pero esta vez no son los herejes quienes lo plantean directamente; es el Papa mismo quien lo expone frente a ciertas afirmaciones de Teodoro, obispo monoteleta de Farán.

Teodoro trataba de probar la unicidad de operación en Cristo. La fundaba en el dominio perfecto que tenía el Verbo sobre su propio cuerpo, y escribía así:

(15) Véase la versión latina de TONNEAU, publicada en CSCO 140 [*Script. Syri* 40].

(16) *Apolog. pro XII capitulis contra Orientales* 6, anath. 1, Orient. oppos. (ACO 1, 1, 7, 34; PG 76, 317 C).

(17) *Ib.*, 9, defens. Cyrilli (ACO 1, 1, 7, 35; PG 76, 321 B).

Porque ingravidamente, y por decirlo así, incorporalmente salió del seno materno sin ruptura, y del sepulcro, y a través de las puertas, y como caminó sobre la superficie del mar (18).

Sea el que fuere el sentido primitivo de esas palabras, lo interesante aquí es que San Martín I las tomó en un sentido doceta. Decir que Jesús nació *ingrúvida e incorporalmente* es suprimir la verdad de la Encarnación:

Porque si ingrúvida e incorporalmente salió del seno y anduvo sobre las aguas del mar, entonces era pura apariencia ese caminar y ese nacer; ni Dios se encarnó sustancialmente (19).

Pero, además, esa idea doceta del nacimiento de Jesús no sólo destruye la verdad de la maternidad de María, sino también el prodigio de su parto virginal:

Ni es ya maravilla ninguna que germine la virginidad, ni puede causar asombro que el Verbo encarnado camine sobre las aguas. Porque, ¿qué tiene de admirable el que un ser que nace incorporal y del todo ingravidamente no destruya al nacer la virginidad, o el que del mismo modo, caminando sobre las aguas, no se hunda al caminar? En ambos casos no hay prodigio ninguno, supuesto un ser incorporal, sino que eso es según la naturaleza, no sobre la naturaleza (20).

Según esa doctrina pontificia, existe realmente un prodigio en el nacimiento del Señor, prodigio que pertenece a la enseñanza católica. Ese prodigio no suprime, sino que, al contrario, supone la verdad de la maternidad de María. Precisamente por eso es un prodigio, porque, según las leyes naturales, esa realidad de la maternidad humana hubiera llevado en el nacimiento de un cuerpo material y extenso, como lo era el de Jesús, a una destrucción de la virginidad materna que de hecho no se produjo (21).

(18) *Concilium Lateranense*, sess. 3 (MANSI 10, 961 C).

(19) *Ib.* (MANSI 10, 964 E).

(20) *Ib.* (MANSI 10, 964 E-965 A).

(21) *Ib.* (MANSI 10, 965 BD).

Es decir, el Papa, y el Concilio con él, tienen plena conciencia de que en la doctrina católica del nacimiento de Jesús existe un problema: el de armonizar la verdad de la maternidad de María con su parto virginal. Pero saben también y proclaman que ese problema no se resuelve suprimiendo el carácter virginal del parto, sino recurriendo a la omnipotencia divina, que lo llevó a cabo por encima de las exigencias ordinarias de las leyes naturales (22).

6. Fuera ya de la época patristica, tenemos en el siglo ix un escrito de interés excepcional para nuestro tema. Nos referimos a la obra de Ratramno *De eo quod Christus ex virgine natus est*. Real o supuesto, el error que refutaba el célebre monje consistía en negar que el nacimiento de Jesús tuvo lugar *per ianuam vulvae*, afirmando que fue *incerto tramite* (23). Contra esta opinión peregrina se dirige toda la acerada argumentación de Ratramno (24).

Semejante aberración, dice, hay que rechazarla ante todo porque eso *non est nasci, sed erumpi* (25); es decir, porque de esa manera se suprime la realidad de un verdadero nacimiento humano: *iam ergo nec vere natus est Christus*. Consiguientemente se suprime también la verdad de la maternidad de María: *nec vere genuit Maria*. Y por ambos aspectos tropezamos con la fe católica, según cuyas exigencias

et conciperet tamquam femina, et pareret tamquam mater (26).

(22) Véase en el mismo sentido el Ps. CRISÓSTOMO, *In Symbolum Apostolorum expositio*, homil. 2 (CASPARI, *Ungedruckte Quellen* 2, 232), identificado por dom Morin con un obispo napolitano de la primera mitad del siglo vi.

(23) Ya en el siglo anterior sabemos por San JUAN DAMASCENO, *De fide orthodoxa* 4, 14 (PG 94, 1161 B), que algunos habían expresado una opinión semejante.

(24) Con frecuencia se han entendido mal la intención y el sentido de la obra de Ratramno. Muy bien recientemente el profesor L. SCHEFFCZYK, *Das Mariengeheimnis in Frömmigkeit und Lehre der Karolingerzeit* 206-237.

(25) *De eo quod Christus ex virgine natus est* 1 (PL 121, 83A).

(26) *Ib.* 1 (PL 121, 83B).

Ratramno, pues, insiste en la verdad del parto como condición necesaria para salvar la verdad de la maternidad; esa realidad del parto exige para él la actividad materna y el paso por las vías naturales (27).

Pero aquí surge el problema:

Si per uteri portam exivit, non est Virginis integritas intemerata (28).

¿Cuál es la solución de Ratramno?

Se ha sostenido no pocas veces que Ratramno resolvió el problema sacrificando la virginidad del parto, es decir, la total integridad corporal de María en el nacimiento de Jesús (29). Semejante interpretación del pensamiento de Ratramno es realmente insostenible. Llama la atención el empeño con que, al hablar repetidas veces a lo largo de su obra del parto *secundum legem naturae*, le añade constantemente la restricción neta de una integridad corporal perfectamente conservada. Léanse estos textos, que citamos en abundancia para que se vea la exactitud de nuestra afirmación:

Ut *virginitate inviolata*, et conciperet tamquam femina et pareret tamquam mater (30);
 qui enim de femina virgine concipi delegit, non nisi *nasci de femina virgine* credi facile quivisset; quoniam de sexu fragiliori humanitatis qui delegit exortum, nequaquam humanae nativitatis modum, *salva virginitatis integritate*, contemneret (31);
 eum habuisse de utero Virginis exitum, Christum, quem lex naturae, *praeter integritatis violatum pudorem*, necesse esse confiteantur (32);
 virginem confitetur [Isaias] concepturam, virginem pa-

(27) "Non peperit, si partus aliter quam per naturae ianuam processit. Siquidem iam talis ortus non Virgini est partus, sed proprius videlicet ipsius Infantis egressus": *Ib.*, 2 (PL 121, 84D).

(28) *Ib.*, 2 (PL 121, 84B).

(29) Cf. SCHEFFCZYK, o. c., 207, nt. 3.

(30) *L. c.*, 1 (PL 121, 83B).

(31) *Ib.*, 1 (PL 121, 83C).

(32) *Ib.*, 1 (PL 121, 83D).

rituram; et hoc a Domino signum fore dandum, quod *utrumque mirabiliter sit factura virgo*, non quod praeter viam naturae partus sit exiturus (33);

Genitrix Salvatoris et virgo de Spiritu Sancto concepit, et sicut femina, *salvo pudore*, generavit (34);

praeter inviolatum pudorem, sub nascendi lege nihil afferret novi (35);

per viam huius portae egressus est [Christus], quoniam humanitate suscepta in domum mundi *per intemeratam* exiit *vulvam* (36);

[Iesus] *per intemeratam pudoris aulam* generatur (37); et si primogenitus [Iesus], utique *vulvam* aperuit; *non ut clausam corrumpere*t, sed ut per eam suae nativitatis ostium aperiret...; *non quod liminis sui fores dimoverit*, sed quod sic *clausa* [porta] patuerit dominanti (38); tamquam primogenitus [Salvator] adaperuit eam [vulvam], *non quo violaret integritatem uteri*, sed quo ventris palatium vacuaret (39);

sic aperiens virginalem *vulvam* nascendo, *ut tamen eam relinqueret clausam non violando* (40);

non solum quod de virgine nasceretur Iesus, verum quod *per intemerati pudoris vulvam* nasceretur (41);

natum... lege quidem carnis, *sed praeter corruptionem carnis* (42);

per *vulvam, clausam tamen*, exivit (43);

ut *et clausam relinqueret*, et per eam transiret (44);

nascendo aperuit *vulvam, non ut violaverit uteri pudorem*, verum quo *per signatam et intemeratam procederet ianuam* (45);

ecce virgo parit, *non corrumpitur*; virgini matri nascens

(33) *Ib.*, 4 (PL 121, 87B). Cf. *ib.*, 2 (PL 121, 84C): "Quid est virgo in partu, nisi pariens virgo?"

(34) *Ib.*, 4 (PL 121, 88C).

(35) *Ib.*, 5 (PL 121, 89B).

(36) *Ib.*, 5 (PL 121, 89D).

(37) *Ib.*, 5 (PL 121, 91D).

(38) *Ib.*, 5 (PL 121, 92A).

(39) *Ib.*, 5 (PL 121, 92C).

(40) *Ib.*, 6 (PL 121, 94A).

(41) *Ib.*, 6 (PL 121, 94B).

(42) *Ib.*, 7 (PL 121, 95B).

(43) *Ib.*, 8 (PL 121, 96A).

(44) *Ib.*, 8 (PL 121, 96D).

(45) *Ib.*, 8 (PL 121, 97B).

Deus aperuit vulvam, *nec violavit pudoris sigillum* (46); Dominum Salvatorem de Virgine sicut hominem natum; *non ut integritatem violaret illa nativitas* (quia Maria virgo fuit ante partum, virgo in partu, virgo mansit post partum), sed ut qui de virgine corpus assumpsit et intra gremium virginalis concrevit, *per aulam quoque virginis naturaliter nasceretur* (47).

Hemos recogido todos estos textos para que pueda apreciarse en su justa medida el empeño de Ratramno por matizar bien su posición a fin de que no fuera posible entenderla falsamente como una negación de la integridad corporal de María (48). Cuán lejos estaba de ello el monje de Corbie se comprenderá si se tiene en cuenta que para él pertenece a la fe católica no sólo la virginidad en la concepción, sino también la integridad del parto:

Si enim Salvatoris ortus viam naturae fuerat corrupturus... Absit vero catholicis sensibus, ut nativitas, per quam restaurata fuerunt corrupta, quod corruerit integra credatur! (49).

En consecuencia, podemos decir que Ratramno plantea el problema en toda su crudeza: la verdad de la maternidad humana exige un parto verdadero, no un mero *erumpi*; mas, por otra parte, ese parto tuvo que ser estrictamente virginal. Este último extremo del problema debe subrayarse especialmente porque para el intento del libro de Ratramno resultaba más bien una dificultad. El, sin embargo, lo mantiene, porque ambos extremos los considera como igualmente pertenecientes a la fe católica. Es ella la que plantea así el problema:

At catholica fides de virgine Salvatoris matre confitetur quod virgo fuerit ante partum, virgo in partu, virgo post partum. *Utrumque vides credi, utrumque confiteri: et matris virginitatem et Infantis exortum. Propter namque inviolatam pudoris aulam, virginitatem*

(46) *Ib.*, 10 (PL 121, 102B).

(47) *Ib.*, 10 (PL 121, 102CD).

(48) Cf. SCHEFFCZYK, *o. c.*, 213-215.

(49) *L. c.*, 2 (PL 121, 84B).

praedicat et ante partum et in partu et post partum; et propter verae nativitatis exortum, verum parientis partum confitetur (50).

Y poco después:

Catholica fides inconcussa teneatur, quae et vere natum de matre confitetur Christum, et vere virginem Mariam concepisse, peperisse, et post partum, id est post editum filium, credit, praedicat et veneratur permansisse virginem (51).

No entraba en el fin del escrito de Ratramno dar una solución al problema. Le bastaba dejarlo planteado para salvar su fe y su ortodoxia. Pero, desde luego, sus palabras sugieren que no pensaba en otra solución que la tradicional: se trataba de un prodigio hecho por Dios a favor de su Hijo, y a la omnipotencia divina nada es imposible.

Por razón distinta de la de Ratramno, tampoco entra en mayores declaraciones Pascasio Radberto en su tratado *De partu Virginis* (52). A él le interesaba solamente subrayar la virginidad del parto (53). En cambio, él nos describe una opinión, cuya actualidad hoy es sorprendente:

(50) *Ib.*, 2 (PL 121, 84C).

(51) *Ib.*, 2 (PL 121, 84D).

(52) Atribuido también un tiempo a San Ildefonso de Toledo, el *De partu Virginis* está editado por Migne dos veces: 96, 207-226 (texto preferible, en el que las columnas 227A-236A son la continuación de 226C, excluidas las últimas líneas) y 120, 1367-1386.

(53) Sin duda, *per naturales vias*: "Licet clauso utero sit natus, quem ipse sibi pervium fecit, salvo sigillo pudoris" (PL 96, 214C=120, 1374C); "ut ostenderet eum... de vulva Virginis prodiisse" (96, 216C=120, 1376D); "aperuit siquidem sibi [vulvam] sua potentia mirabiliter, ut esset ei pervium iter, ita ut virgineus clausus maneret uterus" (96, 217A=120, 1377A); "ut plenissime cognoscas, eum de utero et per uterum Virginis natum, quem ipse sibi fecit pervium, ac per hoc ipse sibi vulvam aperuit; sibi quidem, quia vulva Virginis, licet clausa, ei penetrabilis patuit; quam, cum enixus intraret mundum, clausam reliquit et signatam sigillo pudoris...; ut esset secretum genitale matris, et clausum, quod sibi sua virtute fecit apertum" (96, 217B=120, 1377BC); "fides nostra utrumque de Christo certissimum tenet: quod et pervia fuerit

Dicunt mendose Mariam Virginem naturali lege Dominum peperisse, sicut reliquae pariunt feminae; et non aliunde in partu incorruptam fuisse solummodo, nisi quia ex viri coitu non conceperit... Pervicaci insultatione definiunt, virginitatem non aliunde quam ex coitu viri corrumpi posse; neque corruptam vocari debere Mariam, licet iuxta legem peperit omnium feminarum, eo quod, inquirunt, etsi viscera vel genitale secretum, more ceterarum feminarum, patuit ut nasceretur Christus, virginitas tamen corrumpi non potuit (54).

Semejante teoría, que aparece en el segundo libro de la obra de Radberto (55), parece haberse inventado como una última deducción, precisamente para, sin menoscabo de la virginidad *in partu* creída en la Iglesia, defender, sin embargo, la plena verdad de la maternidad humana de María, que preocupaba especialmente a sus autores, como lo vemos ya desde el primer libro:

Dicunt non aliter B. V. Mariam parere potuisse, neque aliter debuisse, quam communi lege naturae et sicut mos est omnium feminarum, *ut vera nativitas Christi dici possit*. Alias autem, inquirunt, si non ita natus est ut ceteri nascuntur infantes, *vera nativitas non est...* (56).

Se ha escrito mucho sobre las personas que pretendía refutar en su obra Radberto (57). Desde luego, la posición aludida

eius integritas nascenti Domino ex ea, et tamen uterus non fuerit rese-ratus (96, 221C=120, 1382A); "non potuit obstare partui integritas corporis, nec tamen eguit reserari" (96, 223A=120, 1382A). Por eso hace constar expresamente: "non dicimus itaque, ut aiunt, quod monstruose sit natus..." (96, 221B=120, 1381C).

(54) *De partu Virginis* 2 (PL 96, 224A=120, 1383CD). Nótese el juicio que merece a Radberto semejante teoría: afirmar, por un lado, la virginidad *in partu* y defender, por otro lado, el parto normal y ordinario, acudiendo al expediente de la concepción virginal anterior, es contradecirse claramente: *ib.*, 1 (PL 96, 208A-209A=120, 1368B).

(55) Hay, sin embargo, una alusión a ella en estas palabras del libro primero: "Non dico quod dicant virginitatem amisisse, quae *nesciens virum* virgo concepit, *virgo peperit* et virgo permansit" (PL 96, 208A-209A=120, 1368B).

(56) *De partu Virginis* 1 (PL 96, 208A=120, 1367D-1368B).

(57) Cf. SCHEFFCZYK, *o. c.*, 221-227.

ciertamente no corresponde al pensamiento de Ratramno, quien, como hemos visto, defiende, no de paso, sino insistentemente, la perfecta integridad corporal de María en el parto. Diríamos más bien que ambas obras nos han conservado los ecos de una polémica entablada largamente de palabra entre varios. Es muy verosímil que Radberto y Ratramno capitanearan de hecho los dos grupos contendientes. En la disputa se habrían aducido textos y propuesto interpretaciones; se habría echado en cara a los contrarios peligrosas consecuencias que, con más o menos lógica, se deducían de su doctrina; se habría llegado hasta negar en el parto mismo la integridad corporal acogiéndose sólo a la concepción virginal para mantener de algún modo la doctrina católica de la virginidad *in partu*. El libro de Radberto recoge esas discusiones orales. De ahí sus insistentes *dicunt, inquit*. El de Ratramno, por su parte (libro que más bien parece posterior a aquél) (58), tiene empeño en precisar exactamente la posición de su grupo, suprimiendo cuantas exageraciones se habían llegado a proferir en el ardor de la disputa: no se puede negar la perfecta integridad corporal de María; ni tampoco hace falta negarla para mantener la tesis fundamental, es decir, que Jesús nació *per virginalis ianuam vulvae, no incerto tramite*. En realidad, Ratramno y Radberto estaban de acuerdo, aunque cada uno acentuaba un aspecto distinto del problema: éste subrayaba la integridad corporal en el parto, aquél la verdad de una maternidad humana; pero ambos profesaban los dos extremos afirmados en la síntesis católica. La tesis peregrina refutada por Radberto y no compartida por Ratramno, representa un momento agudo en la controversia, marcado por exageraciones insostenibles.

7. Todavía más adelante, Honorio de Autun nos habla de algunos herejes que en su tiempo volvían a poner el viejo problema con palabras que tampoco eran demasiado nuevas. Comenta Honorio el Cantar de los Cantares en sentido mariológico

(58) Así parece por la frase del prólogo: "Non igitur velut alienum refutes, quem superna conditio tibi fratrem conciliavit propinquum" (PL 121, 82C).

gico, y al explicar el versículo *capite nobis vulpeculas* (Cant. 2, 16), escribe:

Vulpeculae sunt haeretici; quae demoliuntur vineas, id est venenis suis inficiunt ecclesias dicentes: si virgo peperit, phantasma fuit (59).

Si la posición del problema no tenía nada de original, la respuesta de Honorio, aunque en forma más escolástica y realmente no excesivamente feliz, viene a repetir otra vez la solución tradicional:

Hi quasi rete capiuntur, cum tali syllogismo concluduntur: Deus omnia quae vult potest; a virgine nasci voluit; igitur quod Virgo genuit, Deus et homo fuit.

¿Quiénes son los que proponían así el problema en el siglo xi? Se pensaría en los Berengarianos. De Berengario mismo se discute si negó el parto virginal. El pasaje del libro *De Sacra Cena* (60), en que aduce la frase de Hormisdas *matris vulvam natus aperiens*, podría inclinar a la negativa. Pero el mal estado del manuscrito no nos da ahí un texto suficientemente seguro; aunque es verdad que el contexto todo insiste en que el cuerpo de Cristo es real y no fantástico, lo que podría acercarle mucho al texto de Honorio que hemos copiado. Guitmundo de Aversa (61) echa en cara a Berengario y los suyos, que negaban la entrada de Jesús en el cenáculo *ianuis clausis*; y en la controversia eucarística de la época era frecuente utilizar como argumento, al lado de este último, el caso del *uterus clausus*. Es fá-

(59) *Sigillum B. Mariae* 2 (PL 172, 503C).

(60) *De Sacra Cena* 47 (ed. BEECKENKAMP, 166). El pasaje se ha interpretado de maneras diversas. Para GEISELMANN (*Studien zu frühmittelalterlichen Abendmahlsschriften* 78) Berengario negó el parto *utero clauso*; en cambio, MACDONALD (*Berengar and the Virgin-birth*, en *The Journal of Theol. Studies* 30 [1929] 291-294) piensa que lo que combate Berengario es un modo concreto del parto al estilo de lo que refutaba Ratramno. Dom CAPPUYNS (en *Bull. Théol. Anc. et Médiév.* 1 [1929-1931] n. 128), prefiere la interpretación de Geiselmann.

(61) *De corporis et sanguinis veritate in Eucharistia* 3 (PL 149, 1480B).

cil, pues, que Berengario negara ambos en el ardor de la lucha. ¿No alude a él Gofrido de Vendôme cuando escribe:

Quibusdam personis ascribitur quod matrem Domini et ante partum et post partum praedicant quidem virginem, sed portam ventris eius apertam in suo partu et post partum statim clausam fuisse fatentur, quasi ad horam fuerit virgo et ad horam perdidit virginitatem? (62).

Semejante opinión extraña tiene todos los visos de una respuesta dada en un momento difícil en el que la lógica del adversario ha puesto clara la exigencia de la fe en la virginidad *in partu*; es un arbitrio inventado para salvar la fe y a la vez las imposiciones de un racionalismo agudo.

Como quiera que sea, recojamos el juicio que al abad de Vendôme merecía esa opinión singular:

Qui hoc dicit vel credit, Spiritui Sancto contradicit.

La virginidad en el parto es objeto de fe, según él, y no hay otra forma de entenderla que admitiendo un parto *utero clauso*, con perfecta integridad del seno maternal.

Sea lo que fuere de la verdadera opinión de Berengario en nuestra cuestión, el testimonio de Honorio de Autun nos certifica que en el siglo xi el problema de unir el nacimiento verdadero de un cuerpo real con un parto virginal, volvió a ponerse y volvió a exigir de parte de los herejes el sacrificio de este último, como volvió a recibir de parte de la Iglesia la misma solución de siempre.

8. Para resumir brevemente los diferentes episodios históricos reseñados en las páginas anteriores diremos:

a) El problema teológico que plantea la afirmación simultánea de una maternidad humana verdadera y de un parto estrictamente virginal, se ha presentado en la historia de la Iglesia bajo diversos aspectos repetidas veces ya desde principios del

(62) *Serm.* 4 (PL 157, 249).

siglo III. Se tropezaba frecuentemente en las exigencias naturales de la extensión corporal; pero también se urgió el concepto mismo de la verdadera maternidad como envolviendo en sí el de un verdadero parto, que no se veía cómo pudiera ser virginal.

b) Para solucionar el problema se sacrificó muchas veces la integridad corporal en el parto. Lo que no era propiamente solucionar la cuestión, sino suprimirla, al eliminar uno de los extremos del problema. Sacrificado así el parto virginal, no faltó quien dijera se mantenía aún la doctrina eclesiástica de la *virgo in partu*, porque aun entonces era virgen aquella cuya virginidad sólo una concepción natural hubiera podido *corromper*. Así los adversarios refutados por Pascasio Radberto. Más lógicamente Tertuliano y Joviniano negaron la virginidad *in partu*. Pero se los consideró fuera de la Iglesia.

c) Porque la Iglesia, con plena conciencia de la dificultad aguda del problema (San Agustín lo acentúa vigorosamente), mantuvo siempre la afirmación simultánea de sus dos extremos, recurriendo a la omnipotencia divina, que suspende las leyes naturales cuando se trata del nacimiento humano de Dios, reflejo terreno de la generación eterna, y cuando se abren con su venida al mundo los caminos de una refundición de los hombres en el molde de la incorruptibilidad de Dios.

II

LA DOCTRINA PATRISTICA DEL PARTO VIRGINAL EN VISPERAS DE LA APARICION DE JOVINIANO

Recientemente se ha subrayado tanto la intervención de San Ambrosio contra Joviniano, que prácticamente se ha hecho al obispo de Milán responsable de la nueva dirección que iba a tomar la doctrina del parto virginal sin mengua alguna de la corporal integridad de María. Es San Ambrosio, se dice, y precisamente al refutar a Joviniano en el Sínodo de Milán, no antes, quien inició la corriente que ha prevalecido en la Iglesia.

Sin atribuirle exclusiva ni siquiera primariamente a San Ambrosio, acaba de escribir el barón Von Campenhausen que la virginidad *in partu* es una invención de los teólogos latinos (1).

No pretendemos ahora estudiar la doctrina patristica del parto virginal desde sus orígenes. Deseamos solamente presentar los datos que tenemos sobre la enseñanza de los Santos Padres en los años inmediatamente anteriores a la aparición de Joviniano en 393.

(1) *Die Jungfrauengeburt in der Theologie der alten Kirche* (Heidelberg 1962) 56.

1. *En las iglesias del norte de Italia*

Empecemos por consignar, como ya lo notó monseñor Jouassard (2), que a San Ambrosio no le fue preciso esperar a la crisis de Joviniano para enseñar el parto virginal. Escribe ya antes el Santo:

Nupta peperit, sed virgo concepit; nupta concepit, sed virgo generavit (3).

La primera frase podría tal vez parecer escrita por Tertuliano (4). Pero la segunda prohíbe semejante interpretación. Si *nupta* se entendiese en el sentido preciso que daba al verbo el africano, *nupta concepit* sería una evidente negación de la concepción virginal, que no sólo está muy lejos de la mente de San Ambrosio, sino que viene expresamente excluida por el mismo texto: *virgo concepit*. Hay, pues, que traducir *nupta* simplemente por *desposada* (5). Pero entonces el obispo de Milán afirma con igual verdad la concepción virginal (*virgo concepit*) y el parto virginal (*virgo generavit*), puesto que en su terminología *generare* es sinónimo de *parere* (6), como ya la misma contraposición lo está demostrando en nuestro texto. Y no menos el contexto entero, en el que se quieren presentar los indicios de divinidad que aparecen a través de las circunstancias prodi-

(2) *Deux chefs de file en théologie mariale dans la seconde moitié du IV siècle: saint Epiphane et saint Ambroise*, en *Gregorianum* 42 (1961) 21-22 nt. 40.

(3) *Expositio evangelii secundum Lucam* 2, 50 (CCL 14, 50; PL 15, 1568 s.).

(4) "Si virgo concepit, in partu suo nupsit": *De carne Christi* 23, 3 (EVANS 76; CCL 2, 914).

(5) Cf. *Expositio evangelii secundum Lucam* 2, 2; 2, 7 (CCL 14, 31; PL 15, 1553).

(6) Así en *De mysteriis* 53 y 59 (CSEL 73, 112-115; SC 25b, 186 y 192; PL 16, 407A y 409A-410A). Así también cuando en la carta *Recognovimus* (PL 16, 1125B), para expresar el error de Joviniano, escribe: "virgo concepit, sed non virgo generavit". Cf. *Expositio evangelii secundum Lucam* 2, 2; 2, 7 (CCL 14, 31; PL 15, 1553, 1555).

giosas del nacimiento humano del Señor. Por lo demás, San Ambrosio escribe expresamente en otro lugar:

Hoc unguento uncta est Maria; et *virgo concepit, virgo peperit* bonum odorem, Dei Filium (7).

Confirma nuestra exégesis una frase de la misma obra, en la que explicando cómo la maternidad virginal de María es tipo de la maternidad de la Iglesia, comenta:

Bene desponsata, sed virgo; quia est Ecclesiae typus, quae est immaculata, sed nupta. Concepit nos virgo de Spiritu, parit nos virgo sine gemitu (8).

Estos textos de San Ambrosio son anteriores a 389 y remontan, tal vez, a la predicación del decenio precedente. Todavía más antiguo debe ser este otro texto, en el que nos parece oír un eco de San Hilario:

Secundum condicionem etenim corporis in utero fuit. natus est, lactatus est, in praesepio est collocatus; sed supra condicionem *virgo concepit, virgo generavit*: ut crederes quia Deus erat qui novabat naturam, et homo erat qui secundum naturam nascebatur ex homine (9).

Más antiguos parecen ser aún los sermones de San Zenón de Verona, cuyo episcopado ha sido circunscrito por Bigelmair entre el 8 de diciembre de 362 y el 17 de abril de 371-372 (10). Su testimonio es de interés porque suele afirmarse que en él tenemos por primera vez en Occidente el parto estrictamente virginal.

(7) *De virginitate* 11, 65 (PL 16, 282C).

(8) *Expositio evangelii secundum Lucam* 2, 7 (CCL 14, 31; PL 15, 1555B). Sobre el pasaje en que habla de una *aperitio vulvae*, véase el estudio VI.

(9) *De incarnationis dominicae sacramento* 6, 54 (PL 16, 832B). Para la cronología, cf. DUBDEN, *The Life and Times of St. Ambrose* 699 s.

(10) *Zeno von Verona* (Münster 1904) 53.

Hay un primer pasaje, cuyo contexto inmediato es la precedencia de la virginidad sobre el matrimonio. La objeción era obvia:

Etiam Maria Virgo et nupsit, et peperit (11).

Responde el obispo de Verona:

Sit aliqua talis, et cedo. Ceterum illa fuit virgo post connubium, virgo post conceptum, virgo post filium.

Este texto, aunque creemos supone el parto virginal, no es, sin embargo, tan expreso como desearíamos. Pero hay en San Zenón otro pasaje que en sus detalles no deja lugar a duda sobre la mente del autor:

Mariae superbus emicat venter, non munere coniugali sed fide, verbo non semine. Decem mensium fastidia nescit (12), utpote quae in se creatorem mundi concepit. Parturit non dolore, sed gaudio. Mira res! Exsultans exponit infantem, totius naturae antiquitate maiorem. Interea rudis non gemit feta (13).

En estas frases *feta, exponit, parturit* son evidentemente sinónimos, como lo son inversamente *non gemit, exsultans, non dolore sed gaudio*. A esta ausencia de dolor corresponden los detalles acumulados por el orador:

Non mater eius tanti partus pondere exhausta, totis pallens iacuit resoluta visceribus. Non filius matris aut suis est ullis sordibus delibutus... Nulla adhibita rudi fetae sueta fomenta...

Por todo ello exclama finalmente, con una frase que es el mejor comentario al primer texto citado:

(11) *Serm.* 1, 5, 3 (PL 11, 303A).

(12) Anotan aquí los editores la reminiscencia virgiliana de *Ecloga*, 4, 61.

(13) *Serm.* 2, 8, 2 (PL 11, 414A).

O magnum sacramentum! Maria virgo incorrupta concepit, post conceptum virgo peperit, post partum virgo permansit (14).

Citemos, finalmente, otro pasaje en el mismo sentido y con fórmulas idénticas:

Mira res! Concipit Maria de ipso quem parit; tumet uterus maiestate, non semine; capitque virgo quem mundus mundique non capit plenitudo. Interea promovent secum membra factorem, et opus sui figura vestit artificem. Parturit Maria non dolore, sed gaudio... [Mater] principaliter stupet talem sibi Filium provenisse, qui ex se natus non crederetur nisi quia, sicut fuit virgo incorrupta post conceptum, permanet talis quoque post partum (15).

Con San Ambrosio y San Zenón tenemos testificada la doctrina del parto virginal en algunas iglesias del norte de Italia.

2. *En Africa*

El mismo año 393, en que se condenaba en Roma y en Milán a Joviniano, San Agustín, todavía sólo presbítero, hablaba en un Concilio africano a petición de los obispos. Sus palabras nos han quedado en el libro *De fide et symbolo*. De él son estas frases, pronunciadas, según parece, antes de conocer la nueva herejía:

Dono enim Dei, hoc est, Sancto Spiritu, concessa nobis est tanta humilitas tanti Dei, ut totum hominem suscipere dignaretur in utero Virginis, maternum corpus integrum inhabitans, integrum deserens (16).

Pero no era ésta la primera vez que San Agustín se expresaba así. Ya dos años antes había predicado a los catecúmenos:

(14) A continuación se refiere a la leyenda de la partera que popularizó el *Protoevangelio de Santiago*.

(15) *Serm.* 2, 9, 1 (PL 11, 416-417).

(16) *De fide et symbolo* 4, 8 (CSEL 41, 11; PL 40, 186A).

Illa [nativitas aeterna] sine corpore in sinu Patris; ista [nativitas temporalis] cum corpore, quo non violata est virginitas matris (17).

Podría parecer demasiado general la última frase. Pero la alusión al *cuero* de Jesús nos lleva ciertamente al momento mismo del nacimiento virginal.

3. En España

En las no demasiado abundantes pruebas de la actividad literaria de España a mediados del siglo iv, hay un texto de interés para nuestro tema. Tal vez se deba a la pluma de Gregorio de Elvira, como, a pesar de las reservas de dom Wilmart (18), ha defendido ampliamente el P. Vega (19), aunque sin lograr darnos una seguridad completa (20). El autor está explicando Prov. 30, 19, y comenta así:

Quis enim cognoscere potest quemadmodum Verbum in Virginem venerit, ut repente conciperet, ut tam felicem fetum partus virginalis effunderet, ut hominem Deus indueret quem totus mundus non potest nec sufferre nec capere? Id est quod ait: *vestigia aquilae volantis* (21).

Entre las circunstancias misteriosas de los orígenes humanos de Jesús está no sólo la concepción, sino también el modo oculto del que llama el autor mismo *partus virginalis*.

4. En las Galias

¿Existía también en las iglesias de las Galias la persuasión del parto virginal? La respuesta a esta cuestión depende de un

(17) *Serm.* 214, *In traditione Symboli* 3, 6 (PL 38, 1068D).

(18) Cf. *Rev. Bénédictine* 29 (1912) 280 nt. 4.

(19) *Dos nuevos tratados de Gregorio de Elvira*, en *La Ciudad de Dios* 156 (1944) 515-533.

(20) Cf. J. MADOZ, *Segundo decenio de estudios sobre patristica española* 62 s.

(21) *De Salomone* 7 (PL 17, 696A).

pasaje de San Hilario, cuya interpretación es muy discutida. Hugo Koch concedió que el obispo de Poitiers aludía en dicho texto a la virginidad *in partu* (22). Contra esa concesión ha reaccionado últimamente Von Campenhausen en una larga nota (23). Pero el sabio alemán desconoce que hace ya más de diez años monseñor Jouassard se había inclinado también por la negativa (24). Aunque, por cierto, acaba de responderle el padre Spedalieri (25). He aquí, ante todo, el pasaje:

Quaeris quomodo secundum spiritum natus sit Filius; ego te de corporeis rebus interrogo.

Non quaero quomodo natus ex Virgine sit: an detri-
mentum sui caro, perfectam ex se carnem generans,
perpressa sit.

Et certe non suscepit quod edidit; sed caro carnem
sine elementorum nostrorum pudore provexit; et per-
fectum ipsa de suis non imminuta generavit.

Et quidem fas esset non impossibile in Deo opinari,
quod per virtutem eius possibile fuisse in homine co-
gnoscimus.

Sed te, quisquis es, investigabilia sectantem et divi-
norum secretorum atque virtutum gravem arbitrum,
consulo ut mihi imperito... rationem saltem facti istius
afferat... (26).

Para determinar el sentido de este pasaje hay que empezar por fijar el texto, a falta de una edición crítica. Porque los Maurinos han leído *non quaero* en vez del *quaero* de ediciones anteriores. Von Campenhausen quiere absolutamente suprimir el *non* para obtener un contexto sencillo sin superfluas digresiones. Pensamos, sin embargo, que la negación debe retenerse, precisamente por exigirlo así el contexto.

(22) *Adhuc virgo* 29.

(23) *O. c.*, 56-57.

(24) *Marie à travers la Patristique*, en *Marie* (DU MANOIR) 1, 102, nota 7. Véase también J. GALOT, *La virginité de Marie et la naissance de Jésus* en *NRT* 82 (1960) 460.

(25) *Maria nella Scrittura e nella tradizione della Chiesa primitiva* 467-473.

(26) *De Trinitate* 2, 19-20 (PL 10, 87A).

Responde, en efecto, San Hilario a los que niegan la generación eterna del Verbo, porque no puede comprenderse con categorías humanas. Y responde preguntando por su parte al adversario sobre cosas menos altas (*de corporeis rebus*), que son también incomprensibles y, sin embargo, no se pueden negar. ¿Cuáles son esas cosas? Podría ser, por ejemplo, el nacimiento temporal del Señor; pero no va a ser esa la cuestión que proponga San Hilario, sino esta otra: la entrada de Jesús al Cenáculo *domo clausa*. El pasaje claramente se estructura así:

Quaeris... Ego interrogo.
 Non quaero...:
 et certe...
 et quidem...

Sed te consulo ut rationem facti istius afferas...
 Astitit Dominus clausa domo — et Filius est natus
 [de Patre:
 noli negare quod steterit — noli nescire quod na-
 [tus sit.

Es claro que este contexto impone el *non quaero*.

Pero ¿cuál es el sentido de esa negación? ¿Es que realmente San Hilario no quiere tratar del caso del nacimiento del Señor y añade, sin embargo, las frases siguientes en una “digresión superflua”? No parece. Se trata más bien de una preterición retórica que aporta de hecho un argumento válido a juicio de su autor, pero sobre el que se prefiere no insistir para evitar posibles complicaciones y equívocos. No es que San Hilario pretenda no entrar en un problema cuya solución, favorable a la virginidad *in partu* (tal como la ha leído él en el Protoevangelio, por ejemplo) cree debe excluirse. Si fuera así, hubiera omitido en el texto todas las frases siguientes, bien afirmativas por cierto. La “digresión” se le ha convertido de superflua en positivamente dañosa. El sentido del pasaje es este otro: no pretendo referirme al nacimiento temporal del Señor y preguntarte si en él sufrió alguna mengua la virginidad de su Madre; aunque la verdad es que también ese caso nos podría servir para confirmar el nuestro; porque no hay razón para negar en Dios como imposible lo que el poder divino ha hecho posible en el

hombre. Pero al fin no es eso lo que te voy a preguntar, sino otra cosa. Tal creemos ser la orientación del pasaje.

Veamos ya el texto mismo más de cerca. San Hilario, refiriéndose al nacimiento virginal de Jesús (*ex Virgine*), pregunta si hubo en él algún detrimento de la carne maternal; y a esa pregunta responde negativamente. Véase la perfecta correspondencia entre estas dos frases:

a) *Pregunta*: an detrimentum sui caro, perfectam ex se carnem generans, perpessa sit.

b) *Respuesta*: perfectum ipsa de suis non imminuta generavit.

De suis non imminuta responde a *detrimentum sui perpessa*, como *perfectum ipsa de suis generavit* repite *perfectam ex se carnem generans*.

Ese detrimento, esa mengua que niega San Hilario en la carne maternal de María, ¿se refiere sólo a la concepción virginal o se extiende hasta el parto mismo? El contexto inclina a admitir la segunda hipótesis. A algo más que la concepción virginal suenan expresiones como éstas: *natus ex Virgine, generans, generavit*. Recuérdese el sentido de este último verbo en San Ambrosio, por ejemplo. Además, así también parece pedirlo la frase trimembre:

Et certe non suscepit quod edidit;
sed caro, carnem sine elementorum nostrorum pudore,
[provexit];
et perfectum ipsa de suis non imminuta generavit.

Esta frase, como ha notado el padre Spedalieri, parece abarcar todas las etapas del proceso maternal: la concepción (*non suscepit*), la gestación (*caro carnem provexit*) (27), el alumbramiento.

(27) La frase *sine elementorum nostrorum pudore* la han entendido Von Campenhausen y el padre Spedalieri como alusión a la concepción virginal. El primero cita en su apoyo *Tractatus in Psalmos* 67, 25 (CSEL 22, 300 s.; PL 9, 461B). Sin que esa interpretación sea imposible, nos parece más probable esta otra traducción: la carne [de María] gestó la carne [de Jesús], sin avergonzarse [éste] de nuestros miembros. La

miento (*generavit*). Finalmente, toda la argumentación de San Hilario se vendría abajo si en algún momento del nacimiento *ex Virgine* (aunque fuera sólo en el parto) la carne maternal hubiera sufrido detrimento alguno. Y la verdad es que, si personalmente admitía éste en el parto, hubiera, sin duda, escogido palabras que designasen mejor la concepción sola, excluyendo positivamente el parto (28).

Este texto de San Hilario, si creemos al padre Galtier (29), es anterior al destierro del obispo de Poitiers, es decir, de 350-356.

A propósito del texto que hemos estudiado nos queda aún por considerar una observación que se hace valer contra la interpretación dada. Se insiste, en efecto: en todo caso ese texto sería único en San Hilario, quien en otros muchos casos afirma o supone un parto normal en el nacimiento del Señor; la coherencia doctrinal pide interpretemos el texto único en el sentido de los otros.

¿Es verdad que San Hilario enseña o supone muchas veces el parto normal en el nacimiento del Señor? Monseñor Jouassard nos da una lista de siete pasajes, sin haber podido analizarlos con detalle en los límites de una nota ya larga. Vamos a examinarlos de cerca, después de haberlo hecho en parte el padre Spedalieri. Todos los textos, menos uno, se leen en la misma obra

referencia al comentario de los Salmos no prueba nada en contra de nuestra explicación; más bien sirve para comprender el inciso de la frase. Allí se habla de que Jesús se adentró en el mar del mundo *post humani corporis pudorem*, es decir, después de haber tolerado la vergüenza de un cuerpo humano. Y aclara por qué se le puede llamar pudor: "quia ipsae illae corporum atque elementorum nostrorum origines sint pudendae", es decir, los orígenes de nuestro cuerpo son vergonzosos. Lo que se refiere igualmente a la concepción, a la gestación y al parto.

(28) El padre Spedalieri (*o. c.*, 473) quiere ver un argumento más a favor de esta interpretación en la mención que hace San Hilario de la entrada de Jesús en el cenáculo cerrado. La aproximación entre ese hecho prodigioso y el parto virginal la hicieron realmente muchos Padres. Pero en el contexto de San Hilario parece ser accidental. Y, desde luego, *de nativitate fallimus* no se refiere al nacimiento terreno de Jesús, sino al nacimiento eterno del Verbo.

(29) *Saint Hilaire de Poitiers* (Paris 1960) 35-36.

De Trinitate; y dentro de ella unos pertenecen a los últimos libros, otros a los primeros, lo que significa constancia en el modo de pensar hilariano. El que no se lee en esa obra proviene del comentario a los Salmos; de él no diremos nada más, por haberlo considerado ya en una nota anterior (30). Veamos, pues, los pasajes de la lista que se toman de la obra *De Trinitate*.

Por lo pronto, no hay por qué aducir el texto siguiente, a no ser que alguien quisiera ver en el silencio del parto un argumento no en contra sino a favor del carácter excepcional de aquel:

Namque natus ex Virgine, a cunis et infantia usque ad consummatum virum venerat; per somnum, famem, sitim, lassitudinem, lacrymas hominem egerat, etiam nunc conspuendus, flagellandus, crucifigendus (31).

Tampoco aporta nada a la cuestión este otro texto, en el que, si algo se sugiere, es más bien que el nacimiento del Señor *ex Virgine* tuvo caracteres divinos:

Operibus ergo Filii clarificatus est Pater: dum Deus esse intelligitur, dum Dei unigeniti Pater manifestatur, dum ad salutem nostram Filium suum etiam ex Virgine natum esse voluit, in quo explentur ea omnia in passione, quae de partu Virginis coepta sunt (32).

El contexto de estos dos pasajes insiste en la distinción entre lo que el Señor tomó sobre sí conforme a la naturaleza humana y las circunstancias no humanas con que todo se envolvió. Ese pensamiento aflora también en este texto:

Nostri igitur causa, haec omnia Iesus Christus, manens et corporis nostri homo natus, secundum consuetudinem *naturae nostrae*, locutus est; non tamen omittens

(30) *Tractatus in Psalmos* 67, 25 (CSEL 22, 300s; PL 9, 461B). Aquí ciertamente no se habla de un parto normal más que de una concepción también normal. De la concepción y del parto se afirma por igual que son *corporum nostrorum origines pudendae*. Véase la nota 27.

(31) *De Trinitate* 3, 10 (PL 10, 81C).

(32) *Ib.*, 3, 16 (PL 10, 85A).

naturae suae esse quod Deus est. Nam tametsi in partu et passione et morte naturae nostrae res peregerit, res tamen ipsas virtute naturae suae gessit (33).

Acomodándose realmente al proceso de la vida humana, sin embargo en todas sus etapas actuó también la divinidad, como lo prueba:

dum sibi ipse origo nascendi est, dum pati vult quod eum pati non licet, dum moritur qui vivit. Et tamen, cum haec Deus per hominem agit, ex se natus, per se passus, et ex se mortuus; non et hominem se non egit, dum et natus, et passus, et mortuus est.

Si algo en este pasaje se refiere al parto mismo, es sin duda, con la afirmación de su realidad, la de su carácter excepcional: *ex se natus, sibi ipse origo nascendi*. Sin embargo, no queremos urgirlo: esas frases pueden entenderse de la concepción virginal. Pero en ese caso el pasaje no dice nada sobre el parto mismo; ni en un sentido ni en otro.

Esto último hay que afirmar también sobre el siguiente pasaje, en que se leen pensamientos análogos:

Virgo enim non nisi ex suo Sancto Spiritu genuit quod genuit. Et quamvis tantum ad nativitatem carnis ex se daret, quantum ex se feminae edendorum corporum susceptis originibus impenderent: non tamen Iesus Christus per humanae conceptionis coaluit naturam. Sed omnis causa nascendi invecta per Spiritum, tenuit in hominis nativitate quod matris est, cum tamen haberet in originis virtute quod Deus est (34).

Como lo ha notado bien el padre Spedalieri, en todas estas frases se habla de la concepción. A ella alude *edendorum corporum susceptae origines*; su efecto inmediato es la *nativitas carnis* (35). Hay, sin embargo, una expresa mención del parto

(33) *Ib.*, 9, 7 (PL 10, 286A).

(34) *Ib.*, 10, 15 (PL 10, 354A).

(35) En este mismo sentido escribe más abajo, 10, 35 (PL 10, 371B): "quod ex conceptu Spiritus Sancti Virgo progenuit; quod, licet sexus sui officio genuerit, tamen non terrenae conceptionis suscepit elementis".

en el número siguiente, no citado por monseñor Jouassard. Comenta San Hilario Io. 3, 13, y escribe:

Quod de caelo descendit, conceptae de Spiritu originis causa est: non enim corpori Maria originem dedit, licet ad incrementa partumque corporis omne, quod sexus sui est naturale, contulerit (36).

María aportó a todo el proceso del nacimiento del Señor lo que en igual caso aportan las madres humanas. Pero si eso bastó en la gestación y en el alumbramiento, no bastó para explicar el origen mismo del cuerpo de Cristo, que en virtud de la acción del Espíritu Santo venía del cielo. Convengamos en que este texto no es positivamente favorable a un parto virginal. Pero convengamos también en que tampoco exige un parto normal. No son las modalidades de los hechos indicados en la proposición secundaria las que interesan al autor, sino su realidad y su verdad histórica.

Un nuevo pasaje del mismo libro X se invoca a favor de un parto normal. Para comprenderlo exactamente es preciso atender a su contexto. Se ocupa San Hilario de explicar en qué sentido y hasta qué punto sufrió el Señor en su vida y en su pasión. Sufrió, sin duda, dice, pero sufrió conservando el poder de su propia naturaleza divina. Y añade: es lo mismo que pasó en los orígenes de su vida humana: también entonces apareció en El la omnipotencia de Dios. ¿Cómo? La explicación la da el texto que se alega:

Nam cum natus sit lege hominum, non tamen hominum lege conceptus est; habens in se et constitutionem humanae conditionis in partu, et ipse extra constitutionem humanae conditionis in origine (37).

El texto parece terminante. Y sin embargo, se impone una vez más el mismo comentario hecho en pasajes anteriores. El texto opone la concepción al parto. Aquella no fue *lege hominum*, sino *extra constitutionem humanae conditionis*, como obra

(36) *De Trinitate* 10, 16 (PL 10, 355A).

(37) *Ib.*, 10, 47 (PL 10, 380B).

del Espíritu Santo; el parto, en cambio, fue *lege hominum* y según *constitutionem humanae condicionis*. Es obvio que si suponemos un parto normal, la oposición se entiende bien. Pero ¿es necesario suponerlo para poder dar al texto su sentido? No lo pensamos. La oposición afirmada entre la concepción y el parto se mantiene plenamente, si la entendemos afirmada entre la concepción virginal y el hecho humano de nacer: ser concebido virginalmente, no es según la ley humana, pero sí lo es el ser dado a luz por una mujer (38). Como ambas interpretaciones son posibles no puede alegarse el pasaje como un testimonio necesariamente favorable al parto normal, que nos haya de servir como pauta segura para explicar otros textos tal vez dudosos.

Queda en la lista de monseñor Jouassard un pasaje que el padre Spedalieri ha simplificado tal vez en demasía (39). Tenemos ante todo la afirmación general:

Dei igitur imago invisibilis pudorem humani exordii non recusavit: et per conceptionem, partum, vagitus, cunas, omnes naturae nostrae contumelias transcucurrit (40).

Es claro que sería impropcedente subrayar en este texto las palabras *omnes naturae nostrae contumelias*; porque al hacerlo se concluiría absurdamente a la afirmación de una concepción natural. Es preciso, pues, traducir:

El que es imagen de Dios invisible no rehusó la vergüenza de unos orígenes humanos; sino que pasó por todas las miserias propias de nuestra naturaleza, a saber: ser concebido, nacer, llorar, yacer en una cuna.

(38) El mejor comentario del texto son las palabras de S. AMBROSIO, *De incarnationis dominicae sacramento* 6, 54 (PL 16, 832B), que citamos más arriba. Véase el texto correspondiente a la nota 9.

(39) Mientras monseñor Jouassard anota expresamente *De Trinitate* 2, 24-26, el padre Spedalieri lo circunscribe a las palabras del número 25 *humani partus lege profertur*.

(40) *De Trinitate* 2, 24 (PL 10, 66B).

Con ese sentido nos parece cuadrar plenamente la explicación de esa misma frase dada por San Hilario a continuación:

Inenarrabilis a Deo originis unus unigenitus Deus, in corpusculi humani formam sanctae Virginis utero insertus accrescit [conceptio]; qui omnia continet et intra quem et per quem omnia sunt, humani partus lege profertur [partus]; et ad cuius vocem archangeli atque angeli tremunt..., vagitu infantiae auditur [vagitus]; qui invisibilis et incomprehensibilis est..., cunis est obvolutus [cunae] (41).

Entre las contraposiciones que forman este pasaje, la que se refiere al nacimiento mismo es clara: pasar del seno materno a la luz del día, que es lo propio de los hombres al nacer (*humani partus lege*), se contrapone a la inmensidad divina propia del que nace. Es decir, una vez más no se trata de las circunstancias o modalidades del parto, sino solamente de su realidad histórica.

Mas San Hilario no se detiene ahí en el pasaje que estamos estudiando. No quiere que se insista indebidamente en las debilidades humanas que tomó sobre sí el Señor para salvarnos. Al lado de ese yacer en la cuna, de esos vagidos, de ese nacimiento humano, de esa concepción, hay que poner las señales elocuentes de la divinidad:

Reddenda est *singulis* Dei dignitas (42).

No sólo a la concepción, sino también a la cuna, a los vagidos, al parto. Al que yace en la cuna, lo adoran los Magos; los vagidos del Infante se ven enaltecidos con coros angélicos. ¿Y el parto? También en él aparecen señales de algo divino:

Loquitur ad Ioseph angelus parituram virginem, et eum, qui natus fuerit, vocandum Emmanuel, id est Nobiscum Deum (43).

(41) *Ib.*, 2, 25 (PL 10, 66C).

(42) *Ib.*, 2, 26 (PL 10, 67A).

(43) *Ib.*, 2, 27 (PL 10, 68A).

No es sólo la divinidad del Niño que va a nacer; es también un parto virginal: *parituram virginem*. Las palabras se refieren al alumbramiento mismo, y es interesante anotar la identidad de esa fórmula con la que también, aludiendo a Isaías, va a escribir cuarenta años después contra Joviniano el sínodo de Milán:

Non enim concepturam tantummodo virginem, sed et *parituram virginem* dixit (44).

Creemos que no es sólo mera coincidencia de fórmulas. Hay coincidencia también de contenido. Ese nacimiento, a cuyo esplendor contribuyen el Espíritu hablando por Isaías, el ángel anunciándolo, la luz de una nueva estrella apareciendo a los Magos, no es sólo el nacimiento de Dios en la tierra; es, además, obra del mismo Dios:

parit virgo; partus a Deo est (45).

No quisiéramos exagerar urgiendo desmesuradamente el valor probativo de este texto. Pero ciertamente hay que clasificarlo como más bien favorable a un parto que se sale de lo ordinario, que no es vulgar, por ser precisamente el parto de una virgen, un parto virginal. No es sólo *partus Dei*, sino también *partus a Deo*.

Como quiera que sea, los análisis anteriores dan como resultado final que no hay en San Hilario ningún texto cuyo sentido sea necesariamente contrario al parto virginal, y que los hay, en cambio, positivamente favorables a éste; alguno de ellos hasta parece enseñarlo expresamente. Este último, anterior a 356.

5. En las iglesias de Capadocia

Mayor documentación nos ofrecen las iglesias orientales. Y ante todo los grandes Padres de Capadocia, cuyo testimonio es de singular interés.

(44) *Epist. Recognovimus* 5 (PL 16, 1125C).

(45) *De Trinitate* 2, 27 (PL 10, 68B).

Empecemos por San Gregorio de Nisa y por una de sus últimas obras: el bellissimo comentario al Cantar de los Cantares, escrito en 390. En la homilía 13 explica el texto *candidus et rubicundus electus ex millibus* de Cristo y de sus orígenes humanos. Con los dos colores señalados en el texto se insinúa la verdad de su naturaleza humana; pero su elección entre millares está indicando la manera extraordinaria de su nacimiento. Entre la multitud de hombres que van pasando por el mundo sólo El vino a la vida de un modo totalmente nuevo. Verdaderamente cándido y rubicundo y elegido entre todos los hombres para nacer de la pureza virginal:

Cuya concepción fue sin varón y sin mácula el parto y sin dolor el alumbramiento. Porque sólo en El se dio un nacimiento fuera del modo ordinario del parto (46), igual que fue su origen sin unión. No puede hablarse propiamente de parto normal al referirse a la que es incorrupta y no conoció la unión: son contrarios entre sí los términos de virginidad y de parto normal. Sino que, como se nos dio un hijo sin padre, así nació el Niño sin parto. Pues como ignoró la Virgen cómo había aparecido dentro de su seno el cuerpo receptáculo de la divinidad, así tampoco sintió el alumbramiento, según la profecía de que daría a luz sin dolor... [Is. 66, 7]. Por eso de verdad se llama elegido al renovar el orden de la naturaleza en ambos momentos: no empezó a existir del placer, ni nació a través de dolores (47).

Ni es extraño, prosigue, que fuera así. Eso era lo más razonable. El dar a luz con dolor y penosamente fue sentencia dictada contra quien nos trajo la muerte con su pecado. Por eso era del todo conveniente que en la "madre de la vida" su proceso maternal estuviera envuelto en alegría. Y termina:

Este es, pues, el único elegido entre todos por lo nuevo y singular de su nacimiento; a El se le llama con

(46) La frase griega es difícilmente traducible. Χωρίς λοχείας evidentemente no quiere negar el hecho del parto diversas veces afirmado en el pasaje, aun con el mismo término. Lo que niega es cuanto esa expresión pueda reflejar de contrario a la integridad corporal de la virginidad.

(47) *In Canticum Canticorum*, homil. 13 (JAEGER 6, 383; PG 44, 1053AB).

verdad cándido y rubicundo por tener carne y sangre, y elegido entre millares por la singularidad incorrupta e impasible con que fue dado a luz (48).

La nitidez de pensamientos en este bello pasaje hace inútil todo comentario. Interesa, sin embargo, subrayar de una parte la conexión establecida entre la concepción y el parto virginales, y de otra la aplicación al parto mismo del término *incorrupto*. Ambas cosas perdurarán largamente en la historia literaria posterior.

Esta doctrina no era nueva en el Niseno. La había predicado bastantes años antes (382), con pensamientos y aun con frases del todo idénticos a los que acabamos de leer:

También Jesús te aporta no poco a la consideración de la presente gracia. El te ha enseñado la madre inupta, la carne sin padre, el alumbramiento sin dolor, el parto sin mácula... Desde luego, que el alumbramiento había de ser sin fatiga te lo mostrará la razón misma: si a todo placer está unido el trabajo, es fuerza que, faltando uno de los dos extremos, falte también el otro. Luego donde el placer [en la concepción] (49) no había precedido al alumbramiento, tampoco tenía que seguir el trabajo. Y es lo que dijo el Profeta... [Is. 66, 7] (50).

De este mismo tiempo es la obra del Niseno contra Eunomio. Para este último las leyes de la generación humana, indebidamente trasladadas a la generación divina del Verbo, impedían radicalmente admitir una procesión trinitaria que por fuerza hubiera acabado con la inmutabilidad de Dios. El obispo de Nisa denuncia semejante trasposición absurda de las categorías humanas a las inefables realidades divinas. Pero, además, niega que, aun fuera de la Trinidad, toda generación suponga necesariamente corrupción. Alude, claro es, al nacimiento de Jesús como hijo de María. Sus palabras, que nos hacen recordar las que antes citamos de San Hilario, dicen así:

(48) *Ib.* (JAEGER 6, 389; PG 44, 1053C).

(49) Véase la misma frase en *Orat. catechetica* 13 (PG 45, 14-15).

(50) *In Christi resurrectionem*, orat. 1 (PG 46, 601D-604A).

A cuanto llevo dicho quiero añadir que de hecho hubo una generación completamente exenta de toda pasión; y esto basta para quitar toda fuerza al argumento que saca Eunomio de la fisiología natural. En realidad, se dio un parto totalmente ajeno a todo movimiento de pasión. Dime: ¿el Verbo se hizo carne? No te atreverás a negarlo. Todos saben que se hizo carne. ¿Cómo apareció Dios en la carne? Por vía de parto, responderás. ¿Y quién le dio a luz? ¿Te acuerdas? Es cosa cierta que nació de una Virgen, la cual lo engendró por obra del Espíritu Santo, y cuando llegó el tiempo del alumbramiento conservó intemerada en el parto su integridad e incorrupción. Pues si admites la generación de una Madre totalmente Virgen, ¿por qué rechazas la generación divina e incorrupta de parte del Padre, pretextando el miedo de mezclar en ella alguna pasión? (51).

Entre estos textos hay que situar el de la homilía de Navidad (386), en la que predicaba el Niseno:

¡Oh maravilla! La Virgen es madre y queda virgen. ¿Ves cómo se renueva la naturaleza? Entre las demás mujeres, mientras una es virgen no es madre; pues si llega a ser madre pierde su virginidad. Pero aquí ambos términos se unen en la misma persona; pues ella es a la vez madre y virgen, sin que ni la virginidad haya impedido el alumbramiento, ni el parto haya destruido la virginidad. Ciertamente, el que entraba en la vida de los hombres para traer la incorrupción completa tenía que empezar por servirse de la incorrupción en su nacimiento (52).

También aquí interesa señalar la presencia de pensamientos y de términos que van a quedar plenamente consagrados en la doctrina del parto virginal y en su justificación teológica. Nos referimos primero a la idea de que no podía causar corrupción al nacer el que venía a darnos la incorrupción; también a la comparación expresa entre la virginidad y el parto; finalmente,

(51) *Adversus Eunomium* 3 [4] (JAEGER 2, 56; PG 45, 625D-628A). Copiamos la traducción del P. GORDILLO, en *Estudios Marianos* 21 (1960) 138.

(52) *In diem natalem Christi* (PG 46, 1136AB).

a las fórmulas *permaneció virgen, no se destruyó su virginidad*, entendidas del parto mismo.

Insiste aún más el orador en la citada homilía, recordando el prodigio de la zarza ardiente, claro tipo del misterio virginal de María:

Porque como allí la zarza está en contacto con el fuego y, sin embargo, no se quema, de igual manera aquí la Virgen da a luz y, sin embargo, queda incorrupta (53).

De esa plena incorrupción virginal vuelve a decir más adelante:

Descansa en el pesebre el Infante envuelto en pañales; y la que es virgen después del parto, la madre incorrupta, cuida solícitamente a su Hijo (54).

Notemos de nuevo en este texto la fórmula *virgen después del parto* en el sentido que hoy damos a *virgo in partu*.

Pero existe todavía un pasaje más antiguo del Niseno, en el que encontramos frases totalmente idénticas a las que hemos señalado en la homilía de Navidad. El tratado *De virginitate* es de 371. En él se lee:

El Evangelio bendice el seno de la Santa Virgen, que sirvió al parto inmaculado; como que ni el alumbramiento destruyó la virginidad, ni la virginidad fue impedimento al parto (55).

Este último pensamiento, con metáfora distinta, recurre en otra homilía pseudocrisostómica, que se ha atribuido a San Gregorio Niseno y también a San Anfiloquio de Iconio; homilía que en todo caso, por la alusión que contiene a San Basilio Magno, es anterior a 379. El orador pone estas palabras en labios del ángel que habla a María:

(53) *Ib.* (PG 46, 1136C). El mismo pensamiento volverá a recurrir en la *Vita Moysis* 2, 21 (SC 1 bis, 37; PG 44, 332D).

(54) *Ib.* (PG 46, 1141B).

(55) *De virginitate* 19 (JAEGER 8, 1, 324; PG 46, 396D).

Como Dios hecho hombre sigue siendo Dios inmutable, así también tú, permaneciendo virgen, llegarás a ser madre incorrupta. Porque ni la virginidad hará guerra al parto, ni el alumbramiento lucha contra la virginidad (56).

La identidad del último pensamiento con las palabras repetidas por el Niseno al menos otras dos veces, nos confirma en que la frase debe entenderse no sólo de la concepción, sino también del parto virginal. Por lo demás, que ambos están íntimamente unidos para el orador lo prueban estas palabras con que interpela a Arrio:

Dime, ¿cómo pudo ser encerrado en el seno virginal el que no se puede abarcar? ¿Cómo concibió virgen y fue luego guardada virgen, enriqueció el parto del Salvador y ella misma quedó al propio tiempo enriquecida con la gracia? (57).

Podemos, pues, concluir que los textos de San Gregorio de Nisa, netamente favorables al parto virginal, pertenecen a todo el tiempo de su episcopado.

Después del Niseno citemos también al Nazianzeno. Su homilía sobre el bautismo tiene un pasaje en el que, refiriéndose el orador a la fe que debe profesar el catecúmeno, dice así:

Cree que el Hijo de Dios, el Verbo eterno, el engendrado por el Padre de un modo intemporal e incorpóreo, ese mismo en los últimos tiempos se ha hecho por ti también Hijo del hombre, nacido de la Virgen María de una manera inefable y limpia, pues nada que no sea limpio puede darse donde está Dios y de donde viene la salvación (58).

El énfasis de la frase parece obliga a interpretarla más allá de la sola concepción virginal, es decir, de todo el proceso de los orígenes humanos del Señor.

(56) *In Annuntiationem Deiparae* (PG 62, 767D).

(57) *Ib.* (PG 62, 768B).

(58) *Orat. 40, In sanctum baptisma* 45 (PG 36, 424B).

Otro tanto debe decirse de los versos que cantan las glorias de la virginidad:

Pero cuando Cristo, naciendo de una madre casta, virgen, innupta, semejante a Dios e incontaminada... (59).

Finalmente, hay que citar también a San Basilio Magno. En él leemos ante todo estas frases:

Dios mismo dio una señal: una señal extraordinaria, prodigiosa y muy alejada del curso común de la naturaleza: una misma mujer es virgen y madre; permanece en la santidad de la virginidad y participa de la bendición de la maternidad (60).

Que estas palabras se refieren no sólo al momento de la concepción, sino también al del alumbramiento, nos parece aclararse bastante con estas frases de las líneas siguientes:

Los fieles no toleran oír decir que la Madre de Dios dejó de ser virgen alguna vez... Zacarías, colocando a María en el lugar reservado a las vírgenes aun después de la concepción del Señor..., habría probado así aquella señal extraordinaria y celebradísima de una virgen que da a luz y no pierde su virginidad (61).

Porque añade:

Ya no es verdad: *in dolore paries filios*; porque es feliz la que dio a luz a Emmanuel (62).

Seguramente en estas frases no tenemos aún las explicaciones más detalladas de textos posteriores; pero su sentido obvio, mientras no se demuestre positivamente lo contrario, y la gran semejanza con las frases que hemos leído en el Niseno nos llevan a interpretarlas de igual modo.

Tendríamos una confirmación de ello si la frase del comen-

(59) *Carmina moralia* 1, 197-198 (PG 37, 537A).

(60) *In sanctam Christi generationem* 4 (PG 31, 1468A).

(61) *Ib.* 5 (PG 31, 1468BD-1469A).

(62) *Ib.* 6 (PG 31, 1473A).

tario a Isaías, editado entre las obras de San Basilio y que parece realmente ser suyo, fuera críticamente segura y no pudiera con probabilidad atribuirse a una mano posterior:

María, como virginalmente había llegado a ser madre de Emmanuel, es pura, santa, inmaculada; y después de ser madre siguió todavía siendo virgen (63).

6. *En las iglesias de Chipre*

El *Panarion* de San Epifanio se escribió por los años 373-377. Un pasaje encontramos en esa obra que supone la doctrina del parto virginal a través de la afirmación de la ausencia de dolores y de la alusión a Is. 66, 7, vista ya en textos anteriores. El contexto trata de demostrar la divinidad de Jesús por el carácter extraordinario de su venida a la tierra, pensamiento que tampoco es nuevo. Naturalmente, cita la profecía de Is. 7, 14; pero como prueba de la concepción virginal. A continuación copia Is. 66, 6-10, y comenta así:

¿Qué expectación es esa [de que habla el Profeta]?
¿Qué hijos, sino que la Virgen había de dar a luz sin dolores de parto, cosa totalmente inusitada? (64).

La *Expositio fidei* se suele considerar como un complemento del *Panarion*. También en ella hay un pasaje que parece aludir a un parto singular cuando, refiriéndose al Señor, escribe:

Engendrado verdaderamente en el seno de una virgen, dado a luz por las vías normales, sin deshonor, sin mácula, sin tacha (65).

7. *En Alejandría*

El tratado *De Trinitate*, cuya atribución a Dídimo el Ciego se daba por segura hasta las recientes dudas suscitadas por el

(63) *In Isaiam* 7, 201 (PG 30, 464A).

(64) *Panarion* 30, 20, 4 (GCS Epif. 1 [25] 360; PG 41, 440A).

(65) *Expositio fidei* 15, 3 (GOS Epif. 3 [37] 516; PG 42, 812B).

padre Doutreleau (66), contiene un pasaje, en el que una vez más se comparan el nacimiento temporal de Jesús y la generación eterna del Verbo, para argüir del uno a la otra. Dice el autor:

Y si realmente desconocemos cómo dio a luz sin mengua suya la Virgen, permaneciendo de nuevo virgen, mucho más inexplicable es cómo Dios, origen de sí mismo y Padre, eterna e impasiblemente engendró de sí todo al Hijo todo, igual a El (67).

8. *En las iglesias de Arabia*

Antes del año 378 murió Tito, obispo de Bostra, sede metropolitana de Arabia. Hemos citado en el estudio anterior el interesante fragmento que parece ser suyo y en el que se pone claramente la antítesis entre un parto verdadero y la permanencia de la integridad maternal. Y hemos copiado también la respuesta del obispo:

Me parece que sin daros cuenta ni sabéis siquiera lo que estáis diciendo. Porque cuando ois hablar de obras divinas os ponéis a buscar las exigencias naturales (68).

Esta respuesta supone una acción sobrenatural que da lugar a la coexistencia, naturalmente imposible, de la integridad corporal de María con la verdad innegable de su alumbramiento. Es decir, un parto virginal.

9. *En Antioquía*

Como de teología netamente antioquena ha caracterizado el padre Ch. Martin (69) la famosa homilía sobre Navidad, de

(66) *Le De Trinitate est-il l'oeuvre de Didyme l'aveugle?*, en *Rech. Sc. Relig.* 45 (1957) 514-557. Cf. A. GESCHÉ, *La Christologie du Commentaire sur les Psaumes découvert à Toura* (Gembloux 1962) 353-354 nota.

(67) *De Trinitate* 3, 2, 20 (PG 39, 793C). Menos claro es *De Trinitate* 3, 3 (PG 39, 820AB).

(68) TU 21, 1, 258.

(69) En *Le Museon* 54 (1941) 32s.

cuya paternidad tanto se ha escrito. Aun admitida la autenticidad crisostómica, que el mismo Padre defiende (70) (y la cita de San Cirilo da, sin duda, gran peso a dicha opinión), quedaría para nosotros el problema difícil de su datación. Sin tener modo de resolverlo, anotamos aquí el testimonio de esta homilía, porque al fin en ella no se acusan indicios de una particular preocupación que hubiera podido originar la posición de Joviniano. El orador evoca el conocido paralelo entre el nacimiento eterno del Verbo y su nacimiento temporal:

El Padre engendró sin mengua, y la Virgen dio a luz sin corrupción. Pues ni el Padre sufrió detrimento al engendrar, porque engendró divinamente, ni la Virgen sufrió corrupción al dar a luz, porque dio a luz espiritualmente. Por eso ni la generación superior puede explicarse, ni el nacimiento en los últimos tiempos tolera indiscretas inquisiciones (71).

Lo extraordinario del nacimiento humano de Jesús lo expresa allí mismo el orador con esta fórmula:

Es ley de la naturaleza que la que da a luz se haya unido antes conyugalmente; pero que dé a luz una virgen innupta y que siga apareciendo virgen eso es cosa sobrenatural.

Y prosigue el orador amplificando abundantemente los mismos pensamientos, en los que, además de la concepción maravillosa, aflora el parto virginal (72).

10. *En las iglesias de Siria*

Son bien conocidas las dificultades con que tropieza toda investigación seria del pensamiento de San Efrén. Sin embargo, los diversos trabajos de edición y de traducción, llevados a cabo en

(70) L. c., 30-33.

(71) *In natalem diem Christi* (PG 56, 387-388).

(72) Véase en el comentario de S. CRISÓSTOMO, *In Genesim* hom. 49, 2 (PG 54, 446) un pasaje que parece suponer el parto virginal.

los últimos años por beneméritos investigadores, han abierto nuevos caminos al estudio del célebre doctor siro. ¿Puede afirmarse que San Efrén profesó la doctrina del parto virginal?

Un primer pasaje en sentido afirmativo nos ofrece su comentario al *Diatessaron* en la versión armenia, que traduce así al latín dom Leloir:

Cum enim benedicta in mulieribus esset Maria, per eam soluta sunt maledicta, quae ab initio (erant), quibus in doloribus et maledictionibus paritur filius. Quae in his cruciatibus parit, non potest benedicta vocari. Sed sicut intravit ille ianuis clausis, eodem modo et exivit ex Virginis utero, quia haec virgo sine doloribus realiter (et) vere peperit (73).

Este texto claro obliga a entender de una plena integridad corporal las palabras que se leen poco después:

Itaque peperit Virgo primogenitum, et salva firma (que) permansit virginitas eius (74).

Y en el mismo sentido parece más obvio entender este otro, que ya no pertenece al comentario, sino a los himnos:

Era ella una desposada — según la naturaleza antes de que Tú vinieras. — Pero concibió

(73) *Comment. in Diatessaron* 2, 6 (vers. latina de LEOIR, en CSCO 145, 19s). Contrario a este texto parece ser *Hymni de Fide* 4, 2: "Primogenitus intravit in ventrem neque doluit Pura (Virgo). Descendit et exivit in doloribus partus et sensit eum Pulchra. Laudabilis et absconditus (fuit) introitus eius, abiectus et manifestus exitus eius. Quia Deus est in introitu suo, homo in exitu suo". Dom Edmundo Beck (*Ephraems Reden über den Glauben*, en *Studia Anselmiana* 33, 95-100) ha estudiado largamente la traducción que debe darse al citado pasaje. Su conclusión es que, a pesar de las muchas dificultades, el texto no debe entenderse de un auténtico dar a luz con dolor, sino de un simple experimentar, un tener garantía en general. El traduce así (o. c., 97): "Der Erstgeborne betrat den Mutterleib, und nicht empfand (es) die Reine. Er brach auf und ging hervor in den Wehen und es nahm ihn wahr die Sschöne. Preiswürdig und unsichtbar sein Eintreten, verächtlich und sichtbar sein Hervorgehen. Denn Gott ist er bei seinem Eintreten und Mensch bei seinem Hervorgehen" (CSCO 155, 9-10).

(74) *Ib.*, 2, 8 (CSCO 145, 20).

contra la naturaleza — cuando viniste Tú,
 ¡oh Santo! — Y Virgen era ella
 cuando te dio a luz — de manera santa (75).

Pero tenemos algo aún más claro. En el citado comentario al *Diatessaron* hay otro pasaje, y esta vez confirmado por el texto siriano recientemente descubierto, en el que San Efrén escribe así:

Corpus eduxit, cum signatum (esset) sepulcrum, et
 sigillum sepulcri fuit testis de sigillo uteri, qui porta-
 verat id. Nam, cum signata esset virginitas huius, exivit
 Filius Dei (vivi) e medio eius (76).

La circunstancia de que este texto lo conocemos también en su original y corresponde perfectamente con los otros que acabamos de citar obliga a preferir su testimonio al de este otro texto, que se lee en el mismo capítulo del comentario y se diría totalmente contrario:

Aperuit nativitate sua uterum clausum, aperuit re-
 surrectione sua sepulcrum circumdatum (et) obses-
 sum (77).

La contradicción no es sólo en el punto del parto virginal, sino también en la alusión a la salida del sepulcro. Por desgracia, aquí no se nos ha conservado, como en el anterior, el texto siriano que serviría para controlar la fidelidad de la versión armenia. Por eso, para no admitir una contradicción clara dentro del mismo capítulo y a pocas líneas de distancia, parece preferible mantener el testimonio claro y seguro a favor del parto virginal que, además, como hemos dicho, encuadra perfectamente en otros pasajes efrénianos.

(75) *Hymni de Nativitate* 11, 3 (de la vers. latina de BECK, en CSCO 187, 61).

(76) *Comment. in Diatessaron* 21, 21 (vers. latina de LEROIR, en CSCO 145, 232).

(77) *Ib.*, 21, 2 (CSCO 145, 223).

11. *En la iglesia de Roma*

Sería del mayor interés, en vísperas de la aparición de Joviniano en Roma, poder determinar qué es lo que allí se pensaba sobre la doctrina del parto virginal, que hemos visto difundida largamente por las iglesias de Oriente y de Occidente. Por desgracia, no tenemos documentación ninguna directa para resolver ese problema. Sobre la primera reacción romana ante Joviniano, en el tema preciso de su herejía mariológica, hablaremos en el estudio siguiente. Ahora nos interesa la doctrina romana anterior a 393. ¿Hay algún modo de barruntarla?

Monseñor Jouassard ha creído que sí. Sus observaciones nos llevan a 382, cuando se produjo en Roma la crisis de Helvidio, que conocemos por la refutación de San Jerónimo. Sin duda, Helvidio, en su propia doctrina, no se refería al parto virginal, sino a la virginidad perpetua. Pero a través de sus palabras y de las que escribió contra él San Jerónimo, piensa monseñor Jouassard podemos rastrear algo sobre nuestro propio tema (78).

Dos observaciones nos van a servir para ello. Ante todo, una frase de Helvidio, conservada por San Jerónimo:

Numquid non quotidie Dei manibus parvuli finguntur in ventribus, ut merito erubescere debeamus Mariam nupsisse post partum? Quod si hoc illis turpe videtur, superest ut non credant, etiam Deum per genitalia Virginis natum. Turpius est enim, iuxta eos Deum per Virginis pudenda genitum, quam Virginem suo viro nupsisse post partum (79).

Dos argumentos apuntan en esas palabras de Helvidio. El primero es: si Dios por sí mismo forma a diario en el seno materno los niños que nacen, ¿qué tiene de malo que María, después de dar a luz al Señor, tuviera otros hijos de su propio

(78) Cf. *Marie à travers la Patristique*, en *Maria* 1, 109-111; *La personnalité d'Helvidius*, en *Mélanges J. Saunier* 149. En sentido contrario, SPEDALIERI, o. c., 381-383.

(79) *Adversus Helvidium* 18 (PL 23, 202AB).

marido? No es éste el argumento que nos interesa ahora, sino el segundo, argumento *ad hominem*, que monseñor Jouassard ha interpretado así:

Ici, c'est manifeste, Helvidius, ou du moins son interprète, suppose que les tenants de la virginité *post partum* admettent que Jésus serait né exactement comme nous naissons tous et par les mêmes voies (80).

Esa interpretación no es imposible; pero corre el riesgo de ir más allá de la mente de Helvidio. No se puede sin más dar por sinónimos dos cosas que absolutamente no lo son; y las palabras de Helvidio no nos imponen semejante equivalencia. El argumento vale perfectamente, aunque se suponga que los contrarios defienden en el parto la integridad maternal.

Sin embargo, se añade, San Jerónimo, al responder ahí a Helvidio, concede esa consecuencia en frases de una crudeza digna de Tertuliano:

Iunge, si libet, et alias naturae contumelias, novem mensibus uterum insolescentem, fastidia, partum, sanguinem, pannos; ipse tibi describatur infans, tegmine membranarum solito convolutus; ingerantur dura praesepia, vagitus parvuli, octavae diei circumcisio, tempus purgationis ut probetur immundus. Non erubescimus, non silemus; quanto sunt humiliora quae pro me passus est, tanto plus illi debeo (81).

Estas frases vienen evidentemente sobrecargadas con el empeño de llegar hasta el límite del absurdo. Al fin, puestos a buscar humillaciones (del Niño, no precisamente de la Madre), *cruce nihil contumeliosius proferes!* Y sin embargo, no nos avergonzamos de verle crucificado. Pero eso es sólo una respuesta indirecta, en la que se prescinde de los detalles acumulados para ir de golpe al final. La verdadera respuesta de San Jerónimo es la que escribe a continuación:

Sed ut haec quae scripta sunt, non negamus, ita ea quae non sunt scripta, renuimus (82).

(80) *La personnalité d'Helvidius* l. c., nota 2.

(81) *Adversus Helvidium* 18 (PL 23, 202B).

(82) *Ib.*, 19 (PL 23, 203A).

Principio general que aplica inmediatamente al argumento de Helvidio:

Natum Deum esse de Virgine, credimus quia legimus; Mariam nupsisse post partum, non credimus quia non legimus.

Con estas sencillas palabras ha resumido San Jerónimo el *Deum per genitalia Virginis natum* de Helvidio en la frase, equivalente para él si la respuesta vale, *natum Deum esse de Virgine*. Lo que confirma plenamente nuestra propia interpretación anterior de las palabras del hereje. Pero al hacer esa equivalencia, ¿ha negado los detalles que pudieran llevar a pensar en un parto no virginal? Creemos que sí. No sólo porque de ellos vale el principio *ea quae non sunt scripta renuimus*, sino, además, porque San Jerónimo ha explicado antes en la misma obra cuáles son los detalles que de ese momento nos da el Evangelista; los que por lo mismo hay que creer: *credimus quia legimus*. Esa explicación la ha escrito a continuación de otra descripción aún más cruda que la anteriormente citada:

Polluatur cruore puerpera, obstetrices suscipiant parvulum vagientem, maritus lassam teneat uxorem... (83).

¿Qué piensa San Jerónimo de esos detalles? No tenemos que conjeturarlo; nos lo dice muy claro:

Nulla ibi obstetrix, nulla muliercularum sedulitas intervenit; ipsa pannis involvit infantem, ipsa mater et obstetrix fuit. *Et collocavit, inquit, in praesepio, quia non erat ei locus in diversorio* (84).

Estas palabras, si a algo son favorables, lo son, sin duda, a un parto virginal (85). ¿No se ha dado muchas veces el citado texto evangélico como prueba positiva de él?

(83) *Ib.*, 8 (PL 23, 191D).

(84) *Ib.*, 8 (PL 23, 192A).

(85) No las entendieron de otro modo ni RADBERTO, *De partu Virginis* 1 (PL 96, 220=120, 1380BC), ni RATRAMNO, *De eo quod Christus ex Virgine natus est* 9 (PL 121, 97-98).

Podrá tal vez parecer excesivo ver en el citado texto jeronimiano la afirmación neta del parto virginal; aunque, desde luego, eso le colocaría en el ambiente de las otras iglesias latinas contemporáneas, difícilmente ignorado por el gran Doctor, y no haría de éste una excepción extraña. Pero en todo caso, más excesivo es todavía ver ahí la afirmación de un parto del todo ordinario y normal (86).

Nos parece, pues, debe decirse que en vísperas de la aparición de Joviniano Roma no era ninguna excepción en la doctrina de la virginidad *in partu*, profesada, como hemos visto, en otras iglesias latinas y orientales. Así se comprende bien la reacción que allí se produjo ante la atrevida afirmación de Joviniano. Ella estaba evidentemente en oposición con la idea que ya entonces tenía la Iglesia sobre la maternidad virginal de Nuestra Señora. Los textos citados en el presente estudio lo han probado. Porque es impropio empeñarse en exigir fórmulas del todo iguales a las de siglos posteriores. Para poder afirmar la presencia cierta en la Iglesia de la doctrina sobre el parto virginal no es preciso leer en los escritos de la época la fórmula concreta *utero clauso*; bastan, sin duda ninguna, en buen método teológico otras formas de expresión, equivalentes en sí mismas o en la mente y terminología de sus autores. Atendiendo a ellas hemos de concluir que en los decenios anteriores a la aparición de Joviniano una doctrina contraria a la que él expresó sobre la virginidad *in partu* era patrimonio de la enseñanza de la Iglesia sobre el nacimiento del Señor, como largamente nos lo atestiguan los textos que se nos han conservado.

(86) Por eso no parece tampoco exacta la interpretación que se ha dado a las palabras de San Jerónimo, que continúan las copiadas en último lugar: "quae sententia [Luc. 2, 7], et apocryphorum deliramenta convincit, dum Maria ipsa pannis involvit Infantem..." Evidentemente alude al Protoevangelio; pero de esa alusión no se sigue que al rechazar sus *delirios* rechace también el parto virginal como si fuera uno de ellos. Lo que denuncia como falso es la presencia y la actuación de esas *mulierculae* de que habla el apócrifo. Aun así, el alumbramiento pudo muy bien ser plenamente virginal.

III

LA CONDENACION DE JOVINIANO EN EL SINODO DE ROMA (*)

La intervención de Joviniano en la historia eclesiástica de fines del siglo iv tuvo una especial resonancia en la presentación de la doctrina sobre la maternidad virginal de Nuestra Señora. Su condenación por haber negado la virginidad *in partu* fue decisiva en el desarrollo ulterior de esta doctrina; no porque antes de Joviniano hubiera sido desconocida de la Iglesia, ya lo hemos visto, sino porque la nueva herejía sirvió para que la profesión de fe contraria tomase formulaciones definitivas. Por esto cualquier dato que pueda aportarse sobre la mencionada condenación merece recogerse, en orden a fijar bien el curso de dicho desarrollo histórico. En realidad, subsisten aún no pocas oscuridades o imprecisiones en el asunto.

Joviniano fue condenado en Roma por el Papa San Siricio. Lo sabemos, entre otros testimonios, por la carta que el mismo Papa escribió a Milán y por la respuesta que de allí recibió poco después (1). Alarmados por los estragos que las enseñanzas de

(*) Cf. *Ephemerides Mariologicae* 13 (1963) 107-119.

(1) La carta del Papa, *Optarem*, se ha conservado entre las obras de San Ambrosio (PL 16, 1121-1123) y en las antiguas colecciones con-

Joviniano comenzaban a hacer entre los fieles de Roma, algunas personas de prestigio social y de acendrado cristianismo (2) (el principal, sin duda, Pammaquio) (3), llevaron el asunto al Papa. Este, en un sínodo, condenó las doctrinas de Joviniano y pronunció contra él y los suyos la excomunión eclesiástica.

Es seguro que en el sínodo de Roma se condenó como herejía fundamental de Joviniano el equiparar la virginidad con el matrimonio, sin reconocer a aquella la preferencia que le había dado siempre la Iglesia. En este punto coinciden todos los testimonios que tenemos (4). Pero ¿se condenó también su doctrina contra la virginidad *in partu*?

1. *Un texto de San Jerónimo*

Generalmente se da a esa pregunta que acabamos de hacer una respuesta negativa (5). Monseñor Jouassard, haciéndose eco de la opinión corriente, ha escrito:

Le Concile [de Milán], il va sans dire, abonda dans le sens de la condamnation romaine, mais il nota de surcroît un point litigieux, que Rome n'avait pas remar-

ciliares. De éstas la tomó dom COUSTANT, *Epistolae Romanorum Pontificum* 663-668. Esas ediciones difieren bastante entre sí y están pidiendo un texto críticamente seguro. La respuesta del sínodo de Milán, *Recognovimus*, es la carta 42 (PL 16, 1124-1129), en el epistolario de San Ambrosio; éste fue, sin duda, quien la redactó. Recibida también en las colecciones conciliares, la editó igualmente COUSTANT, o. c.

(2) "A fidelibus christianis, viris genere optimis, religione praeclaris", dice el Papa (PL 16, 1123A).

(3) "Te post Dominum faciente, damnatus est", escribe a Pammaquio San Jerónimo en el *Apologeticum* 2 (CSEL 54, 351; PL 22, 494A).

(4) SIRICIO, *Epist. Optarem* 5 (PL 16, 1123A); Sínodo de Milán, *Epist. Recognovimus* 2 (PL 16, 1124B); SAN JERÓNIMO, *Apologeticum ad Pammaquium* 2 (CSEL 54, 351; PL 22, 494A), etc.

(5) Sin embargo, recientemente le parece evidente al P. Solá que el Papa, en el sínodo de Roma, condenó también la herejía mariológica de Joviniano: cf. *Ephemerides Mariologicae* 12 (1962) 374. Lo que no nos dice el P. Solá es en qué funda ese juicio que, como veremos, es exacto.

qué ou pas retenu, savoir que Jovinien niait la virginité *in partu* (6).

Y realmente, a juzgar sólo por la carta *Optarem*, esa solución parece imponerse.

Sin embargo, el silencio de la carta papal no es argumento absolutamente decisivo. Ella no es el texto del decreto sinodal, sino un anuncio de la condenación, aludiendo solamente al punto fundamental condenado y previniendo posibles tergiversaciones por parte de Joviniano y de los suyos. Por eso tampoco hace mención la carta de otros errores de Joviniano, que ciertamente se contenían en los *Commentarioli* del hereje y por lo mismo se conocían bien en Roma (así lo creemos) al tiempo del sínodo; tales, el valor del ayuno y la abstinencia, el aprecio de las viudas que guardan castidad, etc. (7). Seguramente a la carta *Optarem* acompañaban los demás documentos del proceso; entre ellos, naturalmente, el texto mismo de la condenación romana con su motivación precisa, y también los escritos de Joviniano (8).

Por otra parte, la carta del sínodo de Milán (*Recognovimus*) no da impresión de querer añadir ningún punto nuevo e importante a los ya juzgados en Roma. Habla ciertamente de la virginidad *in partu*, pero del mismo modo que habló primero del valor de la casta viudedad y del ayuno, y como responde después a la acusación de maniqueísmo.

(6) *Marie à travers la Patristique*, en *Maria* 1, 109. Igualmente en *Deux chefs de file en théologie mariale dans la seconde moitié du IV siècle*, en *Gregorianum* 42 (1961) 22-23; *Un évêque de l'Illyricum condamné pour erreur sur la sainte Vierge: Bonose*, en *Rev. des Etudes Byzantines* 19 (1961) 126, nota 17. Véase también J. FORGET, *Jovinien*, en *DTC* 8, 1578; y últimamente K. RAHNER, *Virginitas in partu*, en *Schriften zur Theologie* 4, 178; F. SPEDALIERI, *Maria nella Scrittura e nella Tradizione della Chiesa primitiva* 384, nota 80; C. W. NEUMANN, *The Virgin Mary in the Works of saint Ambrose* 144-146.

(7) Cf. SAN JERÓNIMO, *Adversus Iovinianum* 1, 3 (PL 23, 214B).

(8) A estos últimos alude el Papa cuando escribe: "Isti non habentes vestem nuptialem, sauciant catholicos, Novi ac Veteris Testamenti, ut dixi, continentiam pervertentes, et spiritu diabolico interpretantes...": *Epist. Optarem* 4 (PL 16, 1122C). Son las interpretaciones bíblicas de Joviniano, que reproduce San Jerónimo al refutarlas.

Estas consideraciones, más bien negativas, reciben una decisiva confirmación con unas frases de San Jerónimo, que (sin duda por la dificultad que ofrecieron antes en su texto mismo y que presentan aún hoy en su interpretación) no parece se hayan explotado convenientemente. Nos referimos a este pasaje del *Apologeticum*:

Denique idcirco, te post Dominum faciente, damnatus est [Iovinianus], quod ausus sit perpetuae castitati matrimonium comparare. Aut, si id ipsum virgo putatur et nupta, cur piaculum vocis huius Roma audire non potuit? Virgo a viro, non virgo a partu (9).

Se sabe que el texto original fue restablecido por Hilberg como lo hemos copiado, rechazando con perfecta razón la lectura corriente antes (*virgo a viro, non vir a virgine generatur*), que evidentemente presentaba el carácter de corrección posterior de un texto que resultaba difícil de comprender (10).

Pero, una vez establecido así el texto, ¿cuál es el sentido de sus últimas palabras? Labourt ha traducido así:

En somme, le motif de la condamnation que tu as portée contre lui, après le Seigneur, est celui-ci: il a osé à la chasteté perpétuelle éгалer le mariage. Sans quoi, si l'on croit que vierge et mariée c'est la même chose, pourquoi Rome n'a-t-elle pu supporter d'entendre ce blasphème sacrilège? *Virgo* vient de *vir*, *virgo* ne vient pas de *partus* (11).

Parecida es la traducción de Ruiz Bueno:

O si se tiene por la misma cosa a la virgen y a la casada, ¿cómo es que Roma no pudo oír el sacrilegio de esa voz? *Virgo* viene de *vir*, la no virgen de *parto* (12).

(9) *Apologeticum ad Pammachium* 2 (CSEL 54, 351; PL 22, 494A).

(10) J. LABOURT, *Saint Jérôme, Lettres* 2, 202, dice que esta lectura es una glosa de Vallarsi que no tiene apoyo en ningún manuscrito; pero de hecho existen manuscritos que la acreditan.

(11) O. c., 126. Naturalmente, no es Pammaquio el que ha condenado a Joviniano, sino el que ha trabajado ante el Papa (*Dominum*) por su condenación.

(12) *Cartas de San Jerónimo* 1 (BAC 219) 344-345.

Aunque se recurra fácilmente a la arbitrariedad de las etimologías antiguas, es difícil comprender a qué viene aquí esa última frase, ni qué relación tiene con las anteriores. Notemos, desde luego, que el mismo Labourt da su traducción como insegura (13). Creemos, en cambio, que la frase queda perfectamente aclarada si se la compara con otra de Tertuliano. El pasaje del africano se refiere al llamado “apócrifo de Ezequiel”:

Peperit, et non peperit; virgo, et non virgo.

Los Valentinianos lo utilizaban en sentido doceta. Tertuliano busca un sentido aceptable a sus ojos, y escribe para interpretar la frase del apócrifo:

Peperit enim, quae ex sua carne; et non peperit, quae non ex viri semine. Et *virgo*, quantum a viro; non *virgo*, quantum a partu (14).

Tertuliano, con esa frase, mantenía la virginidad *ante partum*, y al mismo tiempo negaba la virginidad *in partu*. Ahora bien, esa misma fue la posición de Joviniano. Nada de extraño que éste utilizase la frase de Tertuliano, lo mismo que otro adversario de la virginidad mariana, Helvidio, había recurrido años antes a la autoridad del africano (15). Es, pues, San Jerónimo quien nos ha conservado en las líneas citadas del *Apologeticum* las propias palabras con que enunciaba Joviniano su doctrina:

Virgo a viro; non virgo, a partu.

Así se comprende también el giro un poco extraño de la frase con que el sínodo de Milán refiere el error de Joviniano:

Virgo concept; sed non virgo generavit (16).

Es exactamente:

Virgo, a viro; non virgo, a partu.

(13) O. c., 202.

(14) *De carne Christi* 23, 2 (EVANS, 76; CCL 2, 914).

(15) Cf. SAN JERÓNIMO, *Adversus Helvidium* 17 (PL 23, 201).

(16) *Epist. Recognovimus* 4 (PL 16, 1125B).

Mas si la última frase del texto jeronimiano, transcrito antes, alude concretamente al error de Joviniano, es obvio unirla con la inmediatamente anterior en una sola proposición, puntuando el texto así:

Aut, si id ipsum virgo putatur et nupta, cur piaculum vocis huius Roma audire non potuit: "virgo a viro, non virgo a partu"?

Es decir:

Si se estima que tienen igual valor la virginidad y el matrimonio, ¿por qué no pudo sufrir Roma la blasfemia de quien decía: "fue virgen en relación con un marido, no lo fue en el parto"?

Es justicia añadir que hace ya un cuarto de siglo había traducido del mismo modo la frase L. Schade, siguiendo una inteligente sugerencia del profesor Martin:

Wenn Jungfrau und verheiratete Frau im Werte gleich stehen, wie konnte sich dann Rom so sehr entrüsten über die lästerliche Behauptung: Maria ist Jungfrau, insofern sie unberührt vom Manne blieb; sie ist es nicht mehr, seitdem sie geboren hat (17).

Lo que escandalizó en Roma fue una frase (*vocis huius*) blasfema; una frase a la que se refiere expresamente San Jerónimo (*huius*). Esa frase, distinta de la valoración igual de virginidad y matrimonio (por más unida que esté con ella), es la que se copia a continuación; frase que refleja perfectamente la posición de Joviniano contra la virginidad *in partu*.

Hay, pues, que admitir que Joviniano negó ya en Roma la virginidad *in partu*, usando una fórmula de Tertuliano; y que esa negación suscitó allí un profundo desagrado y se la tuvo por un sacrilegio (*piaculum*).

Sin embargo, parece cierto que la negación de la virginidad *in partu* no se leía en los escritos de Joviniano. Al menos en los que los amigos de San Jerónimo enviaron a éste para su refu-

(17) *Bibliothek der Kirchenväter* 18, Hieron. 3, 152.

tación. En caso contrario, no es verosímil que el doctor de Belén la hubiera dejado sin mencionar en la detallada refutación que hace en el *Adversus Iovinianum* (18).

Pudiera pensarse que las cosas pasaron así: Cuando se disputaba en Roma con Joviniano y se respondía a los argumentos del Antiguo y del Nuevo Testamento con que él se esforzaba por probar profusamente su tesis fundamental, alguno de sus adversarios adujo contra él como decisivo el caso de María, Virgen perpetua. En el mismo contexto lo había de aducir también San Jerónimo más tarde (19). La virginidad colocaba a María en un orden superior a todos los seres humanos. ¿Qué mejor prueba de la supremacía de la virginidad sobre el matrimonio? Si hubiera algo mejor, Dios se lo hubiera dado a su Madre. A ese argumento habría contestado Joviniano repitiendo la fórmula de Tertuliano: el caso de María prueba precisamente mi tesis; ella fue virgen y no virgen; virgen en la concepción, no virgen en el parto. Con ella se prueba que ante Dios valen lo mismo la virginidad y el matrimonio y la maternidad.

Así se explicaría que San Jerónimo conociese la frase de Joviniano, a pesar de que ella no estuviese en los escritos de éste. El *Adversus Iovinianum* responde a éstos; la frase del *Apologeticum* se refiere a noticias recibidas ulteriormente de Roma.

2. Deducciones e hipótesis

Si nuestra interpretación es exacta, el texto de San Jerónimo contiene datos históricos del mayor interés.

Ante todo, nos descubre positivamente la reacción de Roma cuando Joviniano negó la virginidad *in partu*. Reacción anterior al sínodo de Milán y a la actuación de San Ambrosio. La posi-

(18) No la toca ni siquiera en *Adversus Iovinianum* 1, 31 (PL 23, 254AB), como explicaremos más abajo.

(19) "Ille virgo de virgine, de incorrupta incorruptus": *Adversus Iovinianum* 1, 8 (PL 23, 221C); "cuius privilegii sit Ioannes, immo in Ioanne virginitas: a Domino virgine mater virgo virgini discipulo commendatur": *ib.*, 26 (PL 23, 248A).

ción de Joviniano escandalizó en Roma, como escandaliza una gran blasfemia: *piaculum vocis huius audire non potuit*. Habría, pues, que modificar la apreciación de monseñor Jouassard:

Que pensait-on jusque-là à Rome sur ce point [la virginidad *in partu*] dans les milieux ecclésiastiques, il est bien difficile de le dire (20).

Además, el sínodo de Roma condenó positivamente esa tesis de Joviniano. Sin duda, esto no lo dice expresamente San Jerónimo. Pero en las líneas anteriores ha hablado del sínodo romano:

Te post Dominum faciente, damnatus est.

Parece obvio que la frase que sigue inmediatamente se refiere al mismo sínodo:

Cur Roma audire non potuit...?

Un sínodo Romano que condenaba a Joviniano, ¿no iba a ocuparse de una frase de éste, que sabemos había parecido una gran blasfemia en la misma Roma por aquellos días?

De ese modo la primera condenación del error que negaba la virginidad *in partu* hay que asignarla no a Milán y a San Ambrosio (como se suponía corrientemente), sino a la Sede Romana y a San Siricio. Milán recogió esa condenación, la alabó, la confirmó; igual que hizo con la condenación de las otras afirmaciones de Joviniano reprobadas también en Roma. Milán no trató de dar al Papa ninguna lección de ortodoxia o de celo por la guarda del depósito revelado. En este punto de la virginidad *in partu* valen también, como en los otros, las palabras del Sínodo a San Siricio:

Sed quid plura apud magistrum atque doctorem? (21).

(20) *Marie à travers la Patristique*, en *Maria* 1, 109.

(21) *Epist. Recognovimus* 12 (PL 16, 1128A).

Por eso la frase,

Sed si doctrinis non creditur sacerdotum, credatur
oraculis... (22),

creemos alude a los que se habían reunido y sentenciado en Roma, no a los que lo habían hecho después en Milán. Es decir, la frase no debe entenderse: si los romanos no nos creen a nosotros, que crean a la Escritura (23); sino así: si Joviniano y sus discípulos no creen a los que condenaron en Roma esa doctrina, que crean a la palabra de Dios...

Sería muy interesante poder reconstruir el texto de la condenación romana de Joviniano. Naturalmente, ello no es posible. Pero pudiera preguntarse si la mención del Símbolo Apostólico, que hace el sínodo de Milán, no estará tomada del documento sinodal romano. En esa hipótesis sería especialmente interesante la frase:

Credatur Symbolo Apostolorum, quod Ecclesia Romana intemeratum semper custodit et servat.

Sería así Roma misma quien habría acudido al Símbolo, alegando la autenticidad de éste por conservarse intacto en la Sede Apostólica. Y sería igualmente el Papa, a quien deberíamos ya en 393 la primera interpretación del artículo *natus ex Maria Virgine*, no sólo en el sentido de una concepción virginal, sino también en el de un parto virginal; interpretación que allí mismo dará, como cosa sabida y corriente, San León Magno cuarenta años después (24).

Esta hipótesis puede encontrar un apoyo positivo en un hecho conocido independientemente de ella. En efecto, sabemos que la explicación del Símbolo que daba San Ambrosio a los catecúmenos por los años inmediatamente anteriores al sínodo

(22) *Ib.*, 5 (PL 16, 1125B).

(23) Esa parece ser la interpretación de monseñor Jouassard (en *Gregorianum* 42 [1961] 22), por lo demás perfectamente lógica en su hipótesis.

(24) *Epist. ad Flavianum* 2 (ed. SILVA TAROUCCA, en TD 9, 22; ed. SCHWARTZ, en ACO 2, 2, 1, 25; PL 54, 759A).

de Roma, no se refería aún expresamente al parto virginal como contenido en el artículo citado. Este hecho interesante lo conocemos por el texto de una catequesis que hoy se da como ciertamente de San Ambrosio y de aquellas fechas (25). Dice así:

Corporis istius veritatis factus est ut homo, sed habet singulare privilegium generationis suae. Non enim ex virili natus est semine, sed *generatus a Spiritu*, inquit, *Sancto ex Maria Virgine*. Praerogativam auctoris caelestis agnoscis? Factus quidem ut homo, ut infirmitates nostras in sua carne susciperet; sed cum privilegio venit maiestatis aeternae (26).

San Ambrosio interpretaba entonces el artículo del Símbolo en el sentido únicamente de la concepción virginal, sin aludir para nada a un carácter extraordinario que extendiera hasta el nacimiento mismo la prerrogativa y el privilegio atribuidos por el Símbolo a su concepción. Esta era la interpretación del artículo en Milán por los años anteriores al sínodo de Roma. Cuando, inmediatamente después de éste y conociendo positivamente sus decisiones, invoca San Ambrosio con tanta seguridad el testimonio del Símbolo a favor del parto virginal, ¿no es obvio pensar que esa interpretación del Símbolo la ha recibido del sínodo Romano? (27).

También parece tomaron del mismo Sínodo los Padres de Milán la interpretación mariológica de la *porta clausa* de Ezequiel. La razón positiva que nos mueve a afirmarlo es la siguiente. Dicha interpretación mariológica aparece por primera vez, que sepamos (28), en el documento del sínodo de Milán y en el

(25) Sobre la autenticidad ambrosiana de la *Explanatio Symboli* y sobre la fecha de su composición, véase dom B. BOTTE, en la introducción a su edición de *Sources Chrétiennes* 25b, 21-25.

(26) *Explanatio Symboli* 3 (CSEL 73, 4s; SC 25b, 48; PL 17, 1156).

(27) Que la alusión al Símbolo como argumento contra Joviniano venía probablemente de San Siricio, lo dijo ya KATTENBUSCH, *Das apostolische Symbol* 2, 395, aunque sin razonarlo ulteriormente.

(28) J. HUHNS, *Bewertung und Gebrauch der Heiligen Schrift durch den Kirchenvater Ambrosius*, en *Historisches Jahrbuch* 77 (1853) 392, cree verosímil que el sínodo de Milán se inspirase en ANFLOQUIO, *De Hypapante* (PG 39, 50), el cual sería así el testimonio más antiguo a favor de la exégesis mariológica de Ez. 44, 2. No nos parece probable.

Apologeticum de San Jerónimo. Ambos escritos son del mismo tiempo, como explicaremos más adelante. Ahora bien, no es verosímil se haya ocurrido la misma interpretación a la vez e independientemente en Milán y en Belén. Por otro lado, tampoco parece admisible que, como piensa monseñor Jouassard, el *Apologeticum* dependa de la carta *Recognovimus*, ni mucho menos, claro es, inversamente. En nuestro punto concreto véanse las notables diferencias entre los dos pasajes:

SÍNODO DE MILÁN (29)

Quae est illa porta sanctuarii, porta illa exterior ad Orientem, quae manet clausa, et nemo, inquit, pertransibit per eam nisi solus Deus Israel? Nonne haec porta Maria est, per quam in hunc mundum Redemptor intravit?

APOLOGETICUM (30)

Haec est porta orientalis in Ezechiel, semper clausa et lucida et operiens in se vel ex se proferens Sancta Sanctorum, per quam sol iustitiae et pontifex noster secundum ordinem Melchisedech ingreditur et egreditur.

La identidad de fondo (interpretación mariológica del pasaje de Ezequiel), unida a tantas diferencias de expresión, parece excluir una dependencia literaria inmediata entre ambos escritos; y en cambio, se explica bien, si suponemos que los dos dependen de otro tercero, que fuera la fuente común de ambos. Es obvio suponer que ese tercer documento, ignorado hasta el presente, fue precisamente el texto del sínodo de Roma, seguramente conocido por ambos autores. Allí, sin dar mayores explicaciones, se habría aludido al pasaje de Ezequiel entre las pruebas contra Joviniano. La referencia habría agradado en Milán y en Belén, como iba a agradar poco después en la Iglesia entera. Y al recogerla, cada uno por su parte la habría consignado según su propio gusto y siguiendo su propia versión de la Escritura. Tal hipótesis parece explicar bien los hechos.

El pasaje de San Jerónimo sobre la condenación romana de Joviniano ayuda también a interpretar al mismo San Jerónimo.

(29) *Epist. Recognovimus* 6 (PL 16, 1126A).

(30) *Apologeticum ad Pammachium* 21, 2 (CSEL 54, 386; PL 22, 510B).

Ahí tenemos, en efecto, una buena confirmación de la tesis en que ha insistido monseñor Jouassard repetidas veces, contra la opinión de muchos: San Jerónimo, al escribir el *Apologeticum* (monseñor Jouassard lo extiende también al *Adversus Iovinianum*, y en esto se nos hace difícil seguirle), conocía la doctrina de Joviniano contra la virginidad *in partu* (31). Pero preguntamos ulteriormente: ¿cuál era *entonces* su opinión personal sobre dicha doctrina? La expresión *piaculum vocis huius* sería decisiva para probar que rechazaba claramente la posición de Joviniano, si no pudiera en absoluto tomarse también como mero argumento *ad hominem* contra los romanos, que por un lado se escandalizaban de esa posición y por otro lado se escandalizaban igualmente del libro de San Jerónimo. De todos modos, el final del *Apologeticum* parece no permite dudar de que el doctor de Belén, al menos entonces, admitía como Roma la virginidad *in partu*. Además de la referencia a la *porta clausa* (sobre todo si, como creemos, está inspirada por el documento sinodal romano), todo el modo de proponer el argumento de la entrada de Jesús al cenáculo *clausis ostiis* creemos que es definitivo (32).

3. La fecha del sínodo de Roma

Finalmente, la frase de San Jerónimo, que estamos comentando, puede también aportar alguna luz en la discutida cronología del asunto de Joviniano.

Hemos aludido varias veces al año 393 como fecha en que se celebró el sínodo de Roma. Se sabe que sobre esa fecha se ha disputado mucho. Como las discusiones se prosiguen actualmente vamos a decir con brevedad cómo vemos la cronología del proceso de Joviniano.

Un punto seguro de referencia es el *Adversus Iovinianum* de San Jerónimo, compuesto ciertamente en la primavera del año

(31) Cf. *L. c.*, en *Maria* 1, 110; en *Rev. des Etudes Byzantines* 19 (1961) 128, nota 24.

(32) Así lo ha visto también NEUMANN, *o. c.*, 149-153.

393 (33). ¿Había tenido ya lugar para entonces la condenación del hereje en Roma? O mejor, ¿conocía San Jerónimo en esa fecha semejante condenación? Monseñor Jouassard cree que no solamente conocía la condenación romana, sino también la de Milán, y parece situar ambos sínodos hacia el año 390 (34). Es la fecha que se le asignaba corrientemente hasta que Rauschen habló de 392 (35). Valli piensa, al contrario, que San Jerónimo cuando escribió el *Adversus Iovinianum* no sabía aún nada de la condenación de Milán y ni aún siquiera de la de Roma, que él pone después de 392 (36). Ya Palanque había sugerido la primera mitad de 393 para el sínodo Romano (37), fecha confirmada después por Dudden (38). En cambio, últimamente, Neumann vuelve a defender el año 390 (39).

Realmente el *Adversus Iovinianum* no hace mención de que el hereje haya sido condenado por ninguna autoridad eclesiástica. Y si San Jerónimo hubiese tenido noticia del sínodo de Roma, no es probable hubiese descuidado ese dato importante que le proporcionaba un argumento definitivo contra su adversario. Tenemos la contraprueba: cuando redactó el *Apologeticum* sabía ya que Joviniano había sido condenado por el Papa; se apresuró a consignarlo, a pesar de que en su nuevo escrito no trataba directamente de refutar al hereje. Ese modo diferente de proceder nos parece decisivo (40).

A esta razón, que ya se ha aducido otras veces, tenemos que añadir ahora otra, fundada en la mención que del sínodo Romano se hace en el *Apologeticum* tal como la hemos encontrado antes. En efecto, si, como hemos visto, el Sínodo condenó ya la

(33) Cf. CAVALLERA, *Saint Jérôme* 2, 43; VALLI, *Gioviniano* 30-35.

(34) Cf. L. c., en *Rev. des Etudes Byzantines* 19 (1961) 128.

(35) *Jahrbücher der christlichen Kirche unter Theodosius den Grossen* 378-379.

(36) *Gioviniano* 1, c.

(37) *Saint Ambroise et l'Empire Romain* 545.

(38) *The Life and Times of St. Ambrose* 2, 393-398.

(39) O. c., 143-144.

(40) La importancia que daba San Jerónimo a la condenación de Roma se ve en su insistencia en recordarla. Además del lugar citado del *Apologeticum*, véase *Contra Vigilantium* 1 (PL 23, 341A).

negación de la virginidad *in partu*, ¿es verosímil que San Jerónimo, conociendo el Sínodo al escribir el *Adversus Iovinianum*, hubiera omitido esa negación entre los errores de Joviniano? Vale también aquí la contraprueba del *Apologeticum*.

Sin embargo, monseñor Jouassard ha visto en esa omisión no una ignorancia, sino un disimulo consciente de San Jerónimo para no entrar en un terreno en el que su propia manera de pensar no difería de la de Joviniano (41). Esto último lo deduce del *Adversus Helvidium* (42). Y que, a pesar de la aparente omisión, aludía de hecho a Joviniano, lo entrevé en estas palabras del *Adversus Iovinianum*:

Sequitur: hortus conclusus, soror mea, sponsa, hortus conclusus, fons signatus. Quod clausum est atque signatum, similitudinem habet Matris Domini, matris et virginis. Unde et in sepulcro Salvatoris novo, quod in petra durissima fuerat excisum, nec ante nec postea quisquam positus est. Et tamen haec virgo perpetua multarum est mater virginum (43).

Estas palabras, evidentemente, pueden entenderse como alusión a Joviniano; con la condición de presuponer ya conocida por San Jerónimo la doctrina de aquel contra la virginidad *in partu*. Pero las palabras mismas, en sí o en su contexto, no exigen necesariamente ese conocimiento ni, por consiguiente, esa interpretación. Están encuadradas en un pasaje, en el que San Jerónimo contesta a Joviniano, que había aducido a su favor (en el tema preciso matrimonio- virginidad) todo el Cantar de los Cantares en bloque:

Transeo ad Canticum Canticorum, et quod adversarius totum putat esse pro nuptiis, virginitatis continere sacramenta monstrabo (44).

(41) *L. c.*, en *Maria*, 1, 110; en *Rev. des Etudes Byzantines* 19 (1961) 128, nota 24. Véase también NEUMANN, *o. c.*, 147.

(42) *Adversus Helvidium* 18-19 (PL 23, 202A-203A); cf. *ib.*, 8 (PL 23, 191D-192A).

(43) *Adversus Iovinianum* 1, 31 (PL 23, 254AB).

(44) *ib.*, 1, 30 (PL 23, 251D).

San Jerónimo va dando en los números 30 y 31 una interpretación de ese libro sagrado favorable a la virginidad, y termina el pasaje entero con estas palabras:

Non est huius temporis in morem commentarii omnia de Cantico Canticorum virginitatis pandere sacramenta, quia et haec ipsa fastidioso lectori nares contractura non ambigo (45).

Dentro de esa interpretación del Cantar de los Cantares (que no es precisamente una interpretación mariológica), el *hortus conclusus*, *soror sponsa*, *fons signatus*, lo mismo que la *mater et virgo*, *virgo perpetua*, se refieren directamente a la Iglesia (46); pero le sugieren obviamente la imagen de otra madre virginal, virgen perpetua, la Madre del Señor, como le sugieren también el recuerdo del sepulcro del Salvador. Nótese que, a propósito de éste, no insiste en que quedó cerrado al salir el Señor, sino en que era nuevo y nadie más lo usó ni antes ni después. Todo esto pudo escribirse muy bien sin tener una especial preocupación por la virginidad *in partu*.

Al contrario, dicha preocupación y el disimulo consciente que se le atribuye, hubieran llevado más bien a suprimir ahí la mención de María, que en el contexto no hacía ninguna falta para la argumentación de San Jerónimo contra Joviniano.

Además, no hay razón para suponer que San Jerónimo, en el año 393, no defendía la virginidad *in partu*, que, como hemos visto, se daba por clara y recibida en Roma, aunque fuera verdad, contra lo que hemos escrito en el estudio anterior, no la había defendido diez años antes al escribir su obra contra Helvidio. Creemos, pues, que en el momento de redactar el *Adversus Iovinianum* no conocía aún San Jerónimo la condenación de Joviniano en Roma.

Ahora bien, si suponemos que ésta había tenido ya lugar, no es fácil explicar cómo los amigos romanos de San Jerónimo, que habían acudido a él para que refutase al hereje y le habían pro-

(45) *Ib.*, 1, 31 (PL 23, 254C).

(46) El cambio es muy notable en el *Apologeticum* 21, 1 (CSEL 54, 386; PL 22, 510B), donde se hace expresamente la aplicación a María.

porcionado todos los medios con que redactar esa refutación, dejaron de darle una noticia tan importante como la de que Joviniano había sido juzgado y excomulgado por la autoridad papal. Sobre todo, si se piensa que había sido el mismo Pammaquio quien había procurado y obtenido la condenación. De nuevo poseemos la contraprueba: en cuanto se verificó el sínodo, es decir, entre la composición del *Adversus Iovinianum* y la del *Apologeticum*, Pammaquio tuvo buen cuidado de comunicárselo a San Jerónimo.

Como consecuencia, debe afirmarse que, cuando se redactaba el *Adversus Iovinianum*, no se había celebrado aún el sínodo de Roma, o mejor, que no había habido aún tiempo ni ocasión para que llegase a Belén la noticia de su celebración.

La cronología la estableceríamos así:

- 392, Joviniano propaga sus doctrinas de palabra y por escrito (*Commentarioli*, cuya redacción no hay razón de separar de la primera actuación de Joviniano), todo ello en Roma. Entre esas doctrinas no está aún la negación de la virginidad *in partu*.
- 392, *invierno*. Algunas personas influyentes comienzan a alarmarse por el éxito que está obteniendo Joviniano. Pammaquio procura que San Jerónimo escriba una refutación; para ello le envía los *Commentarioli*. Poco después Pammaquio trabaja igualmente porque el Papa condene a Joviniano. Con este fin pone en manos de San Siricio los escritos comprometedores de aquél. Por esta época, o durante el proceso pontificio, Joviniano, acosado por las discusiones que se han suscitado, niega ya la virginidad *in partu*. Esta negación suscita gran escándalo en Roma.
- 393, *primeros meses*. San Siricio reúne el sínodo Romano y condena a Joviniano. Su condenación toca la tesis fundamental (la virginidad no es superior al matrimonio) y los otros puntos de la doctrina propagada por el hereje (desestima del ayuno, igualdad de méritos y recompensas, negación de la virginidad *in partu*).

- 393, *primavera*. San Jerónimo redacta el *Adversus Iovinianum*. Por el mismo tiempo, Joviniano acude a la corte de Milán. El Papa previene a San Ambrosio, le da cuenta de la condenación romana y puntualiza el verdadero sentido del punto principal condenado (carta *Optarem*); juntamente le remite toda la documentación: texto del documento sinodal, motivaciones del mismo, escritos de Joviniano, etc.
- 393, *hacia mediados*. Llega a Roma la obra de San Jerónimo. Su lectura produce escándalo en algunos que piensan ha ido San Jerónimo demasiado lejos condenando el estado matrimonial. Pammaquio, prudentemente, intenta retirar el libro y avisa a su autor de lo sucedido en Roma con su obra. Le comunica también la condenación de Joviniano en el sínodo de Roma. Por el mismo tiempo el sínodo de Milán condena de nuevo a Joviniano y envía al Papa su sentencia (carta *Recognovimus*).
- 393, *invierno*. San Jerónimo redacta su *Apologeticum ad Pammachium*. Por entonces, San Ambrosio, sirviéndose del sermón predicado en la velación de Ambrosia, escribe su *De institutione virginis*, tal vez en Bolonia (47).

(47) Hacemos mención de esta obra ambrosiana porque, como lo ha probado muy bien monseñor Jouassard (en *Rev. des Études Byzantines* 19 [1961] 127), también en ella se alude a Joviniano. Pero la datación del *De institutione virginis* supone, además, resuelta la cronología del proceso de Bonoso, de la que nos ocupamos en otro lugar.

IV

NATUS EX MARIA VIRGINE (*)

Cuando en 393 los Padres del sínodo de Milán condenaron la doctrina de Joviniano, *virgo concepit sed non virgo generavit*, invocaron como razón suprema de su sentencia las palabras del Símbolo Apostólico, escribiendo así al Papa:

Si doctrinis non creditur sacerdotum, credatur oraculis Christi, credatur monitis angelorum..., credatur Symbolo Apostolorum, quod Ecclesia Romana intemperatum semper custodit et servat (1).

Aludían a la fórmula del *Romanum vetus*,

Qui natus est de Spiritu Sancto ex Maria Virgine;

fórmula que, como se sabe, había de convertirse más tarde en esta otra del *Textus receptus*:

Qui conceptus est de Spiritu Sancto, natus ex Maria Virgine.

(*) Cf. *Gregorianum* 42 (1961) 37-62.

(1) *Epistola Recognovimus* 5 (PL 16, 1125B).

Con ello los Padres de Milán daban por supuesta y evidente una manera concreta de entender esa fórmula del Símbolo: la que directamente se oponía al error de Joviniano. El Símbolo, pues, según ellos, enseña no sólo la concepción virginal (*virgo concepit*, que admitía Joviniano), sino, además, el parto virginal (*virgo generavit*, negado por aquél). Por eso Joviniano quedaba condenado por hereje, al oponerse a una doctrina del Símbolo Apostólico.

Las páginas que siguen pretenden investigar hasta qué punto esa interpretación del Símbolo por los Padres de Milán ha perdurado en la Iglesia a través de los siglos (2).

1. Por lo pronto, esa sencilla manera de entender la fórmula del Símbolo era la que haría decir pocos años después a San Agustín:

Quo si vel nascente corrumperetur eius integritas, non iam Ille de virgine nasceretur, Eumque falso, quod absit, natum de virgine Maria tota confiteretur Ecclesia (3).

Sería falso lo que enseña el Símbolo, *si vel nascente corrumpet eius integritas*. Señala, sin duda, San Agustín una *corruptio* causada expresamente por el parto (*nascente*), aun supuesto que la integridad materna se hubiera conservado en la concepción (*vel nascente*).

El pensamiento claro de San Agustín lo tenemos en un pasaje del *De haeresibus*, en el que hablando de Joviniano escribe:

Virginitatem Mariae destruebat, dicens eam pariendo fuisse corruptam (4).

Para el Doctor de Hipona hay una *destrucción* de la virginidad, que consiste en una *corruptio* inducida por el parto. De

(2) Sobre el probable origen romano de esta interpretación del artículo del Símbolo véase el estudio anterior.

(3) *Enchiridion* 34 (PL 40, 249C).

(4) *De haeresibus* 82 (PL 42, 45-46). Poco después escribía el autor del *Praedestinatus*, haer. 82 (PL 53, 615): "Iovinianistae, a Ioviniano..., virginitatem sanctae Mariae destruunt, dicentes eam pariendo fuisse violatam".

ella hablaba Joviniano y la sostenía en el caso de María; ella era la que se negaba cuando se refutaba a Joviniano, y era la que San Agustín, lo mismo que los Padres de Milán, veía positivamente excluída por las palabras del Símbolo, *natus ex Maria virgine*. Más abajo citaremos otros textos suyos.

El sínodo de Milán, e igualmente San Agustín, daban por natural y evidente esa interpretación. Sin embargo, había hecho falta la crisis provocada por Joviniano para que se hiciera explícito lo que hasta entonces estaba implícito en la formulación del Símbolo. Al menos las pocas explicaciones de éste anteriores a 393 parecen confirmar esa hipótesis. No porque en ellas se dé una interpretación más conforme con la doctrina de Joviniano, claro es, sino porque no conceden especial relieve al parto virginal (5).

2. Después de 393 ya es otra cosa. A los pocos años Rufino, tal vez con dependencia de Milán, propone la misma interpretación del Símbolo. Distingue entre la concepción virginal y el parto virginal, y refiriéndose a ambos momentos escribe:

Sicut in sanctificatione Spiritus Sancti nulla sentienda est fragilitas, ita et in partu Virginis *nulla* intelligenda *corruptio*. Novus enim huic saeculo datus est hic partus, nec immerito. Qui enim in caelis unicus Filius est, consequenter et in terra unicus est et unice nascitur (6).

(5) En el mismo Milán, SAN AMBROSIO, en su *Explanatio Symboli* (CSEL 73, 4s; SC 25b, 48; PL 17, 1156), pocos años antes del Sínodo, no alude al parto virginal, como vimos más arriba. NICETAS (*Explanatio Symboli* 4; PL 52, 868) decía sin más distinciones: "Natus est ergo ex sancta et incontaminata Virgine". Véase también el *Sermón pseudoagustiniano* 238 (PL 39, 2186). Algo más expresiva es la *Exhortatio ad neophytos de Symbolo* (CASPARI, *Alte und neue Quellen* 188), cuando dice que se envió al ángel a María, "ut ei conceptionem partumque divini pignoris nuntiaret". La *Expositio Symboli* del *Sacramentario Gelasiano*, de origen romano y tal vez de fines del siglo iv, dice solamente: "Hic Unigenitus Dei de Maria Virgine et Spiritu Sancto secundum carnem natus ostenditur". Cf. P. PUNIET, *L'Expositio Symboli du Sacramentaire Gélasién*, en RHE 5 (1904) 755-786. Véase también SAN AGUSTÍN, *Serm.* 214, 6 (PL 38, 1069B).

(6) *Expositio Symboli* 8 (CCL 20, 145; PL 21, 349A).

También aquí se trata de una *incorruptión* que va unida no sólo a la concepción, sino también y expresamente al parto. Lo aclaran más las frases siguientes. Cita en ellas a Isaías y el pasaje de la puerta cerrada de Ezequiel, y añade:

Quid tam evidens dici de consecratione Virginis potuit? Clausa fuit in ea virginitatis porta; per ipsam introivit Dominus Deus Israel in hunc mundum, per ipsam de utero Virginis processit, et in aeternum porta Virginis clausa, servata virginitate, permansit (7).

El *servata virginitate* tiene la misma extensión que la *porta clausa*; y esta última se refiere expresamente no sólo a la concepción (*per ipsam introivit in hunc mundum*), sino también al parto (*per ipsam de utero Virginis processit*) (8).

3. Idéntica explicación recurre constantemente en San Agustín, para quien, como hemos visto, no podía entenderse de otro modo el artículo del Símbolo. Véase este texto que no deja lugar a dudas:

Quis enim digne aestimare potest, Deum propter homines hominem nasci voluisse, sine virili semine Virginem concepisse, sine corruptione peperisse, et post partum in integritate mansisse? (9).

Ese *sine corruptione peperisse* es totalmente paralelo al *pariendo corruptam* que en *De haeresibus* atribuye a Joviniano. Pero San Agustín sigue explicando más detenidamente a los neófitos esa doctrina católica:

Dominus enim noster Iesus Christus uterum Virginis dignatus intravit, membra feminae immaculatus implevit, matrem sine corruptione fetavit, a Semetipso formatus exivit, atque integra genitricis viscera reservavit: ut eam, de qua nasci dignatus est, et matris honore perfunderet, et virginis sanctitate.

(7) *Ib.*, 8 (CCL 20, 145; PL 21, 349B).

(8) Sobre el pensamiento de Rufino, véase el estudio X.

(9) *Serm.* 215, *In traditione Symboli*, 3 (*Rev. Bénéd.* 68 [1958] 20; PL 38, 1073C).

El *sine corruptione fetavit* niega otra vez la corrupción propia del parto, descrito en las frases siguientes con la nota de *integra genitricis viscera*; todo ello como perteneciente a la santidad de la virginidad extraordinaria de María unida a su maternidad.

Mas esto no le basta al orador para explicar el gran misterio. Insiste aún, recordando la escena de la Anunciación. María en ella inquiriere de qué modo se cumplirán las palabras del ángel porque

utique solus ei modus cognoscendi atque pariendi notus erat, quem quidem ipsa experta non fuerat, sed ex aliis feminis natura frequentante didicerat (10).

Instruída por el ángel del poder de Dios, que obrará en ella el prodigio, María consiente:

Fiat, inquit, sine virili semine conceptus in virgine; nascatur de Spiritu Sancto et integra femina... Ut in ea carne per clausa viscera parvus exiret, in qua resuscitatus per clausa ostia magnus intraret. Mira sunt haec, quia divina sunt; ineffabilia, quia et inscrutabilia (11).

(10) *Ib.*, 4 (*Rev. Bénéd.* 68 [1958] 21; PL 38, 1074A).

(11) *Ib.*, 4. San Agustín, hacia 411, tuvo que hacerse cargo de la dificultad que encontraban los cristianos en su trato con los gentiles cuando se hablaba del parto virginal: "Virgo enixa sit solemnitate pariendi et post hoc virginitas intacta permanserit" (*Epist.* 135, *Volusiani ad Augustinum*, 2; CSEL 44, 91; PL 33, 513C). SAN AGUSTÍN (*Epist.* 137, *Ad Volusianum*, 2, 8; CSEL 44, 107; PL 33, 519B), respondía insistiendo en el carácter sobrenatural del hecho y en la omnipotencia divina: "Ipsa virtus per inviolata matris virginea viscera membra infantis eduxit, quae postea per clausa ostia membra iuvenis introduxit. Hic si ratio quaeritur, non erit mirabile; si exemplum poscitur, non erit singulare. Demus Deum aliquid posse quod nos fateamur investigare non posse. In talibus rebus ratio facti est potentia facientis". La frase *si ratio quaeritur non erit mirabile, si exemplum poscitur non erit singulare* le pareció a Evodio demasiado poco para determinar el carácter único de la concepción y del parto virginales, y así se lo escribió a San Agustín (*Epist.* 161; CSEL 44, 507-511; PL 33, 702-704). Este le responde insistiendo una vez más en lo dicho (*Epist.* 162, 6-9; CSEL 44, 516-520; PL 33, 707-708). Esta última y superior explicación del parto virginal por el poder de Dios es

En otro sermón igualmente sobre el Símbolo, comparando a María con la Iglesia, se hace cargo San Agustín de la pregunta obvia de sus oyentes: si la Iglesia es virgen, *quomodo parit filios?* Responde:

Mariam imitatur, quae Dominum peperit. Numquid non virgo sancta Maria? Et peperit, et virgo permansit! (12).

4. Pocos años después de San Agustín explicaba el Símbolo a los catecúmenos otro obispo africano, tal vez Quodvultdeus, y les decía, comentando la obra hecha por el Altísimo en María:

Sic Se in ea formavit, ut procedens ex eius utero, et filium eius redderet, et integritatem non corrumpere (13).

Del todo paralela es la frase de otro sermón de la misma serie:

Attulit matri fecunditatem, sed non abstulit integritatem (14).

Sin duda, ni en la concepción ni en el parto (*procedens ex eius utero*).

Una explicación mayor de su pensamiento nos la ofrece el sermón tercero:

Alvus tumescit Virginis, claustrum pudoris permanet; impletur uterus matris, sine ullo complexu patris; sentit prolem, quae se ignorabat coniugem... Miraris

uno de los temas que recurren constantemente en la literatura posterior y denota, por su parte, el carácter de doctrina revelada que se atribuía a aquél.

(12) *Serm.* 213, *In traditione Symboli*, 8 (ed. MORIN, *Sermones inediti* 7; PL 38, 1064B).

(13) *De Symbolo ad catechumenos, serm.* 1, 5, 11 (PL 40, 643s).

(14) *Ib.*, *serm.* 2, 4, 4 (PL 40, 656A). Cf. Ps. MÁXIMO, *Serm.* 11, *De Assumptione* 1 (PL 57, 868A): "Qui Matri suae fecunditatem attulit, virginitatem non abstulit".

haec? Adhuc mirare! Parit, mater et virgo, feta et intacta (15).

Hay aquí una nueva razón de admiración en el parto sobre la que ya suscitaba la concepción virginal. La admiración proviene de que coexiste también con el parto la integridad virginal, que ya se sabía había permanecido después de la concepción. *Virgo, intacta*, y antes *integritas*, y antes la *incorrupción*, se corresponden entre sí del mismo modo que se corresponden las palabras contrapuestas que designan el parto: *mater, feta, fecunditas, filius*. Toda la primera serie podría aplicarse igualmente a la concepción; pero de hecho en el texto se aplica al parto como un elemento nuevo, capaz de suscitar una redoblada admiración.

5. No es una exposición del Símbolo la obra anónima conocida con el título de *Consultationes Zachaei*, que debió escribirse en Africa hacia mediados del siglo v (16). Contiene, sin embargo, una clara alusión al sentido del artículo *natus ex Maria Virgine*, que vamos a recoger. Ha hablado el autor en el capítulo 10 sobre la concepción virginal; y dando un paso más, se pregunta en el siguiente:

Etiamne virginem peperisse testamini?

La respuesta supone la concepción virginal ya probada y admitida. De ella arguye así:

Cum sine turbatione corporis conceptum intelligas, absque eius dissolutione prodire non credis! (17).

El parto virginal está aquí descrito como un parto *absque dissolutione*. Más abajo nota en él la *integritas corporis materni*:

(15) *Ib.*, *serm.* 3, 4. 4 (PL 40, 663E). Cf. S. AGUSTIN, *Serm.* 369, 1 (ed. LAMBOT, en *Colligere fragmenta* 1, 109; PL 39, 1655D).

(16) Cf. P. COURCELLE, *Date, source et genèse des Consultationes Zachaei et Apollonii*, en *Rev. Hist. Relig.* 146 (1954) 174-193.

(17) *Consultationes Zachaei* 1, 11 (ed. MORIN, en *Floril.* *Ptr.* 39, 14s; PL 20, 1079).

Et nascendi ordinem decenter implevit, et materni corporis integritatem nascentis necessitate non solvit (18).

Se conserva en este parto singular la integridad corporal de la madre (*non solvit*, equivalente al *absque dissolutione* anterior), sin que hayan atentado contra ella las leyes naturales del parto (*nascentis necessitate*). Y concluye negando en el parto la *corrupción*:

Dubium non est, cum sit creatio [=conceptio, en todo el contexto] Spiritus incorruptibilis Dei, incorruptibilem etiam editionem fuisse et quod erat fragile hominis, divinitatis potius virtute servatum (19), quam id, quod erat Dei, fragilitate hominis imminutum.

Ese es para el autor el contenido de la fe de la Iglesia en el artículo del Símbolo:

Contra consuetudinem humanae nativitatis, natus praedicatur ex virgine.

Incorrupción, por tanto, no sólo en la concepción, sino también en el parto, especialmente y de modo distinto de aquella: en él se ha conservado intacta la integridad del cuerpo materno; con el no ha sufrido éste ninguna *dissolutio*.

6. San León Magno no nos ha dejado ninguna exposición del Símbolo. Pero por un pasaje de su carta dogmática a Flaviano sabemos cómo entendía nuestro artículo. Dice así:

Conceptus quippe est de Spiritu Sancto intra uterum virginis matris, quae illum ita salva virginitate edidit, quemadmodum salva virginitate concepit (20).

(18) La frase está recordando aquella otra de SAN AGUSTÍN, *Enchiridion* 34 (PL 40, 249C): "Quo si vel nascente corrumperetur eius integritas..."

(19) Recuérdese: "Sicut in sanctificatione Spiritus Sancti nulla sentienda est fragilitas, ita et in partu Virginis nulla intelligenda est corruptio": RUFINO, *Expositio Symboli* 8 (CCL 20, 145; PL 21, 349A).

(20) *Epist. ad Flavianum* 2 [29] (ed. SILVA TAROUCCA, en TD 9, 22; ed. SCHWARTZ, en ACO 2, 2, 1, 25; PL 54, 759A).

Se comparan aquí dos virginidades: la virginidad del parto (*salva virginitate edidit*) con la virginidad de la concepción (*salva virginitate concepit*). La permanencia de ambas virginidades se afirma como algo singular. Del mismo modo que fue singular la coexistencia de la virginidad con la concepción (*inviolata virginitas*, la llamará más abajo), así lo fue también la coexistencia del parto con la virginidad (que designará después como *partus virginis*). La comparación entre las dos virginidades, o los dos momentos de la virginidad en el proceso maternal de María, la expresa así San León Magno en otro lugar:

Nova autem nativitate genitus est: conceptus a virgine, natus ex virgine; sine paternae carnis concupiscentia, sine maternae integritatis iniuria (21).

Al *iniuria* de la última frase (que se refiere preferentemente al parto mismo) corresponde en otro pasaje el término *corruptio*:

Merito igitur virgineae integritati nihil corruptionis intulit partus salutis, quia custodia fuit pudoris editio veritatis (22).

Nótese en este texto la equivalencia entre *integritas virginea*, *incorruptio*, *custodia pudoris*.

Todavía otros textos más, que nos dan el pensamiento constante de San León sobre los dos momentos de la virginidad intacta de María:

Denuntiatur ab archangelo sine damno pudoris beata fecunditas, sacram virginitatem nec conceptu violatura nec partu (23).

Da Deo, quod nec conceptu laeditur virginitas materna, nec partu (24).

Deus itaque Dei Filius... hunc sibi diem, quo in salutem mundi ex beata Virgine Maria nasceretur elegit, integro per omnia pudore generantis; cuius virginitas,

(21) *Serm. 22, De Natali Domini* 2, 2 (PL 54, 195AB).

(22) *Serm. 21, De Natali Domini* 1, 2 (PL 54, 192B).

(23) *Serm. 30, De Natali Domini* 10, 4 (PL 54, 232B).

(24) *Serm. 46, De Quadragesima* 8, 2 (PL 54, 293B).

sicut non est violata partu, sic non fuerat temerata conceptu (25).

Simul enim per Spiritum Sanctum fecundata virginitas, sine corruptionis vestigio edidit et sui generis sobolem et suae stirpis auctorem (26).

Con estos pasajes queda sobradamente claro el sentido de la carta a Flaviano. En la maternidad divina de María quedó totalmente a salvo su integridad corporal (*virginitas, integritas materna, integritas virginea, pudor*): en el parto (*edidit, editio, partus*), de igual manera que en la concepción (*concepit, conceptus, fecundata*). En ambos momentos esa integridad corporal permaneció maravillosamente intacta (*salva virginitate, integro pudore, sine iniuria, sine corruptionis vestigio, nihil corruptionis, sine damno pudoris, non violata, non laeditur*) (27).

Sobre la importancia dogmática de la carta a Flaviano es inútil añadir nada. En cambio, sí es preciso notar que en ese pasaje de la carta enseña San León la incorrupción en el parto como una verdad contenida en “la fuente purísima de la fe”, que es el Símbolo de los Apóstoles. En efecto, el primer argumento que invoca San León contra Eutiques es precisamente el testimonio irrecusable del Símbolo:

Illam saltem communem et indiscretam confessionem sollicite recepisset auditu, qua fidelium universitas profitetur credere se in Deum Patrem omnipotentem et in Christum Iesum Filium Eius unicum, Dominum nostrum, qui natus est de Spiritu Sancto et Maria virgine; quibus tribus sententiis omnium fere haereticorum machinae destruuntur (28).

A continuación expone cómo en esos artículos del Símbolo está ya refutado Eutiques. Dentro de esta explicación se en-

(25) *Serm. 23, De Natali Domini* 3, 1 (PL 54, 199C).

(26) *Serm. 28, De Natali Domini* 8, 2 (PL 54, 222B).

(27) Por esto es insuficiente la interpretación que no ve en el *salva virginitate* de San León otra cosa que una nueva repetición de la fórmula más general y menos concreta, *semper virgo*.

(28) *Epist. ad Flavianum* 2 [13-15] (TD 9, 21; ACO 2, 2, 1, 25; PL 54, 757B).

cuentra el pasaje sobre el sentido plenamente virginal de la maternidad divina de María. Debe, pues, afirmarse que para San León Magno la virginidad de María en el parto, en el sentido concreto de una perfecta integridad del *claustrum pudoris*, se contiene en el Símbolo Apostólico.

Esta constatación es de la mayor importancia. Por ella sabemos que la interpretación del Símbolo que hicieron los Padres de Milán era la interpretación auténtica que Roma proponía medio siglo después (por lo menos) en un documento dogmático a la Iglesia universal.

Por eso, si es verdad que la afirmación del parto virginal no entraba directa e inmediatamente en el intento primario de la declaración dogmática de San León contra Eutiques, no es menos cierto que el parto virginal, como contenido en el Símbolo Apostólico, pertenecía para el Papa al depósito revelado, igual que la verdad que él entonces sancionaba con su carta definitiva.

El Concilio de Calcedonia no sólo reconoció esa doctrina de San León al aclamar su carta dogmática, sino que la propuso por su cuenta en la alocución oficial dirigida al emperador. En ella afirma el Concilio con San León que el Símbolo, si se le entiende como es debido, bastaría para rechazar todas las herejías cristológicas. Por eso, ante los nuevos errores, la Iglesia ha levantado su voz enseñando con los Padres el verdadero sentido de la fe y la inteligencia exacta de la encarnación:

Cómo superiormente se llevó a cabo el misterio de la dispensación en el seno maternal; cómo se le llama a la Virgen no sólo *theotócos* por Aquel que le concedió la gracia de la virginidad aun después del alumbramiento y selló el seno cual convenía a Dios, sino que se le llama también verdaderamente madre por la carne que de sí misma suministró ella al Señor del universo... (29).

7. No es distinta la explicación del artículo del Símbolo que da San Pedro Crisólogo cuando expone éste a los fieles:

(29) ACO 2, 1 [471]; MANSI 7, 461.

Quid terrenum nascitur, ubi auctore Spiritu Sancto virgo vocatur in partu? Quis non divinum credat, quando quae peperit nihil sensit humanum? Deum mulier virgineo portabat in templo; hinc est quod et acquisivit honorem matris, virginitatis gloriam non amisit (30).

Hay un nexo entre la maternidad divina y la integridad corporal perfecta, no sólo en la concepción, sino también expresamente en el parto. Sin duda, se trata de un gran misterio que no podemos llegar a comprender:

Ergo quod natum est, confitendum est; quomodo natus est, tacendum est. Quia quod secretum est, sciri non potest; quod clausum est, nescit aperiri; quod singulare est, non refertur exemplo (31).

Por más que el entendimiento humano se esfuerce, no puede llegar a explicar este misterio:

Spiritus generat, virgo concipit, virgo parit, permanet virgo post partum (32).

Porque al fin,

Ubi Spiritus generat, virgo parturit, totum divinum geritur, nihil humanum (33).

(30) *Serm. 59, De Symbolo* (PL 52, 364A). Recuérdese SAN AGUSTÍN, *Serm. 215, 3* (*Rev. Bénéd.* 63 [1958] 20; PL 38, 1073): "et matris honore perfunderet, et virginis sanctitate".

(31) *Serm. 61, De Symbolo* (PL 52, 370B). Recuérdese la frase de SAN AGUSTÍN, *Epist. 137* (CSEL 44, 107; PL 33, 519): "Si exemplum poscitur, non erit singulare".

(32) *Serm. 62, De Symbolo* (PL 52, 374A). Véase este otro texto del *Serm. 117* (PL 52, 521A): "Virgo concipit, virgo parturit, virgo permanet. Ergo virtutis est caro conscia, non doloris; quae magis pariendo integritatis augmenta suscipit, damna pudoris ignorat; testis potius sui partus, quae nullas partus pertulit passiones; et sacramentis caelestibus interfuisse se nova mater miratur, quae nascentis ordinem intelligit humanae consuetudinis nihil habere".

(33) *Serm. 57, De Symbolo* (PL 52, 359A).

Es el eco de la palabra de Zenón de Verona:

O magnum sacramentum! Maria virgo incorrupta concepit, post conceptum virgo peperit, post partum virgo permansit (34).

8. La explicación del Símbolo que corre con el nombre de San Máximo de Turín precisa menos:

Hoc nativitati suae privilegium propriae divinitatis invexit, ut de virgine nasceretur... (35). Qui veniebat inveteratam peccatis hominum renovare naturam, novam legem voluit habere nascendi (36).

9. El *Liber de fide*, que se editó como de Rufino de Aquileya y parece ser de Rufino el Siro, presenta así la virginidad de María:

Semper autem virginem dixit sanctam Mariam, quoniam sicut virgo concepit, sic etiam virgo permanens peperit (37).

(34) *Lib.* 2, tr. 8, 2 (PL 11, 414s). Zenón de Verona ya antes del Símbolo de Milán había acentuado fuertemente el parto virginal: "Parturit Maria non dolore, sed gaudio"; "Interea rudis non gemit feta"; "Sicut fuit virgo incorrupta post conceptum, permanet talis quoque post partum": *Lib.* 2, tr. 8, 2; tr. 9, 1 (PL 11, 413.417). Véase también *Lib.* 1, tr. 5, 3 (PL 11, 303): "Illa fuit virgo post connubium, virgo post conceptum, virgo post filium".

(35) Es evidente la reminiscencia de SAN AMBROSIO, *Explanatio Symboli* (CSEL 73, 4-5; SC 25b, 48; PL 17, 1156D): "habet singulare privilegium generationis suae... cum privilegio venit maiestatis aeternae".

(36) *Homil.* 83 (PL 57, 434B). La última frase la copiará mucho después un sermón pseudoagustiniano sobre el Símbolo (PL 40, 1191) y el pasaje entero la obra falsamente atribuida a ALCUINO, *Disputatio puero-rum* 11 (PL 101, 1140). Esta obra, en la parte que comenta el Símbolo, no hace otra cosa que intercalar en el texto del Ps. Máximo el nuevo *Textus receptus* junto con la leyenda que distribuía sus artículos por los diversos Apóstoles.

(37) *Liber de fide* 43 (PL 21, 1146D). Para el autor, véase B. ALTANER, *Der Liber de fide, ein Werk des Pelagianers Rufinus des "Syrers"*, en *Theol. Quartalschr.* 130 (1950) 432-449.

Lo prueba el signo que se dio a Acáz, que de otro modo no sería verdadero:

Si igitur non permaneret virgo post partum, et quod virgo concepit minime credendum est.

Y añade esta interpretación de Mt. 1, 25, que en todo caso no deja lugar a dudas sobre el pensamiento del autor:

Quid enim dicit evangelista de Ioseph? *Et non noscebat eam donec peperit Filium suum*. Id est, non noverat certius quod ipsa erat virgo quae paritura praedicta est, nisi post partus editionem documenta virginittatis eius manere agnovisset intacta (38).

10. Cuál era la interpretación del artículo del Símbolo que se proponía a los fieles en las Galias durante la segunda mitad del siglo v, lo sabemos por algunas homilías del *Corpus Eusebianum*. Explicando el artículo, ya en la nueva forma del *Textus receptus*, comenta el orador:

Quid mirum si non est violata partu, quae magis est sanctificata conceptu? (39). Aut quid incredibile, si Christus ex virgine, id est integritas de integritate processit? *Natus est ex Maria Virgine*: non enim nasci debebat ex corruptione virtutem (40).

La *corruptio* (negación de *integritas*) equivale en este texto al *violata* anterior, que no se refiere a la concepción, sino al

(38) Esta misma interpretación puede verse en SAN EPIFANIO, *Panarion* 78, 17, 9 (GCS *Epif.* 3 [37] 468; PG 42, 728B); NILO DE ANCIRA, *Epist.* 1, 263 y 269 (PG 79, 180B y 181B); PROCLO, *Orat.* 6, 10 (PG 65, 757); Ps. ATANASIO. *De descriptione Deiparae* 9 (PG 28, 957BC); Ps. EUSEBIO ALEX., *De Christi nativitate* (PG 86, 368 A). Más tarde, también en el autor del *Opus imperfectum in Matthaeum* 1 (PG 56, 635).

(39) Compárese FAUSTO, *De ratione fidei* 1 (CSEL 21, 454): "Porta clausa est signaculum pudoris, immaculatae carnis integritas; non enim violata est partu, quae magis est sanctificata conceptu". Cf. I. HUHN, *De ratione fidei als ein Werk des Faustus von Reji*, en *Theol. Quartalschr.* 130 (1950) 176-183.

(40) *Homil.* 1 de *Symbolo* (CASPARI, *Kirchenhistorische Anecdota* 1, 324; MBP Lugd. 6, 629E).

parto. Se pone en contraposición con la *virtus* divina (41), como lo habían ya hecho antes San Pedro Crisólogo (42), San León Magno (43), Rufino (44).

La idea del autor queda aún más clara en un fragmento conservado de otra explicación del Símbolo:

Nihil ex matre violare potuit natus, qui etiam violatam naturam venerat renovare nascendo (45). *Concep-tus ergo est de Spiritu Sancto: vides quia concipientis dignitas parientis integritas est; honorem matris, quem non abstulit dum concipitur, non aufert dum nascitur; pudorem feminae genitus non solvit filius, quem ignoratus non violavit maritus* (46).

Aquí es la dignidad del Hijo la que exige una plena integridad en la Madre; esa integridad, que es *honor matris, pudor feminae*, ha quedado intacta (*nihil ex matre violare potuit, non abstulit, non aufert, non solvit*); sin duda, en la concepción (*dum concipitur, ignoratus maritus*), pero también en el parto (*dum nascitur, genitus Filius*). Ambas cosas pertenecen a la virginidad de la Madre de Dios. Ambas se enseñaban a los neófitos como contenidas en la fe del Símbolo Apostólico.

11. A principios del siglo siguiente San Fulgencio explica el artículo del Símbolo en un contexto plenamente agustiniano sobre la transmisión del pecado original. De la ley de dicha

(41) Véase también la *Homil.* 2 (CASPARI, *l. c.*, 330; MBP 6, 630D): "Quando audis... virginem prole ditatam nec tamen virginitatem fuisse solutam, non obiciat sensibus tuis novitas operis, sed *virtus operantis*". Cf. MBP 6, 682DE).

(42) "Nec ullus infirmitatis locus est, ubi *virtus* est sociata virtuti": *Serm.* 57 (PL 52, 359A).

(43) "Partus Virginis divinae est *virtutis* indicium": *Epist. ad Flavianum* 4 [104] (TD 9, 27; PL 54, 767C).

(44) "Sicut in sanctificatione Spiritus Sancti *nulla* est sentienda *fragilitas*, ita et in partu *nulla* intelligenda est corruptio": *Expositio Symboli* 9 (CCL 20, 145; PL 21, 349A).

(45) Compárese Ps. MÁXIMO, *Homil.* 83 (PL 57, 434B): "Qui veniebat inveteratam peccatis hominum renovare naturam..."

(46) MBP Lugd. 6, 682B.

transmisión está exento Cristo, porque venía precisamente a librarnos del pecado:

Qui, ut illud peccatum, quod in concubitu mortalis carnis generatio humana contraxit, auferret, conceptus est novo more: Deus incarnatus in matre virgine, sine coitu viri, sine libidine concipientis virginis. Ut per Deum hominem, quem absque libidine conceptum inviolatus edidit virginis uterus (47), ablueretur peccatum, quod nascentes trahunt omnes homines (48).

Pudiera dudarse si el *inviolatus* en el texto de San Fulgencio se refiere solamente a la concepción virginal que acaba de describir. Para aclarar el pensamiento del autor tenemos otro pasaje suyo, en el que desarrolla idénticas ideas. También allí habla de la ley de transmisión del pecado original y alude a la excepción que se da en Cristo. Escribe San Fulgencio:

Solius Eius mater, sicut virgo fuit ante conceptum, sic virgo permanet inviolata post partum (49).

Y lo explica aún más en las palabras siguientes:

Quia nec libidinem sensit cum Deum conciperet in utero factum mirabiliter hominem [concepción virginal], nec aliquam corruptionem dum in vera nostri generis carne pareret humani generis Redemptorem [parto virginal].

Otra vez se niega aquí la *corrupción* en el parto y se afirma que gracias a ella permanece la virginidad inviolada aun después de él (50).

(47) Compárese este texto de la *Expositio Symboli* publicada por BURN, en *Zeitschr. für Kirchengeschichte* 21 (1900) 136: "Natus ex Maria Virgine, non violato Virginis utero, sed virgo ante partum, virgo in partu, virgoque post partum".

(48) *De fide ad Petrum* 17 (PL 65, 679D).

(49) *De veritate praedestinationis* 1, 2, 5 (PL 65, 605C).

(50) Sobre el verdadero pensamiento de San Fulgencio, véase el estudio VI.

12. San Cesáreo de Arlés no explica largamente nuestro artículo. Dice simplemente:

Credite Eum conceptum esse de Spiritu Sancto et natum ex Maria Virgine, quae virgo ante partum et virgo post partum semper fuit, et absque contagione vel macula peccati perduravit (51).

13. De un obispo africano en Nápoles durante la primera mitad del siglo VI, tal vez Juan Mediocre, es una exposición del Símbolo que se publicó en varias ediciones antiguas de San Juan Crisóstomo. En la primera homilía se dice solamente:

Ergo iste natus est de Spiritu Sancto et Maria Virgine. Iste Spiritus venit ad Mariam, ingressus in eam, et Verbum caro factum est. Crevit alvus Virginis, et virgo erat et praegnans; crevit, et virginitatem non amisit (52).

La segunda homilía insiste en la necesidad de creer este misterio, aunque a los que no tienen fe les parezca que es una cosa imposible:

Sed dicturi vobis sunt gentiles, depravantes fidem vestram: quomodo potuit virgo concipere, virgo parere, virgoque manere? Contra naturam est hoc!, dicturi vobis sunt (53). Et vos e contrario respondebitis eis: credulitas nostra, quod verbis explicare non potest, fide tenet (54).

Busca analogías en otras obras de Dios, y termina:

Quomodo introivit Christus ianuis clausis ad discipulos suos, super mare ambulavit, imperavit vento et

(51) *Serm.* 10 (CCL 103, 51; PL 39, 2195).

(52) *In Symbolum Apostolorum expositio, homil.* 1 (CASPARI, *Unge-druckte... Quellen* 2, 228).

(53) Recuérdese la carta de Volusiano a San Agustín (CSEL 44, 91; PL 33, 513). La solución de la dificultad se inspira en la respuesta agustiniana (CSEL 44, 107; PL 33, 519).

(54) *Ib., homil.* 2 (CASPARI, *l. c.*, 232).

tempestati et facta est tranquillitas magna? Quia ergo ista supra nos sunt et rationem de talibus miraculis reddere non valemus, fide tenemus. Ergo hoc credite: Deum in nativitate unici Filii sui facere quod nos cogitatione investigare non possumus, fide tenemus.

14. De fines del siglo VI y escrito en ambiente español (55), parece ser un *Tractatus de Symbolo* atribuído a San Ambrosio. En él se subraya la singularidad de la generación humana de Cristo, del mismo modo que es singular su generación divina. Y para explicar esa singularidad escribe el autor:

Solus est enim *natus ex virgine*, quae nec praegnationem de viro, nec corruptionem sensit ex partu (56).

15. Venancio Fortunato, en su *Expositio Symboli*, nos da una explicación calcada en la de Rufino:

Sicut in sanctificatione Spiritus nulla fragilitas existit, sic nec in partu eiusdem causa corruptionis apparuit. Qui in caelis unus, in terris unicus, per portam Virginis ingredi mundum dignatus est. Hinc plurima Prophetarum de conceptu et de partu locuti sunt. Unum tamen exemplum pro brevitate proponemus (57).

Y el ejemplo que pone es el pasaje de la *porta clausa* de Ezequiel, copiado sin comentario ninguno; el comentario estaba hecho en las frases anteriores.

16. Entre los numerosos sermones pseudoagustinianos sobre el Símbolo hay tres, tal vez emparentados entre sí y seguramente procedentes de las Galias; de alguno de ellos (el 242) puede probarse la existencia por lo menos a mediados del siglo VII. En ellos se explica así brevemente el artículo que nos ocupa:

(55) Cf. M. C. Díaz y Díaz, *De patristica española*, en *Rev. Esp. Teol.* 17 (1957) 13-20.

(56) *De Trinitate, alias de Symbolo Apostolico, tractatus* 12 (PL 17, 524A).

(57) *Expositio Symboli* 17-18 (MGH Auct. Antiq. 4, 1, 255; PL 88, 348B).

Qui conceptus est de Spiritu Sancto: non quod Spiritus pater Eius fuerit, sed per administrationem Spiritus Sancti et eo cooperante in fide Mariae conceptus est. Natus ex Maria Virgine: quae virgo concepit et virgo peperit, virgoque permansit (58).

... Sancta enim Maria, ut virgo peperit ita virgo concepit. Qualiter haec aut quomodo salva virginali integritate perfecta sint, credere magis quam enarrare possumus (59).

Conceptus est de Spiritu Sancto: non potest aliunde quam de Deo concipere, quae Deum meruit procreare. Natus ex Maria Virgine: non potuit non talem habere conceptum, quae virgo erat permansura post partum (60).

Como ha podido apreciarse, quedan ahí recogidos los principales temas de la tradición anterior.

En las mismas ideas abunda la explicación de otro sermón igualmente pseudoagustiniano:

Nullatenus dubites virginem potuisse concipere...; nec dubites Mariam virginem mansisse post partum. Quia qualiter hoc factum sit, non humanus sermo neque sensus potest comprehendere (61).

Todos estos textos insisten en lo incomprensible que es para el entendimiento humano no sólo la concepción virginal, sino, además, y como cosa distinta, la integridad corporal perfecta coexistente con el parto. Ambas cosas las dan por igual como objeto de fe según el Símbolo.

17. El Concilio de Letrán en 649 ha consagrado toda esta tradición plurisecular, testificándola históricamente y sancionándola dogmáticamente:

Si quis secundum sanctos Patres non confitetur, proprie et secundum veritatem Dei Genitricem sanctam

(58) *Serm.* 240, 1 (PL 39, 2189B).

(59) *Serm.* 241, 3 (PL 39, 2191A).

(60) *Serm.* 242, 3 (PL 39, 2192E).

(61) *Serm.* 243, 2 (PL 39, 2193s). Cf. *Misal de Bobbio* (ed. LOWE, en HBS 58, 57).

semperque virginem immaculatam Mariam, utpote ipsum Verbum specialiter et veraciter, qui a Deo Patre ante omnia saecula natus est, in ultimis saeculorum absque semine concepisse ex Spiritu Sancto et incorruptibiliter eum genuisse, indissolubili permanente et post partum eiusdem virginitate, condemnatus sit (62).

Se reconocen bien los textos que hemos ido leyendo hasta aquí en esa *incorruptión* del parto y en esa permanencia de la virginidad intacta (*indissolubili*) después de él y gracias a su excepcional carácter virginal (63).

18. De San Isidoro de Sevilla no tenemos ninguna exposición del Símbolo. Podemos, sin embargo, ver una alusión a él en estas palabras suyas:

Ex Maria virgine natum, quam sine dubio virginem fuisse credimus ante partum, virginem post partum, Ezechiele propheta testante... (64).

El libro en que se leen esas palabras es una obra de controversia contra los Judíos; por eso no es extraño omita la expresa mención al Símbolo y, en cambio, insista en las profecías del Antiguo Testamento. Al lado de Ezequiel, Isaías:

Sed hoc esse signum ad rei novitatem, si virgo parit, quod est integritatis. Dum enim dicit, *Deus dabit vobis signum*, insinuat insigne miraculum, virginem scilicet parituram; quod procul dubio signum non esset, nisi novum existeret. Oportebat enim Christum propter insigne miraculum secundum carnem nasci de virgine (65).

Y en una explicación aún más precisa de su pensamiento, continúa:

Quo testimonio sancta Maria et virginem concepisse et virginem permansisse confitetur; genitalia nempe fe-

(62) *Canon 3* (MANSI, 10, 1151).

(63) Sobre el sentido del canon y sobre su valor dogmático, véase el estudio siguiente.

(64) *De fide catholica*, 1, 10, 3 (PL 83, 468C).

(65) *De fide catholica* 1, 10, 10 (PL 83, 470B).

minae, pro eo quod claustra partus aperiunt, portae dicuntur...

El recurso a Is. 7, 14, para apoyar no sólo la concepción, sino también el parto virginal, estaba ya expreso en la carta *Recognovimus* del Sínodo de Milán.

19. El gran defensor de la virginidad perpetua de María, San Ildefonso de Toledo, a pesar de su indudable fe en una completa incorrupción corporal en el parto (66), nada dice expresamente sobre ella en su exposición del Símbolo. Podría extrañar, si no se tiene en cuenta que en dicho lugar no hace el Santo otra cosa sino copiar un texto del *De fide et symbolo* agustiniano, libro éste en el que la preocupación no era la virginidad de María, sino la oportunidad de una encarnación divina en el cuerpo de una mujer (67).

20. Una explicación de nuestro artículo quiere ser el libro de Ratramno *De eo quod Christus ex Virgine natus est*. Fue a

(66) Véase, por ejemplo, este pasaje en que habla con Joviniano: "Nolo pudorem nostrae Virginis corruptum partu causeris, nolo integritatem generatione discerpas, nolo virginitatem exitu nascentis scindas... Negas enim valuisse incorruptam servare, quem fateris absque corruptione adire Virginem potuisse": *De virginitate B. Mariae* 1 (ed. BLANCO GARCÍA 64s; PL 96, 59). Para San Ildefonso tienen idéntico valor las fórmulas: *pudorem corrumpere, integritatem discerpere, virginitatem scindere*. Con ellas, que se refieren al parto (*partu, generatione, exitu nascentis*), expresa el Santo el error de Joviniano. Nótese también el recurso a la omnipotencia divina, totalmente tradicional.

(67) *De cognitione baptismi* 44 (PL 96, 131). El símbolo del Concilio XI de Toledo profesa: "Qui partus Virginis nec ratione colligitur nec exemplo monstratur..." Y sigue citando a San Agustín en la carta a Volusiano (ed. MADOZ, en *Le Symbole du XIe Concile de Tolède* [*Spic. Sacrum Lovan.* 19] 22). Cf. *ib.*, 79. FÉLIX DE URGEL, *Confessio fidei* (PL 96, 883), profesa así su propia fe: "Ut unicus Filius Patri et verus Deus, ex ipso utero gloriosae Virginis absque ulla corruptione editus prodiretur..." AMBROSIO AUTPERTO, *De lectione evangelica in purificatione Mariae* (PL 89, 1293) predicaba: "Quae sine humana concupiscentia, sine humano concubitu, virgo concepit, sine aliqua carnis corruptione virgo peperit, et sine fine virgo permansit; ac plus hoc, nec masculus ex ea natus vulvam eius aperuit". Véase también PL 39, 2107.

mediados del siglo IX. Algunas personas le habían informado sobre cierta opinión que se decía correr por Alemania, según la cual el nacimiento del Señor no había tenido lugar *per virginalis ianuam vulvae*, sino *incerto tramite* (68). Ratramno vio en ello un peligro contra la fe:

Catholicam super nativitate Salvatoris fidem nescio
qua fraudis subtilitate subvertere demolitur.

Y la razón era porque semejante opinión podía entenderse como una negación de la verdadera maternidad de María. Por eso Ratramno escribe para rechazar decididamente tal concepción del parto virginal.

Su propia manera de pensar en la materia ha suscitado interpretaciones diferentes. Pero, como dijimos en la introducción (69), no parece posible dudar de que Ratramno, insistiendo en la vía normal del parto, intentaba conciliarla con la perfecta integridad corporal, impuesta a sus ojos por la fe de la Iglesia. Algo así como había cantado Sedulio:

... Tunc maximus Infans,
intemerata sui conservans viscera templi,
inlaesum vacuavit iter, pro virgine testis
partus adest clausa ingrediens et clausa relinquens (70).

O como rezaba la bella oración mozárabe:

Aeterne Dei Fili, qui virgineae matris uterum sic
intrasti ne rumperes, sic aperuisti ne signata ullo modo
violares... (71).

La ambigüedad que pudieran tener algunas expresiones de Ratramno y de sus amigos movió a Pascasio Radberto a insistir en el concepto tradicional de la virginidad in partu:

(68) *De eo quod Christus ex virgine natus est* 1 (PL 121, 83A).

(69) Véase p. 9-11.

(70) *Carmen Paschale* 2, 44-47 (CSEL 10, 47; PL 19, 597A).

(71) *Liber Mozarabicus Sacramentorum, Missa in diem sanctae Mariae* (ed. FEROTIN, 51; PL 85, 175A).

Sicut clausis visceribus iure creditur conceptus, ita omnino et clauso utero natus (72).

Reaparece aquí la consideración de los dos momentos culminantes en la maternidad virginal de María, que hemos visto repetidas veces evocados por la tradición.

Para Radberto supone una contradicción el defender por un lado la virginidad *in partu* con la fe de la Iglesia, y no querer admitir por otro el parto *utero clauso*:

Non dico quod dicant virginitatem amisisse quae nesciens virum virgo concepit, virgo peperit et virgo permansit; sed quia id ipsum quod confitentur negant, dum dicunt eam communi lege naturae puerperam Filium edidisse (73).

Los aludidos en esas palabras podrán ser algunos amigos de Ratramno que hayan exagerado la primitiva posición de éste. Porque él no hubiera suscrito la fórmula que atribuye Radberto a su adversario, *communi lege naturae puerperam edidisse*, sin añadirle una restricción que sirviera para deshacer el equívoco: *salvo pudore, praeter violatum pudorem*.

21. Rabano Mauro explica brevemente el artículo del Símbolo con estas palabras:

Non ergo ex virili semine, sed ex Spiritus Sancti opere caro Christi in utero Virginis formata est; et ideo, quae Salvatorem genuit, et virgo fuit in partu et virgo post partum (74).

(72) *De partu Virginis* 1 (PL 96, 210B=120, 1370A).

(73) *Ib.* (PL 96, 208A-209A=120, 1368B). Véase también HINCMARO, *De divortio Lotharii regis* (PL 125, 694): "Quae sicut carne integra et vulva non adaperata, id est clauso utero, concepit, ita non aperta vulva sed clauso utero peperit, simulque et mater exstitit et perpetuo ac semper virgo permansit". Y en otra parte (*Gesta sanctae Mariae*: MGH Poet. Aevi Carolini 3, 410):

"Virgineo alvo nullum quem passa dolorem,
ast utero clauso, es virgo parens pariter".

(74) *Homil.* 13 (PL 110, 28B).

En otro lugar copia literalmente un sermón pseudoagustiano:

Qui conceptus est de Spiritu Sancto: non poterat aliunde quam de Deo concipere, quae Deum meruit procreare. Natus ex Maria Virgine: non potuit non talem habere conceptum, quae virgo erat permansura post partum (75).

22. El tratado *De divinis officiis* del Ps. Alcuino, después de comentar el *conceptus de Spiritu Sancto*, escribe:

Natus ex Maria Virgine secundum carnem: quia beata Maria virgo fuit ante partum et in partu et post partum. Beatus Augustinus dicit ibi unam comparationem: est speculum in una domo; intrat aliquis in illam; umbra eius, apparens in speculo quando ingreditur et egreditur, non frangit speculum. Similiter in Domino: in eundo et redeundo uterus virginalis integer permansit (76).

23. Entre las obras de Alcuino se editó la *Confessio fidei*, de Juan de Fécamp. En ella leemos:

Huius namque Dei Domini nostri Iesu Christi mater beata Maria procul dubio et virgo genuit et post partum virgo permansit. Nec blasphemiae Helvidii acquiescendum, qui ait: virgo ante partum, non virgo post partum. Sed integra fide credendum est, integritatem tantae virginitatis semper mansisse inviolatam. Sic Eum virgo permanens genuit, ut virgo concepit. Dignum quippe fuit et valde dignum, ut haec sola femina et virgo ante partum et virgo in partu et virgo post partum esset, quae incarnatum Verbum Dei peperit, id est verum Deum et verum hominem (77).

(75) *De ecclesiastica disciplina* 2 (PL 112, 1225D). Véase el texto correspondiente a la nota 60.

(76) *De divinis officiis* 41 (PL 101, 1272B). ALCUINO, *De fide sanctae Trinitatis* 3, 14 (PL 101, 46s), había escrito: "Quem beata Virgo Maria, salva integritate sui corporis, Deum edidit et hominem... Virgo ante partum, virgo in partu, virgo post partum". Para la referencia a San Agustín, véase Ps. AGUSTÍN, *Serm.* 245, 4 (PL 39, 2197).

(77) *Confessio fidei* 3, 8 (PL 101, 1059A). El autor se inspira en RABANO MAURO, *De Universo* 4, 10 (PL 111, 102), quien a su vez copia a

Qué entiende el autor por *virgo permanens genuit*, nos lo dice claramente en este otro pasaje:

Iste est, qui non aperto utero Virginis ingressus est mundum (78).

24. El *Elucidarium* de Honorio de Autun, compuesto en Inglaterra muy a principios del siglo XII, si no a fines del XI (79), es una especie de catecismo con preguntas hechas por el discípulo y respuestas dadas por el maestro. Hablando del nacimiento de Jesús, pregunta: *qualiter genuit Eum?* Y responde:

Sine sorde et sine dolore. Clausa enim ianua thalamum uteri introivit; humanam naturam sibi coniunxit; et clausa porta, ut sponsus de thalamo processit (80).

La importancia histórica de este texto es muy notable. El *Elucidarium* sirvió para la formación de los clérigos y de los fieles por espacio de casi tres siglos (81).

25. Brevísimamente Ivón de Chartres comenta así:

Natus ex Maria Virgine: id est, sicut non aperuit uterum matris conceptus, sic nec aperuit partus (82).

GENNADIO, *Definitio ecclesiasticorum Dogmatum* 35 (ed. TURNER, en *Journ. Theol. Stud.* 7 [1906] 96; PL 58, 996).

(78) *Confessio fidei* 4, 6 (PL 101, 1090C).

(79) Cf. J. LEFÈVRE, *L'Elucidarium et les Lucidaires* (Paris 1954) 209-222.

(80) *Elucidarium* 1, 126 (ed. LEFÈVRE, en *op. cit.*, 384; PL 172, 1123C). HONORIO, *Sigillum B. Mariae* 2 (PL 172, 503C), conoce algunos que en su tiempo negaban el parto virginal: "Capite nobis vulpeculas parvas: vulpeculae sunt haeretici. Quae demoliuntur vineas: id est, venenis suis inficiunt simplicium ecclesias dicentes: si virgo peperit, phantasma fuit".

(81) Cf. LEFÈVRE, *op. cit.*, 336. Sobre el extraordinario influjo del *Elucidarium*, cf. *ib.*, 272-339.

(82) *Serm.* 23, *De Symbolo Apostolorum* (PL 162, 605C). En el *Serm.* 15, *De Assumptione B. Mariae* (PL 162, 585B) dice: "Nulla potuit fieri tristitia concipienti, nulla difficultas parienti... Sicut ergo omni corruptione caruit iste conceptus, ita, quidquid haeretici garriunt, in concipiendo et pariendo Virginis uterus permansit intemeratus". Nueva alusión a los mismos herejes.

Nótese de nuevo la mención de los dos momentos contrapuestos en una misma permanencia de la integridad virginal.

26. De Ivón de Chartres depende la explicación que hace del Símbolo Joscelino de Soissons:

Sicut singularis conceptus peccato non infecit virginem, ita singularis nativitas non corrumpit virginitatem; quia sicut uterum matris non aperuit conceptus, sic nec aperuit partus; sed sicut virgo fuit ante partum, eadem perseveravit post conceptum et partum (83).

27. Abelardo dice escuetamente:

Bene autem dicturus Eum *de Virgine natum*, ne quis quaereret qualiter hoc fieret, praemisit *conceptum per Spiritum Sanctum* (84).

28. En un texto curioso, en el que no abunda la exactitud histórica, expresa así Menigardo de Fulda la repercusión que las herejías contra la virginidad perpetua de María han tenido en la redacción de los Símbolos:

Porro in Nicaena synodo praetermissum est: *de Spiritu Sancto et Maria Virgine*. Verum hi, qui apud Constantinopolim convenerunt, contra eorum insaniam qui beatam Virginem ex virili coitu solemni more pariendi Christum genuisse impie iactabant (ut Armenon eiusque complices), alii vero eam post editum partum insigne virginitatis perdidisse, alios etiam liberos peperisse rabiose latrabant (ut Helvidius), ad harum ergo bestiarum internicionem revocatum est: *de Spiritu Sancto ex Maria Virgine*. Quamvis hoc in Apostolico Symbolo longe signatius et expressius positum sit, cum dicitur: *conceptus est de Spiritu Sancto, natus ex Maria Virgine* (85).

(83) *Expositio in Symbolum* 7 (PL 186, 1484C).

(84) *Expositio Symboli quod dicitur Apostolorum* (PL 178, 623C). En el siglo XII hay varias exposiciones del Símbolo en las que prevalecen otras preocupaciones del momento, ajenas al punto de la virginidad de María. Véanse, por ejemplo, BRUNO HERBIPOL., *Commentarius in orationem dominicam, Symbolum Apostolorum et fidem Athanasii* (PL 142, 559); ANÓNIMO, *Explanatio Symboli Apostolici* (PL 213, 731), etc.

(85) *De fide, varietate Symboli, ipso Symbolo et pestibus haeresum* (CASPARI, *Kirchenhistor. Anecdota* 264s).

29. Teobaldo de Tours escribía tajantemente en una breve exposición del Símbolo ya en el siglo XII:

Natus: porta clausa. Ex Maria Virgine: ... virgine, quia collata est ei in tanto Filio et in ipso quoque Filio fecunditas, nec deflorata virginitas (86).

30. Las exposiciones del Símbolo van perdiendo cada vez más con el correr de los siglos su carácter primitivo; contribuía a ello no sólo el desarrollo de las instituciones litúrgicas, sino también la evolución histórica de los mismos géneros literarios eclesiásticos. Sin embargo, hay en San Alberto Magno una exposición del Símbolo que explica éste al alcance del pueblo cristiano, de manera semejante a como lo hacían los Santos Padres al alcance de los catecúmenos y de los neófitos. En ella se dice así:

Quod autem dicitur, natus, intelligit duas nativitates: unam in utero, qua Christus naturam nostram assumpsit et sibi univit; et aliam ex utero, qua de utero processit non reseratis claustris virginei pudoris. Et ideo dicit: de Maria Virgine; quia, sicut ante partum fuit illibata, ita in partu sine dolore (87).

31. La exposición del Símbolo que nos ha dejado Santo Tomás, de carácter más escolástico, no dice nada sobre el parto virginal. En cambio, en el *Compendium Theologiae* leemos:

Et ideo in Symbolo dicitur: qui natus est de Virgine Maria. Quae quidem virgo dicitur absolute, quia et ante partum et in partu et post partum virgo permansit... Sed nec in partu eius virginitas fuit violata. Corpus enim Christi, quod ad discipulos ianuis clausis intravit, potuit eadem potestate de utero clauso matris exire. Non enim decebat ut integritatem nascendo tolleret, qui ad hoc nascebatur ut corrupta in integrum reformaret (88).

(86) *Abbreviati Symboli Apostolorum expositio* (CASPARI, *ib.*, 298).

(87) *De sacrificio Missae* 1, 9, art. 3 (ed. BORGNET 38, 62). Cf. J. DE GHELLINCK, *En marge de l'explication du Credo par saint Albert le Grand*, en *Studia Albertina* (Beiträge zur Gesch. der Phil. und Theol. des Mittelalters, Supl. 4), 148-166.

(88) *Compendium Theologiae* 225 (ed. Parma 16, 66).

Se está oyendo ahí, como en tantos pasajes del Doctor Angélico, lo mejor de la tradición eclesiástica anterior.

32. Raimundo Martí, el autor del *Pugio fidei*, compuso una interesante *Explanatio Symboli Apostolorum*, en la que la interpretación de nuestro artículo, con evidentes reminiscencias isidorianas, resulta bien clara:

Sequitur: *natus ex Maria Virgine. De hoc Is. 7: ecce virgo concipiet et pariet filium. Hoc est, existens virgo concipiet, et existens virgo pariet. Aliter enim nec signum nec mirabile esset* (89).

Aduce otros textos de Isaías y concluye con el tradicional recurso a la omnipotencia de Dios, única posible explicación del prodigio:

Neque hoc debet Deo reputari impossibile. Quia si radius procedit a stella sine ipsius corruptione, si intrat et exit per fenestram vitream ipsa manente incorrupta, et si odor potest procedere de floribus et de pomis et de speciebus aromaticis sine ipsorum corruptione, multo magis Christus, Deus et homo, qui est auctor naturae, potuit nasci de Virgine sine ipsius Virginis corruptione.

33. Más tarde, Dionisio Cartujano escribirá, explicando también el Símbolo:

Natus demum est Christus ex Virgine; quae fide concepit, et salvo et integro virginitatis signaculo peperit, ac virgo purissima permansit (90).

34. Como ha podido verse a lo largo de las páginas anteriores, la interpretación del *natus ex Maria Virgine*, que daba por evidente el Sínodo de Milán en 393, se ha ido repitiendo

(89) Ed. de J. M. MARCH, *En Ramón Martí y la seva Explanatio Symboli Apostolorum*, en *Institut d'Estudis Catalans, Anuari*, 1908, 475s, Cf. F. CAVALLERA, *L'Explanatio Symboli de Raymond Martin, O. P.*, en *Studia Mediaevalia*, 201-230.

(90) *De vita et regimine curatorum* 18 (*Opera omnia*, ed. Tournai, 37, 250s).

constantemente durante once siglos como enseñanza dada por la Iglesia a los catecúmenos y a los fieles cristianos.

Toda esa venerable tradición eclesiástica tantas veces secular la recogió en 1566 el Catecismo Romano, publicado por San Pío V para llevar a término el decreto del Concilio Tridentino. Dice así el Catecismo:

Natus ex Maria Virgine: Haec est altera huius articuli pars, in qua explicanda parochus diligenter versabitur; cum fidelibus credendum sit Iesum Dominum, non solum conceptum Spiritus Sancti virtute, sed etiam ex Maria Virgine natum et in lucem editum esse (91).

El Catecismo determina más concretamente el objeto preciso de esa fe en este párrafo, que pudiera ser el mejor resumen de cuanto hemos leído en los textos anteriores:

Sed quemadmodum conceptio ipsa naturae ordinem prorsus vincit, ita in ortu nihil non divinum licet contemplari. Praeterea, quod nihil admirabilius dici omnino aut cogitari potest, nascitur ex matre sine ulla maternae virginitatis diminutione; et quo modo postea ex sepulcro clauso et obsignato egressus est, atque ad discipulos clausis ianuis introivit; vel, ne a rebus etiam quae natura quotidie fieri videmus discedatur, quo modo solis radii concretam vitri substantiam penetrant neque frangunt tamen aut aliqua ex parte laedunt: simili, inquam, et altiori modo Iesus Christus ex materno alvo sine ullo maternae virginitatis detrimento editus est. Ipsius enim incorruptam et perpetuam virginitatem verissimis laudibus celebramus (92).

Todo ello fue obra del Espíritu Santo. También aquí, prosigue el Catecismo, se presenta la antítesis entre Eva y María:

Evae dictum est: in dolore paries filios; Maria hac lege soluta est, ut quae, salva virginalis pudicitiae integritate, sine ullo doloris sensu, ut antea dictum est, Iesum Filium Dei pepererit (93).

(91) *Catechismus ad parochos* (Romae 1566) 48.

(92) *Ib.*, 49.

(93) *Ib.*, 50.

A continuación recoge de los Padres y Doctores antiguos las figuras bíblicas del parto virginal: la puerta cerrada, la piedra desgajada del monte, la vara de Aarón, la zarza de Moisés; y se extiende en insinuar las consecuencias morales del nacimiento de Cristo para los fieles.

Toda esta doctrina quiere el Catecismo Romano la expongan los párrocos en su catequesis como auténtica interpretación de la fe contenida en el Símbolo Apostólico.

Se sabe la difusión y la autoridad que ha tenido en la Iglesia el Catecismo Romano. De él y de sus enseñanzas dependen largamente, muchas veces a través de Belarmino (94), una serie de catecismos que se extendieron por las diversas naciones hasta nuestros días.

Cuando los teólogos, con unanimidad completa hasta los últimos años, no sólo han propuesto la misma doctrina sobre la perfecta incorrupción corporal en el parto virginal, sino que la han dado como verdad de fe incluida en el dogma de la virginidad perpetua de Nuestra Señora, al lado de lo que enseñan otras declaraciones del Magisterio eclesiástico y de la doctrina clara de la Tradición, han tenido especial conciencia de conformarse así con una verdad profesada en el mismo Símbolo Apostólico. Les llevaba a afirmar el peso irrecusable de la tradición eclesiástica plurisecular. Ese peso venerable lo sintió bien Scheeben cuando escribió:

Die übernatürliche Einwirkung auf die Geburt Christi nun, welche die ältere Form des Apostolicum durch das *natus est ex Spiritu Sancto et Maria Virgine* aus-

(94) SAN ROBERTO BELLARMINO, *Dichiarazione piú copiosa della dottrina cristiana* (decl. del art. 3), escribe: "D. Perchè si aggiunge nell'articolo: e nacque di Maria Vergine? M. Perchè in questo ancora ci é una gran novità, essendo che il Figliuolo di Dio uscí del ventre della madre al fine del nono mese, senza dolore e detrimento dell'istessa madre, non lasciando segno alcuno della sua uscita; come appunto fece quando risuscitando uscí del sepolcro serrato, e quando poi entró ed uscí del cenacolo, dove erano i suoi discepoli, essendo sempre chiuse le porte; e per questo si dice che la madre del Signor nostro Gesù Cristo fu sempre vergine, avanti il parto, nel parto, e dopo il parto".

pricht, bezieht, sich allerdings an erster Stelle auf die Grundlegung der Geburt Christi in der Empfängnis oder die *nativitas in utero*. Nach der konstanten kirchlichen Erklärung ist sie aber auch unmittelbar auf die Geburt *ex utero* zu beziehen, in dem Sinne, dass diese durch übernatürliche Einwirkung des Hl. Geistes so erfolgt sei, dass dabei die körperliche Integrität der Mutter in keiner Weise verletzt wurde und dass mithin Maria ebenso jungfräulich geboren wie jungfräulich empfangen habe (95).

Todas las páginas anteriores confirman la exactitud histórica y teológica de ese ponderado juicio del gran teólogo.

(95) *Handbuch der katholischen Dogmatik* 1. 5, n. 574 (ed. FECKES, 6, 1, 263s).

V

EL CANON TERCERO DEL CONCILIO LATERANENSE DE 649 (*)

El canon tercero del Concilio de Letrán, celebrado en 649 por el Papa San Martín I, ha sido considerado siempre como un documento de capital importancia en orden a establecer la doctrina del Magisterio eclesiástico sobre la virginidad *in partu* de Nuestra Señora. Hoy lo han traído al primer plano las recientes investigaciones en torno a dicho dogma mariano.

A la interpretación tradicional, que ve en el canon una decisión dogmática sobre la integridad corporal de la Madre de Dios, conservada intacta no sólo en la concepción, sino también en un parto no sujeto a las leyes normales, se han sustituido recientemente otras nuevas interpretaciones; lo mismo en orden al sentido doctrinal del canon que en orden a su valor dogmático.

Sus autores no pretenden negar el singular privilegio de María. Pero el último resultado de sus trabajos es dejar en la penumbra, si no ya eliminar del todo, el testimonio de Letrán en la serie de documentos oficiales del Magisterio eclesiástico sobre el parto virginal.

(*) Cf. *Marianum* 24 (1962) 65-83; *Mariologische Studien* 2 (1962) 261 - 270.

El problema así suscitado no puede ser indiferente a los teólogos. Por eso no se extrañarán estas páginas, que quisieran encontrar alguna luz mayor en la inteligencia verdadera del famoso canon lateranense, y ver si puede seguir citándose a favor de la integridad corporal de María en su parto virginal; y en caso afirmativo, cuál es la fuerza dogmática de dicha doctrina.

1. Interpretaciones nuevas del canon

Hablando de la virginidad *in partu* tuvo ocasión Dermot Ryan (1) hace unos años de estudiar el canon del Concilio de Letrán. Su estudio se fija principalmente en la fórmula *incorruptibiliter genuisse*. He aquí su interpretación del texto conciliar.

Incorruptibiliter genuisse, que debe entenderse como *incorrupta genuisse* (2), significa: le dio a luz sin haber precedido la corrupción de una unión carnal. Es decir, la frase no añade a la anterior *absque semine concepisse* ninguna otra cosa sino la connotación del parto verificado; un parto en sí mismo normal, pero en el que la madre está *incorrupta* porque su virginidad no ha sufrido mengua ninguna en la concepción *absque semine*. El Concilio, en efecto, no utiliza la fórmula *ex utero clauso*, bien conocida ya entonces, sino otra más indefinida, *incorruptibiliter*, que envuelve, sin duda, la idea de una incorrupción, pero sin determinar precisamente cuál es el elemento físico de dicha *incorruptibilitas*. Tal, se dice, es el sentido del canon (3).

(1) *Perpetual Virginity*, en K. MCNAMARA, *Mother of the Redeemer* (Dublín, 1959).

(2) RYAN (*l. c.*, 119 nt. 53) invoca el testimonio superior de Cristina Mohrmann. Pudo haber invocado igualmente no sólo el texto griego, sino la frase equivalente de San Martín I en el discurso de apertura del Concilio: "quando sine semine conceptus, *incorrupte* de Virgine processit" (MANSI 10, 870). Un caso semejante en el mismo canon ofrece el *indissolubili*, que evidentemente hay que tomar como *indissoluta*.

(3) *L. c.*, 119.

Sin querer en absoluto prejuzgar ya desde ahora dicho sentido, sorprende desde el principio esa interpretación, en la que no acaba de verse qué necesidad había de añadir la mención del parto *incorrupto* cuando ya se había afirmado la incorrupción de la concepción *absque semine*. Ryan se apoya en el sentido primitivo que tenía el término *corruptio* aplicado a una virgen. Pero es claro que, prescindiendo de los elementos morales, ese sentido suponía también una violación física del *claustrum pudoris*, y por ello una pérdida de la integridad corporal. Ahora bien, salta a la vista (y el autor no ha dejado de aludir a ello) que el caso de Nuestra Señora era en ese orden de ideas del todo singular. Precisamente porque su virginidad corporal y su integridad física no habían sufrido ninguna *corruptio* en la concepción de Jesús (puesto que ella había sido *absque semine*, y por lo mismo virginal), quedaba la posibilidad de que sufriera la *corruptio* en el momento del parto y por su causa. Por eso al hablar de la *incorrupción* de María no puede aplicarse sin más el concepto de la *corruptio virginis*; o mejor dicho, hay que aplicarlo en toda su complejidad y teniendo en cuenta todas sus posibilidades: no sólo la de una corrupción por la concepción, sino, además, la de una posible corrupción por el parto, en el caso de no haberse dado la primera.

Es lo que hicieron los Santos Padres, sobre todo desde el momento en que apareció Joviniano. Este, que admitía la concepción virginal (y por lo tanto, la *incorrupción* de la virginidad corporal, que había quedado intacta en la concepción), sin embargo, según la fórmula de San Agustín, *virginitatem Mariae destruebat, dicens eam pariendo fuisse corruptam* (4). Es decir, frente a una virginidad corporal *incorrupta* en la concepción, pero *corrupta* en el parto (Joviniano siguiendo a Tertuliano), oponía la Iglesia una *total* incorrupción: la de una concepción *absque semine* y la de un parto *incorrupto*. Los textos en que se habla de esas *dos* incorrupciones abundan. Todo inclina a sospechar que el *incorruptibiliter genuisse* de los Padres de León, añadido al *absque semine concepisse*, no deberá tener un

(4) *De haeresibus* 82 (PL 42, 45-46).

sentido distinto. Es una primera sospecha; luego veremos si en realidad fue así.

Más reciente es otra interpretación del canon, que nos aleja todavía más de la que hasta ahora había sido tradicional. Nos la acaba de dar el P. M. Hurley en un estudio dedicado por completo a nuestro canon (5). Lo particular de ese estudio consiste en haber atraído la atención sobre el contexto histórico del Concilio de Letrán. Se trata de un contexto antimonoteleta. Para comprender lo que los Padres Lateranenses pretendían definir es preciso atender a la teología que utilizaron los defensores de la fe frente al Monotelismo. Leído en ese contexto, el *incompactibiliter (incompacte)* del canon de Letrán no se refiere a la integridad corporal, ni niega su *compactión*, sino la *compactión* que introdujo en la naturaleza humana el pecado original. Porque en el lenguaje teológico el término *compactio* puede significar: o una compactión específica (la violación de la virginidad corporal) o una compactión genérica (el pecado en general, y principalmente el pecado original). El canon, al afirmar de María *incompactibiliter genuisse*, lo que enseña es que dio a luz a Cristo *incompacto*, es decir, *sin pecado original* (6).

Esta nueva interpretación del canon tiene a primera vista el gran mérito de querer interpretar el texto en el ambiente histórico en que se compuso. Por eso el autor insiste en desarrollar la aplicación de ese sano principio metodológico al caso concreto del canon. Estamos en la contienda cristológica del siglo VII. Para los Monoteletas, sostener dos voluntades en Cristo equivalía a admitir la discordia y el conflicto en su persona, cosa evidentemente absurda. Por eso negaban la dualidad volitiva y operativa. Los defensores de la ortodoxia, manteniendo la dualidad, negaban se dedujese necesariamente de ella una oposición entre ambas voluntades; insistían en la perfecta armonía que reinó siempre entre las dos. Mas, ¿por qué no pudo

(5) *Born Incompactibly: The third Canon of the Lateran Council* (A. D. 649), en *The Heythrop Journal* 2 (1961) 216-236.

(6) *L. c.*, 229-230. Para el P. Hurley, *incompactibiliter genuisse* no equivale a *Mariam genuisse incompacte*, sino más bien a *Mariam genuisse Christum incompactum*. Cf. *ib.*, 236, donde admite el cambio.

haber discordia ni conflicto a pesar de ser dos las voluntades? Respondían: porque, como Cristo fue concebido sin pecado fue dado a luz *sin corrupción*; luego su naturaleza humana, como incorrupta y sin pecado, no pudo tener una voluntad que se opusiera pecaminosamente a la divina. Veían una conexión lógica entre la concepción de Cristo sin pecado, del Espíritu Santo y su nacimiento *sin pecado*, en una naturaleza *incorrupta* (7). Dado a luz por una madre que era santa, inmaculada y virgen, nació sin pecado. Su carne, tomada de la carne sin pecado de la Virgen, era una carne también sin pecado. Al venir al mundo no tuvo (como nosotros) contacto con una naturaleza pecadora; luego su humanidad tampoco era (como la nuestra) pecadora; luego en El no pudo haber conflicto de voluntades.

Todo esto lo sugiere el siguiente pasaje del Papa Honorio en su respuesta primera a Sergio:

Quia sine peccato conceptus de Spiritu Sancto, *διὰ τούτο* etiam absque peccato est partus de sancta et immaculata virgine Dei Genitrice; nullum experiens contagium vitiatae naturae (8).

La analogía entre ese texto y el canon lateranense induce a interpretar el *incorruptibiliter* de este último simplemente por el *absque peccato* de Honorio: lo dio a luz en una naturaleza incorrupta, es decir, que no tenía la corrupción del pecado original (9).

En el mismo sentido se cita aún a San Máximo el Confesor, a quien Caspar ha llamado “padre espiritual de los cánones de Letrán”:

Non enim rationem naturae notavit factus homo qui erat Deus universorum..., sed modum, id est, conceptum e semine et ortum per corruptionem (10).

(7) *L. c.*, 230-231.

(8) *Epistola ad Sergium*, incluida en las actas del Concilio III de Constantinopla (MANSI 11, 539-540).

(9) HURLEY, *l. c.*, 231-232.

(10) *Disputatio cum Pyrrho* (MANSI 10, 734; PG 91, 319).

El canon de Letrán es un eco de esa teología antimonoteleta (11).

Si se entiende así el canon, añade el P. Hurley, sus referencias a la maternidad divina y al parto virginal no rompen la unidad en la doctrina del Concilio, ni perturban la coherencia de su intento contra el Monotelismo. Ser concebido en pecado, normalmente, por una unión sexual, lleva consigo nacer *corrupte*, en pecado, con corrupción; inversamente, ser concebido del Espíritu Santo, sin pecado, *absque semine*, lleva consigo también necesariamente nacer *incorrupte*, sin pecado, sin corrupción, con una naturaleza no corrompida por el pecado original. Cristo fue concebido *absque semine* precisamente en orden a nacer *incorrupte*; y tuvo que nacer sin la corrupción del pecado por haber sido antes concebido virginalmente.

Conclusión final: en un contexto antimonoteleta, en el que interesaba principalmente la impecancia y la impecabilidad de la naturaleza humana de Cristo, la fórmula *incorruptibiliter genuisse*, sobre todo añadida a su correlativa *absque semine concepisse*, significa el efecto del parto de la Virgen en la humanidad de su Hijo; quiere decir que el Verbo se encarnó en una naturaleza sin pecado, que nació del seno de una madre virgen sin tener en su propia naturaleza *la corrupción del pecado original* (12).

Tal es la recentísima interpretación del canon de Letrán. Su novedad, y sobre todo la necesidad que ella envuelve de admitir en el siglo VII un cambio en el significado de la fórmula "incorrupción del parto", exigen una prueba documental concienzuda y seria. Mas parece que el P. Hurley no ha logrado darnos esa prueba. Porque no basta probar que los defensores de la ortodoxia en aquella coyuntura histórica argüían de la concepción y el parto virginales a la existencia de una humanidad inocente e impecable en Cristo; hace falta mostrar que para ellos la incorrupción atribuída al parto no era realmente otra cosa que la ausencia de pecado en la humanidad de Jesús,

(11) HURLEY, l. c., 231-232.

(12) L. c., 235-236.

causada por su concepción virginal. Y esto no vemos se haya demostrado.

Por lo pronto sorprende no encontrar en las actas del Concilio ni siquiera esa argumentación que se dice de capital importancia en la lucha contra el Monotelismo. Leemos en las actas repetidas veces la objeción: si hay dualidad de voluntades, necesariamente tiene que haber oposición entre ellas. Leemos también en la sesión quinta amplios discursos, en los que San Martín (13), Máximo de Aquileya (14) y Deusdedit de Calaris (15) se hacen cargo de la objeción y responden a ella. Pero una respuesta basada en la ausencia de pecado precisamente por razón de la concepción virginal, no se encuentra, que sepamos, en las actas. Ese silencio hace ya poco probable la interpretación que se pretende dar al canon tercero.

Ni la hace más probable el texto aducido de Honorio, aun prescindiendo de que no es precisamente en este Papa donde hay que buscar los temas auténticos de la Iglesia contra el Monotelismo, y de que así lo entendieron los Padres de Letrán, que no adujeron su testimonio para nada, a pesar de la defensa que de él había hecho Juan IV (16). Es que, además, el contexto de las palabras de Honorio no favorece en su expresión literaria a una defensa de las *dos* voluntades en Cristo, como la querían hacer los Padres del Concilio. Dice Honorio:

Unde et *unam voluntatem* fatemur Domini nostri Iesu Christi, quia... (17).

Dejando a un lado el sentido real en que hablaba Honorio, no parece probable que los términos mismos en concreto expresasen precisamente la tesis contraria a la suya. Pero veamos el texto mismo:

(13) MANSI 10, 1123-1130.

(14) MANSI 10, 1130-1138.

(15) MANSI 10, 1138-1143.

(16) Las respuestas de Honorio a Sergio las han incluido en sus actas los Padres del Concilio III de Constantinopla precisamente para desaprobarlas.

(17) MANSI 11, 539.

Unde et unam voluntatem fatemur Domini nostri Iesu Christi, quia profecto a divinitate assumpta est nostra natura, non culpa; illa profecto [natura], quae ante peccatum creata est, non quae post praevaricationem vitata. Christus enim Dominus..., formam servi suscipiens, habitu inventus est ut homo; quia sine peccato conceptus de Spiritu Sancto, διὰ τοῦτο etiam absque peccato est partus de sancta et immaculata virgine Dei Genitrice; nullum experiens contagium vitatae naturae (18).

La argumentación del Papa es esta: no hay oposición de voluntades en Cristo, porque la humanidad asumida por el Verbo fue una humanidad inocente, no pecadora; como la de Adán salido de las manos de Dios, no como la de Adán después del pecado. Porque ni en su concepción hubo culpa, ni en su nacimiento. No la hubo en la concepción, porque ésta fue virginal (del Espíritu Santo); no la hubo en el parto, porque también éste fue virginal (de la Santa, Inmaculada Virgen Madre de Dios). En esta argumentación no hay una *equivalencia* de fórmulas entre *sine peccato conceptus* y *absque semine concepisse*, ni tampoco entre *absque peccato est partus* y *genuisse incorruptibiliter*; lo que hay es una *deducción* (19). Se supone admitido el hecho de la concepción y del parto virginales; y de ese hecho *se concluye* que una y otro fueron sin pecado. Por eso el texto de Honorio no sirve para probar que el *incorruptibiliter* del canon lateranense deba traducirse por *sin pecado*. Mucho menos si se pretende atribuir ese *sin pecado* a Cristo mismo y no a su madre. Más bien el texto pontificio ilustraría, por presuponerla, la doctrina que la interpretación tradicional ha visto en el canon.

(18) MANSI 11, 539. SAN MÁXIMO (*Tomus dogmaticus ad Marinum presbyterum*: PG 91, 240 C) lee así el texto de Honorio: "Sin pecado fue concebido del Espíritu Santo y de María, la Santa, Inmaculada y siempre Virgen Madre de Dios; y sin mancha nació de ella según la carne."

(19) Unas líneas después escribe Honorio: "Non est itaque assumpta, sicut praefati sumus, a Salvatore vitata natura, quae repugnaret legi mentis eius... Nam lex alia in membris aut voluntas diversa non fuit, vel contraria, Salvatori, quia super legem natus est humanae conditionis."

Esto último debe decirse también del testimonio de San Máximo. No se trata allí de la aludida objeción monoteleta, ni con esas palabras responde a ella San Máximo. Lo que éste pretende es explicar un pasaje de San Atanasio que Pirro le ha objetado. La solución es ésta: San Atanasio, en dicho pasaje, afirma que la encarnación fue únicamente obra de la voluntad divina, no de voluntad humana ninguna; al contrario de lo que sucede en la concepción y en el nacimiento de los hombres. Y por eso añade San Atanasio allí: *in imagine novitatis*; es decir, lo que en la encarnación hay de nuevo y singular no es la humanidad de Cristo (que es exactamente como la nuestra), sino el modo de asumirse esa humanidad por el Verbo. Ese modo no es el ordinario entre los hombres (concepción *διὰ σποράς*, parto *διὰ φθοράς*), sino singular y nuevo (20).

Estas palabras de San Máximo nos llevan ciertamente a la fórmula del canon. Pero en el sentido tradicional de una concepción y de un parto que por sí mismos se salieron de lo normal: aquella, por haber sido *absque semine*; éste, por haber sido *sin corrupción*. Es el mismo pensamiento de este otro pasaje: *ἵνα καὶ ἄνθρωπος ἀληθῶς γένηται, καὶ δεῖξῃ, κατὰ τὴν ἀσπορον σύλληψιν καὶ τὴν ἀφθορον γέννησιν, τὴν φύσιν καινοτομουμένην* (21).

San Máximo arguye ciertamente con frecuencia contra el Monotelismo: no hubo en Cristo oposición de voluntades, porque su humanidad era inocente, como nacida virginalmente, cual correspondía a un Dios Redentor del pecado. Pero ese raciocinio no *identifica* el nacimiento nuevo de Cristo con el nacimiento sin la corrupción del pecado; más bien ve en aquel la *razón* de éste. Así el origen virginal de Jesús, la virginidad intacta de su Madre en la concepción y en el parto, constituyeron en la lucha antimonoteleta una *premisa* que utilizaron los defensores de la ortodoxia para *concluir* la ausencia absoluta de pecado en la voluntad humana de Cristo, y consiguiendo la imposibilidad de un conflicto entre ella y la divina.

Los textos que cita de San León el P. Hurley (22) prueban

(20) *Disputatio cum Pyrrho* (MANSI 10, 733; PG 91, 320).

(21) *Epistola* 19 (PG 91, 592).

(22) *L. c.*, 234-235.

que ese modo de argüir estaba bien preparado por la tradición patristica anterior. Pero prueban también que todo el raciocinio descansaba sobre el hecho de la concepción virginal y el parto sin corrupción. Porque Jesús venía a curarnos de la corrupción del pecado, *oportuit ut novo nasceretur ordine*. Y la novedad estaba en el nacimiento virginal:

nova enim nativitate genitus est: conceptus a virgine, natus ex virgine.

Es decir:

sine paternae carnis concupiscentia [= conceptus a virgine], sine maternae integritatis iniuria [= natus ex virgine].

Porque realmente no es cosa acostumbrada entre los hombres, sino una novedad extraordinaria,

quod virgo conceperit, quod virgo pepererit et virgo permanserit (23).

El pensamiento de San León sobre la *incorrupción* corporal del parto, distinta de la incorrupción de la concepción, está claro en pasajes como éstos:

merito igitur virgineae integritati nihil corruptionis intulit partus salutis, quia custodia fuit pudoris editio veritatis (24);

cuius virginitas, sicut non est violata partu, sic non fuerat temerata conceptu (25).

Doble estadio de una virginidad corporal conservada intacta en dos momentos que normalmente hubieran atentado contra ella:

conceptus quippe est de Spiritu Sancto intra uterum virginis matris, qua Illum ita *salva virginitate edidit*, quem admodum *salva virginitate concepit* (26).

(23) *Serm. 22, In Natali Domini* 2, 1-2 (PL 54, 195-196).

(24) *Serm. 21, In Natali Domini* 1, 2 (PL 54, 192).

(25) *Serm. 23, In Natali Domini* 3, 1 (PL 54, 200).

(26) *Epistola ad Flavianum* 2 [29] (ed. SILVA TAROUCCA, TD 9 22; ed. SCHWARTZ, ACO 2, 2, 1, 25; 2, 1, 1, 12; PL 54, 759).

Esa natividad plenamente virginal e íntegra correspondía a quien venía a suprimir en el mundo la corrupción del pecado. De una incorrupción *se concluye* a otra incorrupción; porque ambas, lejos de ser idénticas, se infieren mutuamente. De ahí se deducirá después en la lucha contra el Monotelismo la armonía perfecta de la voluntad humana de Cristo con la divina, y consiguientemente la inconsistencia de la principal objeción monoteleta.

¿Es ese también el *intento* del canon de Letrán al hablar de la concepción virginal y del parto incorrupto? Pudiera ser; pero es preciso confesar que ni las actas del Concilio, ni las fuentes inmediatas del canon autorizan positivamente el afirmar que haya sido así en realidad. Y es que, aunque el empeño de estudiar los cánones lateranenses dentro del contexto histórico del Monotelismo obedece a un principio metodológico rectísimo e irreprochable, puede, sin embargo, exagerarse en su aplicación. No es lícito concluir *a priori* que *todo* cuanto se enseña en el Concilio y *todas* las fórmulas de sus cánones se han consignado en orden a una condenación inmediata y directa del Monotelismo. A primera vista ya puede apreciarse que muchos cánones pretenden recoger y precisar la cristología de los concilios anteriores; sin duda, como amplia y segura base dogmática utilizable ante la nueva herejía, pero no precisamente como algo específico y directo contra ella (27).

Por eso se impone una investigación directa de las fuentes y de las actas, para ver si por ese camino encontramos el sentido verdadero que quisieron dar los Padres lateranenses a su canon.

2. Fuentes del canon

Los Padres de Letrán, siguiendo los pasos del Concilio II de Constantinopla (28) y del Concilio de Calcedonia (29), han se-

(27) Esa intención del Concilio hay que tenerla en cuenta para apreciar la verdadera unidad lógica de sus cánones.

(28) Confitemur fidem tenere..., quam *et Sancti Patres* confessi sunt (MANSI, 9, 201).

(29) Sequentes *Sanctos Patres* (ACO 2, 1 ,2 [325]; MANSI 7, 115).

ñalado la mayor parte de sus cánones con una frase característica: *si quis, secundum sanctos Patres...* (30). Con ello nos invitan a buscar en la tradición anterior, y especialmente en los concilios precedentes, la fuente inmediata de su doctrina.

Y, en efecto, los cánones de Letrán se inspiran sobre todo en los dos concilios mencionados, cuyos decretos se leyeron en la sesión cuarta del sínodo y se insertaron luego en sus actas (31). Ello vale especialmente para el canon tercero. En su estructura, si atendemos a las fuentes, se descubren dos partes. La primera resume la enseñanza del Concilio II de Constantinopla sobre la maternidad divina de María; la segunda añade a esa enseñanza unas frases que precisan el modo de esa maternidad en cuanto que fue una maternidad plenamente virginal. Véase la comparación de los textos:

LETRAN (32)

εἴ τις οὐχ ὁμολογεῖ...
 κυρίως καὶ ἀληθῶς θεοτόκον
 τὴν ἁγίαν, ἀειπαρθένον ἄχραντον
 Μαρίαν,
 ὡς
 αὐτόν, κυρίως καὶ ἀληθῶς,
 τὸν ἐκ Θεοῦ Πατρὸς γεννηθέντα
 πρὸ πάντων τῶν αἰώνων Θεὸν λόγον,
 ἔπ' ἐσχάτων τῶν αἰώνων...

CONSTANTINOPLA (33)

εἴ τις
 τὴν ἁγίαν, ἔνδοξον, ἀειπαρθένον
 Μαρίαν... μὴ κυρίως καὶ κατὰ ἀλήθειαν
 (34) θεοτόκον... ὁμολογεῖ,
 διὰ τὸ
 τὸν πρὸ τῶν αἰώνων ἐκ τοῦ Πατρὸς
 γεννηθέντα Θεὸν λόγον,
 ἔπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν...

La única diferencia sensible entre estos dos textos consiste en el cambio de un epíteto entre los dados a Nuestra Señora.

El P. Hurley (35) dice muy bien que el sentido evidente de esta parte del canon no puede ser sino este: si alguno no confiesa que la santa, siempre virgen, inmaculada María es propia

(30) Así los cánones 1-11, 17-18. A esta cláusula se opone en los cánones 12-16, 20 la otra: *si quis secundum sceleratos haereticos...*

(31) MANSI, 10, 1044-1054.

(32) Canon 3 (MANSI 10, 1152). Para la valoración de los dos textos, latino y griego, y para sus mutuas relaciones literarias, véase E. CASPAR, *Die Lateransynode von 649*, en *Zeitschr. für Kirchengeschichte* 51 (1932) 75-93.

(33) Canon 6 (MANSI 9, 379).

(34) En las primeras palabras del canon se dice ἀληθῶς, como en Letrán.

(35) L. c., 226-227.

y verdaderamente Madre de Dios... A su prueba por el texto griego hay que añadir la fuente del canon: el texto del Concilio de Constantinopla no deja lugar a duda ninguna.

En cambio, parece menos exacta en sus detalles la traducción que da el Padre de las palabras siguientes:

inasmuch as in this age she conceived... and brought forth... the very one who is literally and truly God the Word, born of God the Father... (36).

Pensamos que el sentido es: debe confesarse que María es propia y verdaderamente Madre de Dios, porque concibió y dio a luz a aquel mismo, propia y verdaderamente a aquel mismo que es el Verbo Dios, engendrado por Dios Padre antes del tiempo...

A esa doctrina tomada de Constantinopla han añadido los Padres de Letrán esta lapidaria exposición de la modalidad virginal que tuvo la maternidad divina de María:

ὡς αὐτόν... τὸν... θεὸν λόγον...

ἀσπόρως συλλαβοῦσαν ἐκ

Πνεύματος Ἁγίου

καὶ ἀφθόρως γεννήσασαν,

ἀλύτου μεινάσης αὐτῆς,

καὶ μετὰ τόκον, τῆς παρθενίας

utpote ipsum Deum Verbum...

absque semine concepisse ex

Spiritu Sancto

et incorruptibiliter eam ge-

nuisse,

indissolubili permanente, et

post partum, eiusdem virgi-

nitate.

Tres afirmaciones contienen esas frases: una concepción virginal (*absque semine*), un parto incorrupto (*incorruptibiliter*), una permanencia de la virginidad intacta (*indissolubili*) no sólo después de la concepción, sino expresamente aun después del parto (*et post partum*). ¿Cuál es la fuente de estas bellas fórmulas?

El recurso al Concilio de Calcedonia que han hecho los Padres de Letrán en otros cánones (37), nos orienta ante todo

(36) *L. c.*, 216; cf. *ib.*, 227.

(37) Véanse sobre todo los cánones 5-8.

hacia la carta dogmática de San León a Flaviano (449), en la que leemos:

conceptus quippe est de Spiritu Sancto intra uterum Virginis, quae Illum ita salva virginitate edidit, quemadmodum salva virginitate concepit (38).

Encontramos ya ahí la idea de una virginidad que permanece intacta, no sólo a pesar de la concepción, sino también a pesar del parto. Y es preciso señalar la equivalencia perfecta entre *salva virginitate* (San León) y *permanente virginitate* (Letrán), que se acusa claramente en la expresión griega idéntica en ambos casos: *μεινάσης τῆς παρθενίας*. Qué es lo que realmente pensaba San León al escribir esas fórmulas, lo hemos visto más arriba.

El pensamiento de San León aparece un siglo después en la misma Sede Romana, en la profesión de fe de Pelagio I (556):

Natum esse servata integritate maternae virginitatis, quia sic Eum virgo permanens genuit, quemadmodum virgo concepit (39).

Otra vez una integridad corporal de la virginidad de María, que perdura intacta a través de todas las etapas de su maternidad: la concepción y el parto.

Medio siglo después allí mismo otro Papa, San Gregorio Magno (590-604), predicaba a los fieles que el Señor

per nativitatem suam clauso exiit utero Virginis (40).

Ya en el Concilio mismo de Letrán y en el discurso de apertura pronunciaba su propio presidente, San Martín I, una fórmula, que es paralela a la del canon:

(38) *Epistola ad Flavianum* 2 [29] (TD 9, 22; ACO 2, 2, 1, 25; PL 54, 759).

(39) MGH *Epist.*, 3, 29; MANSI 9, 728; BATLLE, 23.

(40) *Homiliae in Evangelia* 26, 1 (PL 76, 1197).

CANON 3

ἀσπόρως συλλαβούσαν
καὶ ἀφθόρως γεννήσασαν

SAN MARTIN (41)

ἀσπόρως συλληφθεῖς
καὶ γεννηθεῖς ἀδιαφθόρως

Es obvio que, al redactar el canon, se tuvieron en cuenta estas palabras del Papa, las cuales, por otro lado, expresaban claramente una venerable tradición pontificia anterior.

Mas esa tradición romana, que puede señalarse positivamente durante los dos siglos anteriores al Concilio de Letrán, desde San León Magno a San Martín I, había hallado una formulación precisa, dentro de ese mismo período, en unas frases de Hormisdas I (514-523), cuya afinidad con la adición del canon lateranense salta a la vista:

CANON 3

- a) Ipsum, qui a Deo Patre ante omnia saecula natus est, in ultimis saeculorum...
- b) *absque semine concepisse* ex Spiritu Sancto,
- c) *et incorruptibiliter genuisse,*
- d) *indissolubili* permanente et post partum eiusdem *virginitate*.

HORMISDAS (42)

- a) Qui ante tempora erat Filius Dei, fieret Filius hominis; et nasceretur ex tempore...
- d) *virginitatem* matris... *non solvens*...
- c) ut servaret *partum sine corruptione,*
- b) qui *conceptum* fecit esse *sine semine*.

Tenemos aquí decididamente la fuente literaria inmediata de la explicación que los Padres de Letrán hicieron del carácter virginal de la maternidad divina de Nuestra Señora. En ambos textos encontramos las mismas ideas y expresiones idénticas.

(41) MANSI 10, 869.

(42) *Epistola* 137 [79], 4 (ed. THIEL, *Epistolae Romanorum Pontificum* 1, 962; PL 63, 514).

Para Hormisdas, una maternidad divina lleva consigo, además de la concepción virginal, un parto sin corrupción:

dignum plane Deo nascente mysterium, ut servaret partum sine corruptione, qui conceptum fecit esse sine semine.

Para los Padres de Letrán es preciso confesar que María es verdadera Madre de Dios, porque concibió *absque semine* y dio a luz *incorruptibiliter* al mismo Hijo de Dios. Pero, además, con ese carácter virginal de ambas etapas de la maternidad de María se ha conseguido, según ambos textos, que permanezca intacta (*indissolubili, non solvens*) su virginidad corporal, no sólo después de la concepción, sino aun después del parto (*et post partum, matris vulvam natus aperiens*) (43). Si pensamos que los Padres de Letrán han consultado con especial empeño los documentos anteriores de la tradición eclesiástica, y que entre ellos existía ya una formulación romana, apenas puede dudarse que hayan tenido ante los ojos el texto de Hormisdas y hayan querido tomarlo como la mejor expresión de la fe de la Iglesia, retocándolo con las palabras del presidente mismo del Concilio.

No puede, sin embargo, desconocerse el influjo que directa o indirectamente debió tener sobre la redacción del canon este hermoso texto de San Agustín:

Hanc ipsam nativitatem Eius, quis enarrabit? Quis enim digne aestimare potest Deum propter homines hominem nasci voluisse, *sine virili semine Virginem concepisse, sine corruptione peperisse, et post partum in integritate mansisse...?* (44).

Tenemos, pues, identificadas las fuentes inmediatas de la adición lateranense al canon de Constantinopla.

(43) Para el sentido verdadero de esa frase en el texto de Hormisdas, véase el estudio siguiente.

(44) *Serm.* 215, *In redditione Symboli*, 3 (ed. VERBRAKEN, *Rev. Bénéd.* 68 [1958] 20; PL 38, 1073).

3. *El sentido de la adición lateranense*

El estudio de las fuentes del canon nos muestra ya bastante claramente el sentido de la fórmula lateranense: es el mismo que estaba para entonces consagrado en la literatura eclesiástica por una tradición de más de dos siglos.

Si queremos investigar aún más de cerca ese sentido dentro del Concilio mismo, es muy justa la observación del P. Hurley: debemos situarnos en el ambiente de la controversia monoteleta, que constituía el objeto principal de la asamblea. Pero añadiremos algo más: hay que acudir a las actas conciliares, buscando en ellas, ante todo, lo que pueda ilustrarnos sobre la mente de los Padres del Sínodo. Por fortuna, hay en ellas una página que nos ha conservado el verdadero sentir de los Padres de Letrán sobre la virginidad de Nuestra Señora. Con ella a la vista tenemos cuanto necesitamos para determinar el sentido auténtico del canon.

La sesión tercera del Concilio (17 de octubre) se dedicó toda entera a la lectura de los pasajes en que los Monoteletas profesaban su doctrina sobre la única voluntad y la única operación en Cristo. En esa larga serie de textos se dio el primer lugar a Teodoro, obispo de Farán, al que en la sesión anterior el obispo de Dora, Esteban había denunciado como iniciador de la nueva herejía (45), aunque, en realidad, la primera intervención de Teodoro parece haber sido más bien una acogida favorable de la doctrina mototeleta sugerida por el patriarca Sergio (46). por eso en el Concilio III de Constantinopla (680) se dio a éste, no a Teodoro, como verdadero iniciador del Monotelismo (47).

Once fragmentos se leyeron de Teodoro (48). Para éste, en Cristo hay una sola operación, que es divina. El agente único de todas las acciones de Cristo es el Verbo, que usa de su humanidad como de instrumento para realizar muchas de ellas.

(46) MANSI 10, 893.

(46) Cf. HEFELE-LECLERCQ, *Histoire des Conciles*, 9, 1, 318-322 nt.

(47) MANSI 11, 556.

(48) MANSI 10, 958-961.

Teodoro pasaba de la unicidad de agente a la unicidad de operación, en virtud del dominio total de aquél sobre ésta, dominio que expresaba así: en nosotros el alma racional no es tan señora del propio cuerpo que pueda imperar sobre su masa, sobre sus humores, sobre su color, y prescindir también de ellos a su arbitrio. Pero esto, que no logra nuestra alma en nosotros, lo obtiene el Verbo en Cristo (49). Ese principio fundamental lo explicaba Teodoro con varios ejemplos: el nacimiento de Jesús y el hecho de caminar por encima de las aguas, sobre todo:

Porque ingravidamente [ἀόγκως] y por decirlo así incorpóralmente [ἀσωμάτως] salió del seno materno sin ruptura [ἀνευ διαστολῆς] (50), y del sepulcro, y a través de las puertas [en el cenáculo], y como caminó sobre la superficie del mar (51).

Como se ve, el parto virginal aparece aquí indirectamente; y no precisamente traído por los defensores de la ortodoxia, sino por los propios Monoteletas. Con ocasión de esas palabras de Teodoro se introdujo de hecho en el Concilio la cuestión del parto virginal, y con la misma ocasión formó parte de las deliberaciones de los Padres. Nótese ya desde ahora que el concepto de parto virginal, que utiliza aquí Teodoro, no es el de un parto *sin pecado*, sino el de un parto *sin corrupción de la integridad corporal* de María.

Sin embargo, las palabras de Teodoro tenían en su formulación la ambigüedad suficiente para ser susceptibles de interpretaciones diversas. En realidad, importa menos aquí determinar cómo las entendía su autor en el contexto de su propia explicación del problema principal para él. Lo verdaderamente interesante para nosotros es el sentido que en el Concilio se dio a esas fórmulas de Teodoro. Por ese camino podremos saber con certeza qué es lo que sobre el parto incorrupto de María pensaba el Concilio.

(49) MANSI 10, 961.

(50) El texto latino dice así: *sine distinctione*; pero véase la versión latina incluida en las actas del Concilio III de Constantinopla (MANSI 11, 570E), en la que se lee: *sine diremptione*.

(51) MANSI 10, 961.

Porque, en efecto, ese pasaje de Teodoro es uno de los que recogió inmediatamente y refutó con especial empeño San Martín I, presidente del Concilio. El Papa entendió la explicación del parto virginal dada por Teodoro en un sentido equivalentemente doceta. Al decir que Cristo salió del seno materno o caminó sobre las aguas *ingrÁvida e incorporalmente*, Teodoro, según el Papa, está defendiendo que nació y anduvo sólo en apariencia. Lo que equivale a negar la verdadera encarnación de Dios (52). Contra esa interpretación del parto virginal va a perfilar el Papa la interpretación exacta y catÓlica. Y, por cierto, con toda la claridad que pudiéramos desear.

El Papa parte de un dato que supone indiscutible y admitido por todos: el parto virginal, lo mismo que el caminar sobre las aguas, fueron hechos maravillosos y asombrosos (*θαυμα, κατά-πληξίς*). Ahora bien, arguye, si suponemos que Jesús era *incorporal e ingrÁvido*, ¿qué tiene de particular el que al salir del seno materno (*τῆ προόδῳ*) no destruyese (*dissolvere* = *καταλύειν*) la virginidad de su Madre, o el que al caminar no se hundiese en las aguas? (53).

Notemos el concepto de parto virginal que encierran estas palabras del Papa. Es un parto prodigioso, en el que, al contrario de lo que debiera haber sucedido, el cuerpo verdadero y material de Jesús, al salir del seno materno, no causó mengua ninguna a la virginidad corporal de su Madre, sino que la dejó intacta; igual que si el fruto que nació, en vez de ser un cuerpo verdadero, hubiera sido un ser sin dimensiones materiales. Y ese es precisamente el prodigio del parto virginal. La virginidad intacta de la Madre, a pesar del parto, es un prodigio asombroso; no porque el cuerpo del Niño había perdido su volumen y sus condiciones corpóreas, sino porque su salida del seno materno no produjo en éste, intacto hasta entonces, los efectos que ese volumen y esas condiciones corpóreas hubieran debido normalmente producir. El caso paralelo sirve para comprender el pensamiento del Papa: el prodigio de caminar Jesús sobre las aguas sin hundirse, no consistió en que su cuerpo entonces se había

(52) MANSI 10, 964.

(53) MANSI 10, 964-965.

hecho ingrávigo e inmaterial, sino en que, conservando sus cualidades corpóreas naturales, en vez de hundirse, como hubiera sido lo normal, pasó sobre las aguas como si éstas fueran tierra firme.

Por su analogía con una frase de nuestro canon, debemos retener de esta argumentación pontificia especialmente la fórmula característica para explicar el prodigio del parto virginal: *minime dissolvere per partum virginitatem*; o como dice el texto griego: μή καταλῦσαι τῇ πόδι τὴν παρθενίαν.

Pero el Papa nos va a explicar aún más su pensamiento. Lo mismo en el caso del nacimiento que en el del caminar sobre las aguas, se suprime toda razón de maravilla en el momento en que se supone que es un ser incorpóreo el que nace o el que camina. En un ser inmaterial eso sería normal: *naturaliter et non super naturam*. Porque jamás se ha visto que un ser *incorporal e ingrávigo* haya causado mengua a la virginidad (*virginitatem solvere*) de su madre al nacer, ni que se haya hundido en las aguas al andar sobre ellas. Y la razón es, nótese bien la interesantísima observación del Papa, porque ese ser incorpóreo no tiene en absoluto ninguna *extensión* (*διάστασις*), ni en longitud, ni en latitud, ni en profundidad (54).

Esta explicación es preciosa para determinar el pensamiento pontificio. El prodigio del parto virginal consiste en que el cuerpo de Jesús al nacer, como era un cuerpo *extenso*, no podía, naturalmente, salir del seno materno dejando intacta la virginidad corporal de su Madre; se oponían a ello las exigencias naturales de la extensión. Y, sin embargo, sucedió así, pasándose por encima de esas exigencias naturales. Como la ley de la gravedad se oponía a que su cuerpo extenso y material no se hundiese en el agua al pasar sobre ella; pero prodigiosamente caminó de hecho sin hundirse, a pesar de la gravedad natural (55). La idea del Papa es clarísima, y no acertamos a ver

(54) El texto latino, que es aquí evidente traducción del griego, dice: *distantiám nullan habens omnino, id est longitudinem, latitudinem et altitudinem*.

(55) MANSI 10, 965.

por qué se ha escrito que resulta difícil saber cómo armonizaba Martín I los diversos elementos de su pensamiento y a cuál de ellos concedía la preferencia (56).

Esta argumentación de San Martín contra Teodoro, recibida con aprobación por los Padres del Concilio, determinaba bien la idea que ellos tenían del parto virginal, y por lo mismo también el sentido verdadero que daban a las palabras de su canon:

indissolubili permanente, et post partum, eiusdem virginitate.

Aún después del parto (*et post partum*), contra lo que pudiera pensarse, por encima de todas las leyes naturales, el sello de la virginidad corporal (*virginitate*) de María había quedado intacto (*indissolubili*). Esa *virginitas indissolubilis post partum* es exactamente el *minime dissolvere per partum virginitatem* del discurso del Papa (57). Pero es claro que entonces hay que entender también así el *incorruptibiliter genuisse* del canon y el equivalente *incorrupte de Virgine processit* del discurso inaugural: como una negación de los efectos que en la integridad corporal de la madre hubiera debido producir el parto, si hubiera sido normal. La *incorrupción* del parto virginal, cuya creencia venía manteniéndose en la fe de la Iglesia hacia al menos tres siglos, quedaba así claramente explicada como un prodigio maravilloso que se había llevado a cabo por encima de las leyes naturales de la extensión corpórea.

Tenemos de este modo, lo mismo por el estudio de las fuentes que por el examen de las actas, el verdadero sentido de la adición que los Padres Lateranenses hicieron al canon 6 del Concilio II de Constantinopla.

(56) K. RAHNER, *Virginitas in partu*, en *Schriften zur Theologie* 4, 179.

(57) Las palabras del canon, *indissolubili permanente, et post partum, eiusdem virginitate*, no parece puedan aducirse a favor de lo que llamamos ahora *virginitas post partum*. Esta última se contiene en el canon sólo indirectamente en el epíteto *semper virgo*, dado a Nuestra Señora.

4. Valoración dogmática del canon

El valor dogmático del canon de Letrán ha sido rebajado recientemente, insistiéndose en que el Concilio no posee el rango ni el peso de un concilio ecuménico (58).

Es, sin duda, un hecho evidente que el Concilio Lateranense de 649 no se cuenta en la serie de los concilios ecuménicos (59). Pero eso no basta para concluir sin más, que sus definiciones no son decisiones de fe. El problema es mucho más complejo. En realidad, el Concilio de Letrán presenta características dogmáticas totalmente excepcionales.

Ante todo, el estudio que hemos hecho de las fuentes del canon 3 prueba bien que los Padres de Letrán, al redactarlo, pretendieron moverse en la zona de las decisiones de fe. Solamente así puede explicarse el hecho singular de que modificasen el canon de un concilio ecuménico precedente, precisando más su sentido, pero, naturalmente, sin añadirle elementos que ellos considerasen extraños a la fe de la Iglesia. Es claro que en la mente de los Padres pertenecían igualmente a esa fe las dos proposiciones siguientes:

a) La de Constantinopla: María es verdadera y propiamente Madre de Dios, porque el que de ella tomó carne era el mismo Verbo engendrado eternamente por el Padre.

b) La de Letrán: María es verdadera y propiamente Madre de Dios, porque concibió *sine semine* y dio a luz *incorruptibiliter* al mismo Verbo engendrado eternamente por el Padre.

La mayor declaración de la maternidad divina como maternidad plenamente virginal, que expresa la segunda fórmula, estaba para los Padres en la conciencia de la fe de la Iglesia.

(58) Cf. K. RAHNER, *l. c.*, 178-179; A. GRILLMEIER, *Vorbereitung des Mittelalters*, en GRILLMEIER-BACHT, *Das Konzil von Chalkedon 2*, 835. Ambos dependen de E. CASPAR, *Die Lateransynode von 649*, en *Zeitsch. für Kirchengeschichte* 51 (1932) 120-137; y *Geschichte des Papsttums* 2, 554-555.

(59) Entre ellos lo contó sin embargo San Máximo: cf. PG 91, 137D.

Esa fe es la que ellos profesaban en sus cánones: fe tradicional y sin novedades (60), fe que rechaza toda novedad herética, fe ortodoxa e inmaculada, recogida como trigo puro en el granero de la Iglesia (61). Es la misma fe de los cinco sínodos ecuménicos precedentes, la que con su decisión conciliar pretende corroborar el Papa al suscribir los cánones (62). Es la *pia orthodoxae fidei definitio*, que el Sínodo comunica oficialmente al Emperador para que la acepte como “única profesión ortodoxa de los Padres y de los Concilios” (63).

No puede dudarse que Martín I tenía plena conciencia del juicio definitivo en materia de fe que significaba el Concilio de Letrán celebrado bajo su presidencia. Es clara en este sentido su carta encíclica *ad omnes Christi fideles*, “a la universal y santa plenitud de la Iglesia católica” (64). En ella promulga el Papa las decisiones del Concilio, que se ha reunido, dice,

ad confirmationem quidem piissimarum Ecclesiae praedicationum, condemnationem autem impiissimorum novitatis dogmatum, per similitudinem decessorum nostrorum sanctorum Patrum (65), qui per sinceram concordiam et in idipsum Deo amabilem conventionem, [omnem] destruxerunt haeresim et omnes haereticos superasse noscuntur, eripientes de errore eorum catholicam Ecclesiam (66).

El Papa comunica las decisiones conciliares para que todos los cristianos de la Iglesia universal las conozcan, las acepten, las suscriban en plena conformidad con la fe ortodoxa de los antiguos Padres (67).

(60) MANSI 10, 1149.

(61) MANSI 10, 1161.

(62) Así en la fórmula de suscripción del Papa, según el texto griego (MANSI l. c.).

(63) MANSI 10, 791-797.

(64) MANSI 10, 1169-1170.

(65) La expresión alude a los Padres de los cinco concilios ecuménicos anteriores.

(66) MANSI 10, 1175-1176.

(67) MANSI 10, 1175-1178.

Deseaba, en efecto, el Papa una aceptación del Concilio Lateranense hecha por escrito y sinodalmente en las diversas iglesias. Lo dice en la citada encíclica y lo dice igualmente en su carta a San Amando, obispo de Tongres, enviada junto con las actas conciliares y la encíclica:

Idcirco studeat fraternitas tua omnibus eadem innotescere, ut tam abominandam haeresim nobiscum execrentur..., atque synodali conventionem omnium fratrum et coepiscoporum nostrorum partium illarum effecta, secundum tenorem encycliae a nobis directae, scripta una cum subscriptionibus vestris nobismet destinanda concelebrent, confirmantes atque consentientes eis, quae pro orthodoxa fide et destructione haereticorum vesaniae, nuper exortae, a nobis statuta sunt (68).

Los obispos africanos, imposibilitados de asistir al Concilio, habían enviado a Roma su profesión de fe. Martín I aceptó esa profesión y les remitió las actas del Concilio para que reconociesen en ellas la identidad perfecta de sentimientos entre la fe de Africa y la de Roma (69).

Acabado el Concilio, nombró el Papa vicario suyo en Oriente al obispo Juan de Filadelfia. En la misma carta le anunciaba el envío de las actas del Concilio, reunido en Letrán para defensa de la Iglesia católica (70), y le exhortaba a cumplir su ministerio pastoral con estas graves palabras:

ut haec custodiens, amoto omni praeiudicio nihilque placendi causa faciens, sed ex pura conscientia, evangelium gratiae tradas omnibus, sicut accepisti et a sanctis Patribus, et a nobisipsis, qui synodaliter sanctiones eorum confirmavimus (71).

El Papa notificó también a las iglesias de Jerusalén y de Antioquía las decisiones conciliares,

(68) MANSI 10, 1186; MGH *Script. rerum Meroving.*, 5, 456.

(69) MANSI 10, 798-803.

(70) La misma fórmula en las cartas del Papa a Teodoro de Ebus (MANSI 10, 815), al archimandrita Jorge (*ib.*, 819), a Pantaleón (*ib.*, 823), al obispo de Tesalónica (*ib.*, 842). Cf. *ib.*, 867.

(71) MANSI 10, 811-813.

pia praeconia sanctionesque sanctorum Patrum et probatarum universalium quinque Synodorum (72).

Las notificó igualmente a los fieles de Tesalónica (73), lo mismo que a su obispo condenado por el Concilio (74).

Toda esta acción múltiple de Martín I demuestra evidentemente que en su pensamiento las decisiones del Concilio de Letrán tenían el mismo valor dogmático y universal que las de los concilios ecuménicos anteriores. Demuestra también que la voluntad del Papa en el Concilio había sido definir la doctrina católica contra el Monotelismo, como los Concilios precedentes la habían definido contra Arrio, contra Nestorio, contra Eutiques. Tenemos, pues, en los cánones conciliares de Letrán una decisión papal con valor definitivo y universal, para zanjar una disputa en materia de fe. Es decir, una definición dogmática.

Así lo entendió San Máximo, presente en el Concilio (75); así el obispo de Milán al adherirse plenamente a sus decisiones (76); así el Papa Agatón, sucesor de Martín I, que remitió las actas a Inglaterra (77), donde se recibieron en el sínodo de Hatfield (680) como decisiones de fe inmediatamente después de los concilios ecuménicos anteriores (78).

Pero, sobre todo, así lo proclamaron el mismo Agatón y el Sínodo Romano de 680, cuando, dirigiéndose oficialmente al futuro Concilio III de Constantinopla, después de recordar en compendio la doctrina de los cinco concilios ecuménicos, escribieron:

Hanc igitur merae catholicae atque apostolicae confessionis regulam et sanctum concilium, quod in hanc Romanam urbem servilem vestri christianissimi imperii sub apostolicae memoriae Martino papa convenit, prae-

(72) MANSI 10, 831.

(73) MANSI 10, 847.

(74) MANSI 10, 839-843.

(75) Cf. PG 91, 137D.

(76) Cf. MANSI 10, 1168-1169.

(77) Cf. MANSI 11, 182.

(78) MANSI 11, 177. Cf. BEDA, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum* 4, 17-18 (PL 95, 199-200).

dicasse synodice ac constanter defendisse, omnes nos..., humillimi ecclesiarum Christi antistites, cognoscimus; in qua et nostrae parvitatís praedecessores convenientes, apostolicam confessionem, quam a principio perceperunt, etiam synodali praeconio praedictarunt, et absque cuiuspiam novitatis errore citra ambiguitatem determinarunt (79).

Para Agatón la cuestión había sido zanjada definitivamente por Martín I y su Sínodo. El no hacía un nuevo juicio; recogía solamente aquellas decisiones irreformables.

Por eso los cánones de Letrán se incluyeron en la doctrina oficial romana que los legados del Papa presentaron ante el Concilio de Constantinopla. Nótese que cuando este Concilio, siguiendo la propuesta de Agatón (80), condenó a Teodoro de Farán, los textos del obispo leídos en la sesión 13 fueron exactamente los mismos y por el mismo orden que se habían presentado en la sesión tercera de Letrán (81). Es claro que los legados pontificios tenían a la vista las actas lateranenses, e hicieron se utilizasen en el Concilio de Constantinopla. El pretendido desconocimiento de Letrán por parte del sexto Concilio ecuménico resulta ser un desconocimiento muy relativo.

La línea del pensamiento pontificio está clara. León II aprobó las definiciones de Constantinopla precisamente porque estaban de acuerdo con la doctrina profesada por Agatón en el Sínodo Romano de 680 (82). Pero Agatón y su sínodo declararon no pretendían innovar nada, sino repetir lo que ya había definido Martín I en el Sínodo de 649 (83). Por ese camino la doctrina del Concilio III de Constantinopla quedó oficialmente declarada idéntica a la del Concilio de Letrán.

No parece quede margen para dudar del valor dogmático del Concilio Lateranense.

(79) MANSI 11, 291.

(80) MANSI 11, 558.

(81) Compárese MANSI 11, 567-571 con MANSI 10, 957-962.

(82) MANSI 11, 730-731.

(83) MANSI 11, 291.

5. Conclusión

El canon tercero de Letrán define que la maternidad divina de Nuestra Señora fue una maternidad plenamente virginal. Es decir, que en sus dos etapas principales (concepción y parto) permaneció intacta la integridad corporal de María: en la concepción, porque fue *absque semine*; en el parto, porque fue *in-corrupte*.

Esa permanencia de la virginidad corporal de la Madre de Dios la entiende el canon como una *indissolutio virginitatis*. Es el hecho contrario al fenómeno normal en toda maternidad humana ordinaria, en la que siempre se destruye (*solvere*) la integridad corporal de la madre.

Por eso dicho parto lo tenían los Padres de Letrán por un prodigio maravilloso; no natural (*κατὰ φύσιν*), sino que pasó de hecho por encima de las propiedades y exigencias naturales de los cuerpos (*ὑπὲρ φύσιν*).

Porque, en efecto, la extensión corpórea del Niño que nacía llevaba consigo, naturalmente, la necesidad de destruir al nacer la integridad corporal de su Madre, que había quedado intacta en la concepción: un cuerpo extenso no puede pasar por otro sin abrirlo o romperlo. Pero aquí se dio el prodigio contrario: Jesús salió del seno materno dejándolo absolutamente intacto.

Tal es el sentido de la virginidad *in partu* como fue definida en el Concilio de Letrán. El Concilio constató históricamente y selló doctrinalmente la fe profesada en la Iglesia durante los siglos anteriores. Es muy exacto el pensamiento de monseñor Jouassard cuando escribe que el canon tercero de Letrán expresa un verdadero dogma de fe, a pesar de que aquella asamblea no puede contarse como ecuménica en el sentido estricto y canónico de la palabra (84). El examen de la manera de proceder los Padres en el Concilio, de la actitud decidida de San Martín, de las declaraciones posteriores de Agatón y del Concilio III de Constantinopla prueban con toda seguridad la exactitud de dicho juicio.

(84) *Marie à travers la Patristique*, en *María* (DU MANOIR) 1, 139. Véase también M. HURLEY, *Born Incorruptibly*, en *The Heythrop Journal* 2 (1961) 217-223.

VI

LA VIRGINIDAD IN PARTU EN LA EXEGESIS PATRISTICA DE EX. 13, 12 y EZ. 44, 2 (*)

La aplicación expresa que hace San Lucas (2, 23) al Señor, del texto del Exodo (13, 2. 12): *omne masculinum adaperiens vulvam sanctum Domino vocabitur*, no puede ofrecer hoy seria dificultad contra la virginidad *in partu* de María. La Iglesia no sólo utiliza sencillamente el texto al leer el Evangelio, sino que lo incluye en uno de los responsorios de la fiesta de la Purificación, sin pensar con ello oscurecer lo más mínimo la integridad del parto virginal.

Pudiera preguntarse si la cosa ha sido siempre así en la literatura cristiana. Hoy parecen suponer lo contrario algunos autores, para quienes la expresión *aperiens vulvam* en algún texto patrístico es ya, por sí sola, prueba evidente de que su autor negaba la perfecta integridad corporal en el parto de Nuestra Señora, siquiera lo creyese compatible con la afirmación de la virginidad *in partu*.

Las páginas siguientes pretenden investigar el desarrollo histórico de la exégesis patrística de *vulvam aperiens*. En él,

(*) Cf. *Salmanticensis* 9 (1962) 113-153.

como veremos, no puede prescindirse del texto de Ezequiel 44, 2:

Et convertit me ad viam portae sanctuarii exterioris, quae respiciebat ad Orientem, et erat clausa; et dixit Dominus ad me: porta haec clausa erit, et vir non transibit per eam; quoniam Dominus Deus Israel ingressus est per eam, eritque clausa principi.

Desde que una exégesis mariológica de la *porta clausa* fue ganando terreno, las posibles dificultades que ofreciera el *vulvam aperiens*, resueltas también independientemente, se desvanecieron por completo.

1. La primera exégesis de “*vulvam aperiens*”

Si prescindimos de una extraña interpretación gnóstica que nos ha conservado San Ireneo (1), la primera alusión al texto del Exodo la encontramos en un pasaje del obispo de Lyon sobre el que se ha escrito muchísimo:

Et [prophetae] qui eum ex Virgine Emmanuel praedicabant, admixtionem Verbi Dei ad plasma eius manifestabant: quoniam Verbum caro erit, et Filius Dei filius hominis—*purus pure puram aperiens vulvam*, eam quae regenerat homines in Deum, quam ipse puram fecit—, et hoc factus, quod et nos, Deus fortis est (2).

La abundantísima y variada literatura que ha ocasionado este pasaje prueba ya por sí misma una oscuridad radical que

(1) “Salvatorem, ex omnibus existentem, *omne* esse, per hoc responsum *omne masculinum aperiens vulvam* manifestari dicunt. Qui, cum omnia sit, aperuit vulvam Excogitationis, puri aeonis et separata (separati) extra Pleroma; quam etiam secundam ogdoadem vocant, de qua paulo post dicemus”: *Adversus haereses* 1, 3, 4 (PG 7, 473; HARVEY 1, 28). Lo notable de esta exégesis no está tanto en su trasposición a la etapa anterior a la encarnación, cuanto en el entender *aperiens vulvam* de la concepción misma, no del parto.

(2) *Adversus haereses* 4, 33, 11 (PG 7, 1080; H 2, 266).

no hay medio de aclarar definitivamente. Creemos más probable que el paréntesis se refiere a María, no directamente a la Iglesia. Por lo mismo la alusión se dirige al nacimiento histórico del Señor. La evidente insistencia por rodearlo de la mayor pureza posible está indicando que San Ireneo veía en ese nacimiento (no sólo en la concepción) algo que en línea de pureza era exclusivo suyo y lo colocaba fuera de la serie de los demás nacimientos humanos. Para una determinación mayor en uno u otro sentido no parece ofrezca el pasaje apoyo suficiente. Nótese, sin embargo, que San Ireneo, que ha subrayado contra el docetismo gnóstico cuantos detalles pueden probar la realidad de la carne del Señor (comió, tuvo hambre, se cansó, lloró, sudó sangre) (3), no ha insistido nunca en la circunstancia de un parto ordinario, que le hubiera proporcionado un argumento efficacísimo contra los que decían "no había tomado nada de María". Este silencio es muy significativo e inclina a interpretar la pureza extraordinaria del nacimiento del Señor como expresión de la integridad corporal de su Madre en el parto.

Pocos años después de San Ireneo, hacia 212, en un contexto marcadamente polémico, defendía Tertuliano contra el docetismo valentiniano la realidad de la carne de Cristo. Aludiendo a un apócrifo de Ezequiel, invocado por los Valentinianos, escribió:

Peperit, quae peperit; et si virgo concepit, in partu suo nupsit: nam nupsit ipsa patefacti corporis lege. In quo nihil interfuit de vi masculi admissi, an emissi: idem illud sexus resignavit. Haec denique vulva est, propter quam et de aliis scriptum est: omne masculinum adaperiens vulvam sanctum vocabitur Domino. Quis vere sanctus, quam sanctus ille Dei Filius? Quis proprie vulvam adaperuit, quam qui clausam patefecit? Ceteris omnibus nuptiae patefaciunt. Itaque magis patefacta est, quia magis clausa. Utique magis non virgo dicenda est quam virgo, saltu quodam mater ante quam nupta (4).

(3) *Adversus haereses* 3, 22, 2 (SAGNARD 376; PG 7, 956-957).

(4) *De carne Christi* 23, 3-5 (EVANS 76, pero modifíco la puntuación; OEHLER 2, 462). La edición de KROYMANN (CSEL 70, 247-248), reproducida aquí sin cambios por CCL 2, 914-915, no es aceptable.

El sentido de este pasaje está claro. El texto del Exodo no sólo se verificó en el nacimiento del Señor, sino que solamente en éste tuvo su pleno cumplimiento. Las palabras son generales; pero se refieren sólo al Señor. Desde luego, porque nadie puede llamarse verdaderamente *santo* como El. Pero, además, porque en ningún otro nacimiento se ha dado con mayor propiedad una *resignatio vulvae*, que en el suyo, al que había precedido una concepción virginal.

Tertuliano niega abiertamente la integridad corporal de María en el parto. Niega incluso la virginidad. Esto era perfectamente lógico; pero además con ello explicaba el *virgo et non virgo*, aducido como palabra profética por los Valentinianos, de igual modo que con el parto normal y la concepción virginal ha pretendido explicar el *peperit et non peperit* del mismo texto.

Dom Vagaggini ha querido ver un influjo del citado pasaje de Tertuliano sobre Orígenes (5). Como quiera que sea, la interpretación del maestro alejandrino sobre *vulvam aperiens* influyó sin duda notablemente en la tradición patrística posterior, dominándola del todo.

El pasaje de Orígenes pertenece a sus homilías sobre San Lucas. La homilía 14 comenta la perícopa de la purificación y presentación al templo. Al llegar a la cita que hace San Lucas del Exodo, ve algo misterioso en las palabras *omne masculinum, quod aperit vulvam*. Porque, en efecto, nos dice como Tertuliano, esas palabras en nadie se han verificado con mayor propiedad que en Jesús:

Quemcumque enim de utero effusum marem dixeris, non sic aperit vulvam matris suae ut Dominus Iesus; quia omnium mulierum non partus infantis, sed viri coitus vulvam reserat. Matris vero Domini eo tempore vulva reserata est, quo et partus editus; quia sanctum uterum et omni dignatione venerandum ante natiuitatem Christi masculus omnino non tetigit (6).

(5) *Maria nelle opere di Origene* 89-91. CROUZEL, *La théologie mariale d'Origène* 41, niega la dependencia literaria.

(6) *In Lucam* hom. 14, 7-8 (GCS Orig. 9, 2.^a edic. [49] 90; SC 87, 226; PG 13, 1836).

Este texto, sin las estridencias polémicas de Tertuliano, coincide con él en la exégesis de San Lucas. Se trata de una verdadera *aperitio vulvae*; y en ello tenemos una nota característica y exclusiva del nacimiento del Señor.

Esta interpretación origeniana, que perdurará durante mucho tiempo, irá, sin embargo, perdiendo poco a poco su primitivo sentido a favor de la virginidad perfecta de María.

La encontramos en San Epifanio. También para él Cristo es el único de quien con verdad puede decirse: *aperiens vulvam* (7).

La encontramos en San Ambrosio:

Hoc est enim illud: quia omne masculum adaperiens vulvam sanctum Domino vocabitur. Verbis enim Legis promittebatur virginis partus. Et vere sanctus, quia immaculatus. Denique ipsum esse qui Lege signetur, in eundem modum ab angelo repetita verba declarant: quia quod nascetur, inquit, sanctum vocabitur Filius Dei (8).

Va a amplificar la idea de que *santo* no se puede decir de cualquier varón que nace (9); pero antes subraya la propiedad con que se aplica al Salvador el *aperiens vulvam*:

Non enim virilis coitus vulvae virginalis secreta reseravit, sed immaculatum semen inviolabili utero Spiritus Sanctus infudit.

Y poco después:

Hic ergo solus aperuit sibi vulvam...; hic est qui aperuit matris suae vulvam ut immaculatus exiret (10).

(7) *Panarion* 78, 19, 3 (GCS Epif. 3 [37] 469-470; PG 42, 729 C). El pasaje pertenece a la carta de San Epifanio contra los Antidicomaristas y debió escribirse hacia 370.

(8) *Expositio evangelii secundum Lucam* 2, 56 (CCL 14, 55; PL 15, 1572 C). El pasaje, publicado hacia 389, parece remontar a un sermón predicado unos doce años antes.

(9) Nótese que la idea en San Ambrosio no es: *primogénito* santo sólo puede llamarse a Cristo; sino *varón* santo no puede decirse de nadie más.

(10) *Ib.*, 2, 56-57 (CCL 14, 56; PL 15, 1572D-1573AB). Véase también CRISOSTOMO, *In Hypapanten* (PG 50, 809B); la homilía es dudoso sea del Crisóstomo.

La dependencia de Orígenes es evidente. Pero ¿ha conservado el obispo de Milán el sentido que tenían las palabras del maestro alejandrino? El P. Neumann ha hecho recientemente un detenido estudio del texto de San Ambrosio. De su análisis resulta claro que, a pesar de todas las apariencias contrarias, el *aperuit vulvam* no se refiere en él sino a la concepción. La frase última que hemos copiado debe entenderse así:

Este es el que efectuó su concepción en el seno materno, de manera que, siendo ella así virginal, pudiera salir de él sin pecado ninguno.

Así se comprende bien que San Ambrosio vea en ese *aperuit vulvam* la figura y el tipo de la fecundidad espiritual dada por Cristo a su propia Iglesia:

Sed ille sanctus, per quem figuram futuri mysterii pia legis divinae praescripta signabant, eo quod solus sanctae Ecclesiae virginis ad generandos populos Dei immaculatae fecunditatis aperiret genitale secretum (11).

Esta sutil interpretación de San Ambrosio era un interesante empeño por conservar la explicación de Orígenes corrigiéndola y modificándola sustancialmente. Ella hacía del todo posible la coexistencia de la antigua aplicación del *vulvam aperiens* al Señor, con la doctrina del parto virginal, atestiguada también en otras obras ambrosianas anteriores a 393 (12).

¿Puede afirmarse esa misma coexistencia en San Epifanio? Se ha escrito que de él no poseemos textos decisivos ni a favor ni en contra del parto virginal. Son, sin embargo, muy significativas las palabras suyas que anteriormente hemos copiado en el estudio II.

(11) *Ib.*, 2, 57 (CCL 14, 56; PL 15, 1573A).

(12) Esta manera de entender el texto de San Ambrosio la había ya propuesto en 1917 PH. FRIEDRICH, en *Festgabe Alois Knöpfler* 109. Contra él escribió H. KOCH, *Virgo Eva — Virgo Maria* 95s. Pero el estudio de Neumann prueba que la intuición de Friedrich había sido muy exacta.

De todos modos, esa actitud de coexistencia entre la antigua exégesis de *vulvam aperiens* y la realidad superior de un parto estrictamente virginal, se fue abriendo camino de una forma cada vez más expresa, según la Iglesia fue llegando a la plena conciencia del contenido dogmático de la virginidad *in partu*. Como la cosa más natural se aceptaron ambos extremos, con variedad de fórmulas, pero sin añadir generalmente grandes explicaciones. Se acudió más bien a la omnipotencia de Dios. Recogemos algunos textos ahora.

De principios del siglo v son los testimonios de San Nilo de Ancira y de Isidoro de Pelusio. El primero acude a la sabiduría y al poder de Dios para obrar el singular milagro:

Cristo Nuestro Señor, que al nacer abrió el seno inmaculado, él mismo con su propia sabiduría, poder e intervención milagrosa selló el seno después del parto, sin deshacer en absoluto los sellos de la virginidad. Evidentemente sólo Dios lo pudo llevar a cabo (13).

Isidoro de Pelusio insiste, con la exégesis origeniana, en que el texto del Exodo sólo se aplica al Salvador concebido virginalmente. El fue quien abrió el seno al nacer, y de nuevo lo dejó sellado. Prueba clara de sus dos naturalezas, humana y divina (14).

De este mismo tiempo debe ser la homilía *In Hypapanten*, editada entre las obras de San Gregorio de Nisa. Comenta en ella el orador la singularidad excepcional con que solamente en el Salvador se verifican las palabras del Exodo; de sólo El se dice con verdad que abrió el seno virginal; El sólo es en sentido espiritual *varón*; sólo El es santo. Pero también añade a la *aperitio vulvae*, como cosa que evidentemente se supone:

guardando intactos los sellos de la virginidad, aun después del portentoso parto (15).

(13) *Epist. ad Cyrillum* 1, 270 (PG 79, 181B).

(14) *Epist. ad Theophylum* 1, 23 (PG 78, 196-197).

(15) *In Hypapanten* (PG 46, 1157B). A continuación habla de la *maravillosa acción divina*, que recuerda mucho la *propia acción maravillosa* de Nilo.

Del tiempo de las grandes controversias cristológicas es otra homilía *In Hypapanten*, publicada con el nombre de San Metodio. Su autor se detiene en la exégesis origeniana de *vulvam aperiens*; pero sin olvidar la salvedad:

él abrió el seno de la virginidad y no rompió los claustros virginales (16).

En la misma fiesta de la *Hypapante* predicaba San Sofronio de Jerusalén:

Pero ¿qué vaticinio es éste? *Omne masculinum adaperiens...* Semejante precepto, mejor dicho, semejante profecía, sólo El fue quien la cumplió; puesto que fue el único que salió del seno de una virgen, sin privarla a ella de su virginidad, ni deshacer su sello al nacer. Es claro que de El sólo hablaba la profecía. Porque El sólo nació de la Virgen sola, engendrado en un seno virgen. El sólo salió del seno de la Virgen, conservando su virginidad, naciendo sin destruir su privilegio, saliendo a la luz sin disminuir su brillo, sin soltar su sello. Pruebas evidentes de que es Dios el que nace y de que es Madre de Dios quien le da a luz (17).

San Juan Damasceno lo dijo con mayor brevedad:

Siendo Dios, se hace hombre; y llegado el tiempo del nacimiento, es dado a luz sobrenaturalmente; y abre el seno, sin causar mengua ninguna al claustro virginal (18).

Finalmente, en la misma línea, está la homilía pseudoatanasiana, para igual fiesta, que parece ser de Jorge de Nicomedia. La exégesis origeniana se amplifica allí en un pasaje que parece inmediatamente inspirado en la homilía de Anfiloquio. Pero véase cómo se entiende esa exégesis: *intactos los sellos y claustros virginales*. Porque si de El sólo se dice que abrió el seno materno al nacer, conservó, sin embargo, a su Madre virgen como estaba antes del parto (19).

(16) *In Hypapanten* 4 (PG 18, 356B).

(17) *Orat. 3, in Hypapanten* 2, 8 (PG 87, 3, 3293AB).

(18) *Homil. 1 in Dormitionem* 8 (SC 80, 100; PG 96, 712A).

(19) *In Hypapanten* 5 (PG 28, 980).

En Occidente no faltan tampoco textos semejantes. En ese ambiente, en efecto, creemos debe situarse la carta *De viro perfecto*, que Courcelle ha restituído a Eutropio. En ella aparece claramente la exégesis antigua de *vulvam aperiens*, que adquiere aquí un amplio desarrollo (20). Sobre el sentido de dicha exégesis en cuanto al parto virginal, el verdadero pensamiento de Eutropio puede ser discutido. El P. Madoz, que denunció la inspiración tertuliana de la carta, creyó ver en ésta la negación clara de la integridad virginal de María en el nacimiento del Señor (21). Sinceramente, su demostración no ha llegado a convencernos, aun admitida la dependencia literaria de Tertuliano. Tal vez esa misma dependencia nos lleva a una interpretación contraria.

Empecemos por notar que los ejemplos anteriores prueban abundantemente la *posibilidad* de compaginar la exégesis antigua de *vulvam aperiens* con la realidad milagrosa del parto virginal. Ello se hizo con frecuencia desde fines del siglo iv. No basta, pues, la expresión *vulvam aperiens, reseravit*, en un contexto en que se citan las palabras del Exodo, para concluir sin más, que el autor niega el parto virginal. Pero, esto supuesto, ¿qué decir en concreto de Eutropio? Nos parece que él tiene positivo empeño por suavizar en este punto las frases de Tertuliano. Véanse estos dos textos, que compara el P. Madoz:

TERTULIANO (22)

Virgo quantum a viro,
non virgo quantum a partu.

EUTROPIO (23)

Sola mater est filio,
cum virgo sit marito.

La comparación es interesante. Tertuliano contrapone la virginidad *ante partum* a la no virginidad *in partu*; Eutropio

(20) *Epist. de viro perfecto* 6 (PL 30, 84B-85B = 57, 941B-942A).

(21) *Vestigios de Tertuliano en la doctrina de la virginidad de María en la carta ad amicum aegrotum de viro perfecto*, en *Estudios Eclesiásticos* 18 (1944) 189.

(22) *De carne Christi* 23, 2 (EVANS 76; CCL 2, 914).

(23) *Epist. de viro perfecto* 6 (PL 30, 83D = 57, 940C).

contrapone la virginidad *ante partum* a la verdad de la maternidad. Ni ahí, ni nunca en la carta, dice Eutropio, como afirmaba Tertuliano, *non virgo*. Por eso, de nuevo:

TERTULIANO

Utique *magis non virgo* dicenda est quam virgo, saltu quodam mater ante quam nupta.

EUTROPIO (24)

Quae *virgo peperit*, quae virgo concepit, quae prius mater facta est quam *maritata*.

El cambio de *nupta* en *maritata*, no es casual. Eutropio sólo quiere afirmar la realidad de la maternidad después de una concepción virginal. *Nupta* en Tertuliano significaba más:

Si virgo concepit, *in partu suo nupsit*; nam nupsit ipsa patefacti corporis lege (25).

Por eso el *virgo peperit* de Eutropio quiere abiertamente corregir el *magis non virgo* de Tertuliano. Corrección ya anunciada antes en esta otra frase:

Maria autem non tam prima, quam sola, in utero concepit; cuius pudoris illibatio conceptum uteri *sine damno virginitatis expressit* (26).

La comparación con Tertuliano pone de relieve que Eutropio, aprovechando la inspiración de aquél, ha corregido sus expresiones como correspondía a un escritor de fines del siglo iv o principios del v. La exégesis de *vulvam aperiens*, como la de *mulier*, le venían muy bien para demostrar su tesis principal en el pasaje: el *semen mulieris* anunciado en Gen. 3, 15 no puede ser otro que Cristo. Aprovecha, pues, la exégesis; pero sin negar el parto virginal.

(24) *Ib.* (PL 30, 85B = 57, 942A).

(25) En el mismo sentido escribe Tertuliano (*Ib.*): “*adapertae vulvae nuptialem passionem*”.

(26) *Ib.* (PL 30, 83B = 57, 940C).

Lo mismo debe decirse de San Fulgencio. Bauer ha destacado una frase en la que el obispo de Ruspe copia la conocida exégesis de *vulvam aperiens*:

Ipse igitur in similitudine carnis peccati mirabiliter, quia singulariter, natus, solus est masculus adaperiens vulvam, qui in veritate sanctus Domino vocaretur. Vulvam quippe matris eius non concupiscentia mariti concumbentis, sed omnipotentia Filii nascentis aperuit (27).

A la vista de la serie de textos anteriores se impone preguntar aquí también: esa *aperitio vulvae*, ¿equivale en el pensamiento de San Fulgencio a una cesación de la integridad corporal, o es compatible todavía con un parto estrictamente virginal?

Bauer piensa que para San Fulgencio el *vulvam aperiens* supone un parto normal; parto, sin embargo, que en el caso de Cristo es compatible con la *integritas virginis*, ya que ésta *solamente* se hubiera perdido por una concepción de tipo ordinario entre los hombres (28). Hay, sin embargo, en el texto de San Fulgencio una palabra que orienta en un sentido diferente. La *aperitio vulvae* en el parto se atribuye expresamente a la omnipotencia del Hijo que nace. ¿A qué viene ese recurso a la omnipotencia de Dios, si el parto, una vez supuesta la concepción virginal, es del todo ordinario y como el de los demás seres humanos? El recurso a la omnipotencia divina para explicar el nacimiento de Cristo, no es nuevo; está en otros textos de la tradición patrística, en los que se acude a esa omnipotencia para hacer comprensible el parto virginal (29). Eso ya inclina a entender el texto de San Fulgencio en el mismo sentido.

(27) *Epist.* 17, 16, 27 (PL 65, 468B).

(28) *De sancti Fulgentii mariologia*, en *Marianum* 17 (1955) 536.

(29) El mismo San Fulgencio lo explica en otro lugar: "O admiranda ubique *potentia Salvatoris!* O praedicanda indesinenter gratia Redemptoris! Ostendit in Matre *virginitatis aeternae miraculum*; demonstravit in martyre invictae caritatis indicium. *Integritas* quippe *intemerata permansit in Virgine*; dilectionis virtus invicta perseveravit in martyre...". *Serm.* 3, 3 (PL 65, 730CD).

Pero es que además solamente haciéndolo así se obtiene la necesaria coherencia entre las diversas obras del santo obispo. Véanse algunos textos significativos:

Solus igitur abstulit peccatum conceptionis *atque natiuitatis* humanae Deus Unigenitus; qui, dum conciperetur, veritatem carnis accepit; *et, cum nasceretur, integritatem virginis servavit in matre* (30).

Para Bauer, San Fulgencio toma como una sola cosa el *concipi* y el *nasci* (31); por eso la *integritas virginis* no se refiere especialmente al parto, sino a la concepción virginal. Pero semejante exégesis es gratuita. Y lo prueba bien, entre otras consideraciones, este otro texto paralelo, que cita Bauer sin comentario:

Solius eius mater, sicut virgo fuit ante conceptum, sic *virgo permansit inviolata post partum; quia nec libidinem sensit cum Deum conciperet in utero factum mirabiliter hominem, nec aliquam corruptionem dum in vera nostri generis carne pareret humani generis Redemptorem* (32).

La virginidad inviolada después del parto se hace depender de dos momentos diversos: de la concepción que fue sin concupiscencia, como virginal, y del parto que fue sin corrupción ninguna. De faltar cualquiera de esos dos extremos, no se podría hablar ya de una virginidad conservada intacta *post partum*. De hecho, no faltó ninguno de los dos. Ni el primero, por-

(30) *De fide ad Petrum* 17 (PL 65, 680A).

(31) Dice San Fulgencio en la misma carta 17, 6, 12: "Hoc itaque habuit Dei hominisque mirabilis quidem sed verus ille secundum carnem *conceptus et partus* (quo Deum caeli Virgo infallibiliter *concepit et peperit*, et virgo genitrix inviolata permansit...), quod (gratiae praeuenientis ope, atque opere Spiritus Sancti superueniente in se, et virtute Altissimi obumbrante sibi), viri coitum nec pertulit omnino nec voluit; sed *virginitatem retinens* et mentis et corporis, ab eo, quem *conceptura et paritura* erat, donum incorruptae fecunditatis et fecundae integritatis accepit. Ita Deum Verbum, secundum quod caro factum est, *virgo sancta concepit...*, eundemque *nihilominus virgo peperit*" (PL 65, 458A).

(32) *De veritate praedestinationis* 1, 2, 5 (PL 65, 605C).

que la concepción fue virginal; ni el segundo, porque el Redentor al nacer no podía arrebatarse a su Madre *la integridad de la virginidad* que, naturalmente, le dio al crearla (33). La *integritas virginis inviolata* exige ciertamente en el pensamiento de San Fulgencio no sólo la concepción virginal, sino también el parto virginal o virginidad *in partu* (34). Así se defendía corrientemente en su tiempo y muy especialmente entre sus colegas los obispos africanos, como veremos después.

Por todo ello la interpretación de Bauer no puede mantenerse. Pero podemos añadir algo más. El texto de San Fulgencio recuerda notablemente el de San Ambrosio:

SAN FULGENCIO

*Solus est masculus
adaperiens vulvam,
qui in veritate sanctus...*

SAN AMBROSIO

*Sanctus omnis masculus...
Solus aperuit sibi vulvam...
Et vere sanctus quia...*

Esta analogía de textos nos orienta hacia una misma interpretación del pasaje del Exodo. Tendremos, pues, que entender *vulvam aperiens* de la concepción virginal, no del parto del Señor. Así se comprende perfectamente la contraposición en el texto de San Fulgencio:

Vulvam quippe matris eius,
non concupiscentia mariti concumbentis,
sed omnipotentia Filii nascentis
aperuit.

(33) "Neque enim decebat ut integritatem virginitatis creator humanae carni Deus in conditione tribueret, et idem carnis humanae susceptor Deus, quod fecerat, redempturus, virginitatem carnis de qua nascebatur auferret" (*Ib.*). El pensamiento es corriente en los Padres.

(34) BAUER (*l. c.*, 534) dice que, según San Fulgencio, la *integritas virginis* "solum concubitu violatur". Mas el texto de la nota anterior prueba lo contrario; y el que él aduce sólo prueba que la integridad corporal se acaba *concubitu*, pero no que se acabe *solum concubitu*. La concepción virginal pone un problema único para María en este orden de ideas. Subrayar *virgo permansit inviolata post partum*, es admitir equivalentemente la posibilidad de una pérdida de la virginidad en el parto, aun después de la concepción virginal.

Un tanto distinto es, aunque siempre dentro de este cuadro histórico de ideas y de expresiones, el siguiente texto del Papa Hormisdas que citamos ya en el estudio anterior:

Qui ante tempora erat Filius Dei, fieret filius hominis; et nasceretur ex tempore, hominis more matris vulvam natus aperiens, et virginitatem matris deitatis virtute non solvens; dignum plane Deo nascente mysterium, ut servaret partum sine corruptione qui conceptum fecit esse sine semine (35).

La expresión *vulvam aperiens* (36) es un eco lejano de la exégesis origeniana. Pero el texto prueba cómo para este tiempo han prevalecido ya otras consideraciones, que hemos ido encontrando en la tradición anterior: la oposición *hominis more y deitatis virtute*; la restricción de *vulvam aperiens* con *virginitatem non solvens*; la comparación entre *conceptus sine semine y partus sine corruptione*; la afirmación del nacimiento virginal correspondiente a un nacimiento divino. En las páginas que siguen volveremos a encontrar más de una vez todos estos temas.

Todavía se vuelve a oír un eco de la exégesis origeniana en la controversia que sobre el parto virginal sostuvieron Ratramno y Pascasio Radberto. Así, cuando el primero de ellos escribe a propósito del texto de San Lucas y su cita del Exodo:

Nam si fuit aliud Mariam peperisse quam masculinum eius vulvam aperuisse, non secundum Legis praeceptum sisti Domino, nec sanctum Domino debuerat vocari: *quoniam omne masculinum adaperiens vulvam sanctum Domino vocabitur*. Nunc vero et peperit eum Maria virgo, et per vulvam eius egressus est Salvator, et tamquam primogenitus adaperuit eam; non quo violaret integritatem uteri, sed quo ventris palatium vacuaret (37).

(35) *Epist.* 137 [79] 4 (THIEL 1, 962; CSEL 30, 720; PL 63, 514).

(36) Lectura que debe preferirse sobre *vulvam non aperiens*, según los manuscritos; la prefirieron Thiel y Hartel en sus ediciones, y así leían también BERENGARIO, *De sacra Cena* 47 (ed. BEEKENKAMP 166) y ABELARDO, *Sic et non* 62 (PL 178, 1431B).

(37) *De eo quod Christus ex Virgine natus est* 5 (PL 121, 92C).

Nótese la última explicación restrictiva, exactamente igual a la que hemos encontrado en otros autores y que aclara el verdadero sentir de Ratramno sobre el parto virginal.

Pascasio Radberto, por su parte, al recoger la misma exégesis, que él conocía a través de San Ambrosio, se preocupa visiblemente por dejar a salvo la integridad corporal de María. Sin duda, vio el partido que de dicha exégesis podía sacar su adversario. Este no lo sacó de hecho, ni tenía para qué sacarlo, porque realmente en eso no se oponía a Radberto; defendía, como él, la realidad del parto virginal con integridad perfecta de María. Pero como Radberto creía lo contrario de Ratramno o de sus amigos, es natural que lo subrayase con especial energía:

Nam quod dicit evangelista, *quia omne masculinum adaperiens vulvam sanctum Domino vocabitur*, non ideo dicit ut nos cogat credere quod Christus vulvam matris aperuit ut alii, sed ut doceret quod ideo sistunt eum Domino ut facerent secundum consuetudinem Legis pro eo, *quia omne masculinum adaperiens vulvam sanctum Domino vocabitur*, in mysterio Legis et sacramento sacrae praefigurationis. Non enim evangelista hoc testimonium de Lege ideo adhibuit ut monstraret Christum vulvam Virginis reserasse sicut ceteri primogeniti, sed ut ostenderet eum sub Lege factum et de vulva Virginis prodiisse, non qui vocaretur tantum, sed qui esset essentialiter sanctus, cui iure patet omne clausum (38).

Bien poco queda aquí ya de la exégesis origeniana. Pero esa era la realidad histórica. La verdad del parto virginal se había impuesto a cualquier otra consideración que pudiera proyectar sobre él la menor sombra de duda. Luego veremos cómo Pascasio Radberto utilizó todos los recursos que un amplio conocimiento de la tradición eclesiástica ponía a su servicio, en la polémica a favor del parto virginal.

Vemos, pues, que la exégesis de Orígenes, perpetuada durante siglos en la literatura cristiana (todavía hemos de citar algunos ejemplos más) no hubo simplemente de suprimirse

(38) *De partu Virginis* (PL 96, 216C = 120, 1376CD).

cuando desde fines del siglo iv se hizo cada día más avasalladora la creencia en el parto estrictamente virginal de María. Bastó retocarla añadiéndole alguna frase que matizase y restringiese su sentido (39). Bien es verdad que, aun así, estaba condenada a desaparecer por completo.

No fue éste, sin embargo, el único expediente empleado para salvar una posible oposición entre la antigua exégesis de *vulvam aperiens* y la doctrina del parto virginal. Vamos a verlo ahora.

2. *Vulvam aperiens* — *Porta clausa*

Al lado de *vulvam aperiens*, que, según la exégesis origeniana generalmente seguida, podía parecer una dificultad contra el parto virginal en el modo en que éste se proponía al menos desde el siglo iv, se buscó otro texto bíblico que lo afirmase abiertamente. Se lo encontró en la *porta semper clausa* de la profecía de Ezequiel. Ambos testimonios bíblicos se explicaban mutuamente. El resultado era el mismo que hemos visto hasta aquí; pero ahora se daba un fundamento bíblico a las sencillas afirmaciones anteriores.

Es muy característica en este sentido la homilía *In Hypapanten* de San Anfiloquio de Iconio a fines del siglo iv (40). Anfiloquio desarrolla ante todo el tema tradicional *vulvam aperiens*, en el sentido de Orígenes. Se dijo de un modo general en la Escritura; pero se cumple sólo en el Señor. Porque en el caso ordinario,

(39) Aún sin frase restrictiva aparece todavía en TEOFILACTO, *Enarratio in evangelium Lucae* 2, 22 (PG 123, 728B); EUTIMIO ZIGABENO, *Commentarium in Lucam* 2, 22 (PG 129, 899B). En cambio, SAN EFRÉN, *Comment. in Diatessaron* 2, 8 (CSCO 145, 205) entiende el texto del seno del bautismo.

(40) La autenticidad se admite hoy generalmente con HOLL, *Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den grossen Kappadoziern* 58-83. Sin embargo, PUECH, *Histoire de la littérature grecque chrétienne* 3, 617-618, se muestra reservado. Mons. JOUASSARD (cf. *Maria* 1, 93 nt. 31) no cree pueda dudarse de que al menos la homilía es de un contemporáneo de Anfiloquio.

πρῶτον ἐκ συνουσίας ἀνδρὸς διανοίγεται ἡ μήτρα, καὶ εἰθ' οὕτως τίχται.

Mas en el caso particular del Señor,

sin unión carnal él mismo abriendo el seno de la Virgen, nació de un modo inefable (41).

El mismo texto, dice, confirma bien que se trata sólo del Señor. Porque, ¿pueden llamarse santos Caín, Esaú, Rubén, a pesar de ser primogénitos? El que es verdaderamente santo es sólo aquél de quien dijo el ángel: lo que nacerá de ti santo será llamado Hijo del Altísimo (42).

En este momento aflora en la homilía el problema del parto virginal. Si el texto del Exodo se entiende de Cristo y solamente de El, habrá que admitir la consecuencia que parece ineludible: luego la Virgen no permaneció virgen después del parto. Porque el texto dice *adaperiens vulvam*. Luego se abrió el seno virginal, si la referencia es al Señor (43). Tal es la dificultad, que por lo demás era obvia en el ambiente de fines del siglo iv o principios del v. Pero lo interesante es que Anfiloquio, para resolverla, acude a otro texto bíblico: a la *porta clausa* de Ezequiel. Es preciso, responde, entender bien las cosas. El nacimiento del Señor puede considerarse del lado de la Virgen, o del lado de mismo Señor. En el primer aspecto, no se abrieron en absoluto las puertas virginales. Y la prueba está clara en la Escritura: *esta es la puerta del Señor, entrará y saldrá y la puerta quedará cerrada*. En el segundo aspecto, atendido el poder del que nacía, nada hay cerrado para el Señor, nada se le opone; todo le está

(41) *In Hyapanten* 2 (PG 39, 48AB).

(42) *Ib.* (PG 39, 48BC). El pasaje presenta analogías con el de SAN AMBROSIO, *Expositio evangelii secundum Lucam* 2, 56-57 (CCL 14, 55-56; PL 15, 1572-1573), que no parece se expliquen por la fuente común de Orígenes. No es sólo la idea fundamental, sino otros pormenores del desarrollo. En éste las ideas son las mismas; pero Anfiloquio las ordena mejor y amplifica no *omnis masculus* como San Ambrosio, sino *omnis aperiens vulvam*. Véase también SAN AMBROSIO, *De Cain et Abel* 2, 2, 7 (CSEL 32, 382s; PL 14, 342s).

(43) *Ib.* 3 (PG 39, 48C-49A).

patente (44). Así la *porta clausa* de Ezequiel viene a resolver la dificultad que pudiera encontrarse en *vulvam aperiens*. Ambos son testimonios de la palabra de Dios, que hay que aceptar por igual; entre ellos ha de haber necesariamente armonía perfecta.

De este mismo tiempo parece ser el libro *Delecta testimonia adversus Iudaeos*, que figura entre las obras de San Gregorio de Nisa (45). En el capítulo dedicado al nacimiento virginal del Salvador cita primero Ez. 44, 1-2, entre los otros textos y sin comentario especial ninguno (46). Un poco más abajo, después de aducir el texto del Exodo, comenta en el sentido de Orígenes:

Ningún varón abre el seno, sino la unión del varón con la mujer.

Por eso el texto sólo puede entenderse del Señor. Además, entre los primogénitos hay muchos impíos y pecadores. ¿Cómo van a ser consagrados al Señor cual si fueran santos e inocentes? Es claro que se trata del único santo, que es el Salvador (47). Se reconoce aquí un desarrollo de las ideas muy semejante al de Anfiloquio. Sólo que el autor se ha contentado con yuxtaponer Ez. 44, 2 y Ex. 13, 12, sin detenerse a compararlos. Al fin, la obra es un mero repertorio de testimonios bíblicos.

En 415 publicó San Jerónimo su diálogo *Adversus Pelagianos*. Probando que la Escritura enseña la universalidad del pecado en todos los hombres, alega el texto del Ps. 57, 4: *alienati sunt peccatores a vulva, erraverunt ab utero*. Como comentario, alude a dos posibles interpretaciones (48). Nos interesa aquí la segunda:

(44) *Ib.* (PG 39, 49A). ¿Es una mera coincidencia el que, lo mismo Anfiloquio aquí que San Ambrosio en *De institutione virginis* 8, 52-54, citan a continuación el texto: *tollite, portas, principes, vestras...* (Ps. 23, 7)?

(45) Cf. O. BANDENHEWER, *Geschichte der altkirchlichen Literatur* 3, 202.

(46) *Delecta testimonia adversus Iudaeos* 3 (PG 46, 209A).

(47) *Ib.* (PG 46, 209C).

(48) Las mismas interpretaciones se leen más breve y más claramente en *Commentarioli in Psalmos*: "quidam putant de descensu ani-

Vel certe statim ut de utero virginali natus est Christus (de quo scriptum est, *omnis qui aperti vulvam sanctus vocabitur*), omnes haeretici erraverunt non intelligentes mysterium nativitatis eius (49).

Es decir, *vulva* y *uterus* en el Salmo se refieren al seno virginal de María. Decir *a vulva, ab utero*, es aludir al nacimiento del Señor. Todos los herejes *erraverunt a vulva*, porque no supieron entender ese nacimiento extraordinario. ¿Por qué no entendieron? Porque no llegaron a ver el verdadero sentido de las palabras del Exodo: *aperiens vulvam*. Este sentido lo explica San Jerónimo en la misma línea exegética que ya conocemos desde Orígenes; pero lo completa con Ez. 44, 2 de un modo del todo análogo al de Anfiloquio:

Solus enim Christus clausas portas vulvae virginalis aperuit, quae tamen clausae iugiter permanserunt: haec est porta orientalis clausa, per quam solus Pontifex ingreditur et egreditur, et nihilominus semper clausa est (50).

La cita de Ezequiel añade a la concepción virginal (supuesta en *vulvam aperiens*, según la exégesis origeniana), la integridad intacta de María en el nacimiento mismo del Señor. El *nihilominus* no permite dudar sobre la mente de San Jerónimo.

Poco después tenemos la predicación de San Proclo, tan enlazada con el concilio de Efeso. El tema de la *porta clausa* recurre en sus homilías más de una vez (51). Pero es precisamente en su célebre homilía primera donde encontramos de nuevo unidos los temas *porta clausa* y *vulvam aperiens*, buscando en aquél el verdadero sentido de éste. El orador expresa su admiración ante la maravillosa simultaneidad de grandezas

mae in corpus; alii vero de Iudaeis intellegunt, quod abalienati sunt a Deo, ex quo Maria genuit Salvatorem" (CCL 72, 211; PLS 2, 52).

(49) *Adversus Pelagianos* 2, 4 (PL 23, 538B).

(50) *Ib.* (PL 23, 538C).

(51) En seguida hablaremos de la *homilía* 1. Véase *Homil.* 2, *De Incarnatione* 6 (PG 65, 700C). También *homil.* 6, 17 (PG 65, 756A), cuya genuinidad, sin embargo, es dudosa.

divinas y debilidades humanas que rodean el nacimiento del Señor. Porque, en efecto, mientras como hombre *abrió las puertas de la naturaleza*, como Dios *no rompió los claustros de la virginidad* (52). Su nacimiento es análogo a su concepción: *entró impasiblemente, salió inefablemente* (53), como lo dijo el profeta Ezequiel... La cita se cierra con este expresivo comentario: he aquí una demostración evidente de la Santa Madre de Dios, María.

También Hesiquio ha tocado repetidas veces el tema de la *porta clausa* con expresa aplicación al parto virginal (54). Ahora nos interesa especialmente su homilía *In Hypapanten* (55). En ella se ocupa naturalmente del texto *omne masculinum adaperiens vulvam*, que comenta así: Esa ley la quiso cumplir el Legislador de un modo eminente. Porque El propiamente no abrió la puerta virginal, sino que la dejó cerrada. Y si lo dudas, oye lo que enseña Ezequiel... (56).

En el comentario de San Cirilo de Alejandría a San Lucas, que publicó el cardenal Mai, leemos este pasaje a propósito del nacimiento virginal del Señor:

Pues a los que dicen que, si la Virgen dio a luz, se terminó su virginidad, y si ésta no se terminó, su parto fue sólo aparente, les respondemos: el profeta dice que

(52) *Homil. 1, De laudibus sanctae Dei Genitricis* 10 (ACO 1, 1, 1, 107; PG 65, 692A). La misma idea en CRISIPO, *Orat. in sanctam Mariam Deiparam* 2 (PO 19, 340).

(53) O "salió incorruptamente", según otros manuscritos.

(54) Véase, además de la homilía *In Hypapanten*, de que hablamos a continuación, *homilía 4, De sancta Maria Deipara* (PG 93, 1460B); *homilía 5, De sancta Deipara* (PG 93, 1464AB). En ambas se amplifica el tema entre las otras profecías marianas.

(55) Nos referimos a la editada en PG 93, 1468-1477. El P. WENGER, *Hésychius de Jerusalem*, en *Rev. des Etudes Augustiniennes* 2 (1956) 454, ha señalado otra inédita aún, en la que no sabemos si recurre también el tema de la *porta clausa*.

(56) La idea la subraya aún más: οὐκ ἐσὺλῆσεν τὴν σφραγίδα τῆς φύσεως, οὐκ ἐξῆμίωσεν τὴν τεχοῦσαν· ἀκέρατον γὰρ αὐτῇ τὸ σχῆμα τῆς παρθενείας κατέλιπεν. La homilía inédita *In Hypapanten* dice también: τὸν οὐκ ἀνοίξαντα τὴν μήτραν καὶ τὴν οἰκείαν γέννησιν ἀπάθως ἀφράστως ἀνεργήσαντα (cf. WENGER, *l. c.*, 459 nt. 9). Nótese la coincidencia con el ἀπάθως, ἀφράστως de Proclo.

entró y salió y permaneció cerrada la puerta. Además, si el Verbo se hizo carne inconfusamente concebido del todo ἀσπύρωσ, fue dado a luz ἀφθόρωσ (57).

Pero la autenticidad ciriliana de esta glosa, o de estas glosas, hay que negarla (58). Al menos la última frase supone no solamente la definición de Calcedonia, sino, a lo que creemos, también los tiempos del Concilio Lateranense de 649.

El procedimiento de explicar *vulvam aperiens* por *clausa porta* lo tenemos también en el comentario de Beda a San Lucas:

Itaque quoad ait *adaperiens vulvam*, consuetae natiuitatis more loquitur. Non quod Dominus noster sacri ventris hospitium, quod ingressus sanctificarat, egressus devirginasse credendus sit (iuxta hereticos, qui dicunt beatam Mariam virginem usque ad partum, non virginem esse post partum), sed iuxta fidem catholicam clauso Virginis utero, quasi sponsus suo processisse de thalamo. De quo pulchre propheta: *et convertit me...* (59).

En estos textos queda ya bien poco de la exégesis origeniana.

Como se ve, el pasaje de Ezequiel había aclarado ya desde fines del siglo iv la antigua exégesis de *vulvam aperiens*. Su aclaración fue definitiva. Prácticamente, lo apreciaremos después, llegó a desplazarla por completo. Por eso interesa conocer cómo y cuándo nació exactamente la exégesis mariológica de *porta clausa*. Es lo que intentaremos investigar ahora.

3. Orígenes de la exégesis mariológica de Ez. 44, 2

Sobre el libro de Ezequiel se conocía en la antigüedad cristiana una serie de homilías de Orígenes, que San Jerónimo tradujo hacia el año 380. Al pasaje del capítulo 44 sobre la puerta

(57) *In Lucam* 2, 5 (NBP 2, 121-122; PG 72, 485B).

(58) En la traducción siríaca no se ha conservado el comentario correspondiente a Lc. 2, 5. Cf. la versión de TONNEAU en CSCO 140, 1. Véase, sin embargo, lo que dijimos en el estudio I.

(59) *In Lucae evangelium expositio* 1, 2, 23 (CCL 120, 62-63; PL 92, 342A).

oriental del templo, le da Orígenes una interpretación que está muy lejos de la exégesis mariológica posterior. La *puerta cerrada* designa el conocimiento de los divinos misterios. El verdadero conocimiento del Antiguo Testamento estuvo cerrado a todos hasta la venida del Señor. Pero aún después hay misterios cerrados a toda inteligencia creada, cuya penetración se reserva al Salvador (60).

Esta exégesis origeniana (que sin duda fue corriente entre los Padres Griegos) nos la ha conservado San Jerónimo en sus propios Comentarios a Ezequiel (61). De él pasó a la Glosa ordinaria (62). Pero San Jerónimo le añadió la "hermosa" interpretación mariológica, que para entonces ya se había divulgado; y dicha interpretación adquirió, naturalmente, en la Glosa proporciones notables.

¿Cuándo aparece por primera vez esa nueva exégesis que ve a María en la *porta clausa* de Ezequiel?

El documento más antiguo conocido que la incluye es la carta del Sínodo de Milán al Papa Siricio, carta seguramente escrita por San Ambrosio. El Sínodo refuta a Joviniano, que ha negado la virginidad *in partu* de María. Razona sus decisiones sinodales con diversos argumentos. Entre los que toma de la Escritura, encontramos, al lado de la Virgen-madre de Emmanuel, la *porta clausa* de Ezequiel:

Quae autem est illa porta sanctuarii, porta illa exterior ad Orientem, quae manet clausa: *et nemo, inquit, pertransibit per eam, nisi solus Deus Israel? Nonne haec porta Maria est, per quam in hunc mundum Redemptor intravit?... Haec porta est beata Maria, de qua scriptum est: quia Dominus pertransibit per eam et erit clausa, post partum; quia virgo concepit, et genuit* (63).

Este texto es de 393, fecha del Sínodo de Milán, como hemos dicho en el estudio III.

(60) *In Ezechielem, hom.* 14 (GCS Orig. 8 [33] 450-454; PL 25, 785-786).

(61) *Commentarii in Ezechielem* 13, 44, 1 ss. (PL 25, 428-430).

(62) PL 114, 65.

(63) *Epist. Recognovimus* 42, 6 (PL 16, 1126).

Como allí mismo expusimos, de igual tiempo son las palabras de San Jerónimo en el *Apologeticum*:

Haec est porta orientalis, ut ait Ezechiel, semper clausa et lucida et operiens in se vel ex se proferens Sancta Sanctorum; per quam sol iustitiae et pontifex noster secundum ordinem Melchisedech ingreditur et egreditur (64).

Como entre ambos textos no puede probarse una dependencia literaria, lo más probable es que los dos dependen de un tercero que, según dijimos en el estudio citado, podría muy bien ser del Sínodo Romano del mismo año, texto que no conocemos, pero que tuvieron a la vista no sólo los Padres de Milán, sino también San Jerónimo al redactar su *Apologeticum*. Si en realidad fue así, como pensamos, la exégesis mariológica del pasaje de Ezequiel debe atribuirse originariamente a Roma y al Papa San Siricio en los primeros meses de 393.

Un pasaje semejante al del sínodo de Milán se lee en el tratado *De institutione virginis*. Escribe San Ambrosio:

Et infra dicit propheta vidisse se in monte alto nimis aedificationem civitatis, cuius portae plurimae significantur, una tamen clausa describitur; de qua sic ait... (65).

Sigue la cita entera de Ez. 44, 1-2 (66). A continuación hace el obispo de Milán una detenida exégesis del texto para probar que debe verse en él la virginidad intacta de María. Se diría que San Ambrosio está justificando la exposición mariológica del Sínodo.

(64) *Apologeticum ad Pammachium* 21, 2 (CSEL 54, 386; PL 22, 510).

(65) *De institutione virginis* 8, 52 (PL 16, 319C).

(66) He aquí la versión que cita San Ambrosio: "Et converti me secundum viam portae sanctorum exterioris, quae respicit ad Orientem, et haec erat clausa. Et ait ad me Dominus: porta haec clausa erit, et non aperietur, et nemo transibit per eam; quoniam Dominus Deus Israel transibit per eam. Eritque clausa, quoniam dux hic sedebit in ea ut manducet panem in conspectu Domini. Secundum viam Aelam portae intrabit, et secundum viam eius exibit" (PL 16, 319-320).

Ante todo, la aplicación general, en la que se descubren claramente las huellas del documento sinodal:

Quae est haec porta nisi Maria, ideo clausa quia virgo? Porta igitur Maria, per quam Christus intravit in hunc mundum, quando virginali fusus est partu et genitalia virginitatis claustra non solvit. Mansit intemeratum septum pudoris et inviolatae integritatis duravere signacula, cum exiret de Virgine cuius altitudinem mundus sustinere non posset. *Haec*, inquit, *porta clausa erit et non aperietur*. Bona porta Maria, quae clausa erat et non aperiebatur. Transivit per eam Christus, sed non aperuit (67).

El sentido de este texto es absolutamente claro. Se trata, sin duda, como en el Sínodo, de la virginidad *in partu*, negada por Joviniano. Las expresiones para caracterizar el *parto virginal* se multiplican: *genitalia virginitatis claustra non solvit, mansit intemeratum septum pudoris, inviolata integritatis duravere signacula*. Poco después dirá aún: *sine dispendio claustrorum genitalium Virginis* (68). Todo eso lo encuentra en la palabra del profeta: *porta clausa*. Porque, si es verdad que pasó Cristo por ella, sin embargo *non aperuit*. Justísimamente acaba de señalar Mons. Jouassard este pasaje como una alusión evidente a Joviniano (69).

Pero San Ambrosio se preocupa de afianzar bien su exégesis. ¿Por qué es María la puerta a que se refiere el profeta? La Escritura nos enseña que el ser puerta de Cristo es algo común a todos los hombres. Por eso dice: *tollite portas, principes, vestras, et elevamini portae aeternales, et introibit Rex gloriae* (Ps. 23, 4). Pero el caso de María es singular. Por ella no sólo ha entrado Cristo, sino que, como dice Ezequiel, en ella moró

(67) *Ib.*, 52-53 (PL 16, 320A).

(68) *Ib.*, 55 (PL 16, 320B).

(69) En *Rev. des Etudes Byzantines* 19 (1961) 127. El tratado de San Ambrosio está compuesto utilizando el sermón pronunciado en la *velatio* de la virgen Ambrosia. Pero el tratado desarrolla más algunos temas; entre ellos, el de la virginidad de María *in partu et post partum*. Cf. JOUASSARD, l. c., 128.

y por ella salió. ¿En qué sentido? *Est enim et porta ventris*. Afirmación ésta última no gratuita, puesto que es ese el modo de expresarse la Escritura, como se ve en Job 3, 9-10 (70). Esta justificación del sentido mariológico de *porta clausa* a través del texto de Job, perdura en algunos escritos posteriores. Así el grupo de sermones formado por *De partu sanctae Mariae* (BARRÉ), las pseudoagustinianos *Clementissimus* y *Sanctus hic*, el pseudoildefonsiano *Exhortatur* (71), así también San Isidoro de Sevilla (72) y en Oriente San Proclo (73).

Asegurada, pues, la interpretación fundamental del texto profético, continúa todavía San Ambrosio su exposición mariológica de Ez. 44, 2 en un pasaje en el que por primera vez, creemos, la *porta clausa* se entiende no sólo de la virginidad *in partu*, sino también de la virginidad *post partum*. Es decir, no sólo contra Joviniano, sino también contra Bonoso. El texto de Ezequiel dice, en efecto, que la puerta no se abrirá nunca, quedará siempre cerrada: *est ergo et porta ventris, sed clausa*

(70) *De institutione virginis* 54 (PL 16, 320AB). El texto de Job lo cita así San Ambrosio: *intenebrescant stellae noctis illius, quia non conclusit portas ventris matris meae*.

(71) *De partu sanctae Mariae* (*Rev. Bénédictine* 67 (1957) 31; *Clementissimus* (NBP 1, 151); *Sanctus hic* (CAILLAU 1, 27); *Exhortatur* (PL 96, 282D). Sobre todos estos sermones véase H. BARRÉ, *Le sermon "Exhortatur" est-il de saint Ildefonse?*, en *Rev. Bénédictine* 67 (1957) 10-33. El P. Barré tiene el *De partu sanctae Mariae* por fuente del *Clementissimus*, que lo es a su vez de *Exhortatur*. Fuente más lejana de este último (no en nuestro caso) sería *Sanctus hic*. Lo mismo el *De partu*, que el *Clementissimus* y *Sanctus hic*, parece deben fecharse entre la segunda mitad del siglo v y principios del vi; y proceden de obispos africanos. El *Exhortatur* lo juzga el P. Barré compuesto en la primera mitad del siglo vii, probablemente en Italia.

(72) *De fide catholica* 10, 10 (PL 83, 470). San Isidoro parece inspirarse en alguno de los sermones citados. El texto que más se acerca al suyo es el de *Clementissimus* (MAI 76 = NBP 1).

(73) *Homil. 2, De Incarnatione*, 6 (PG 65, 700C).

semper (74). Y literalmente *nemo transibit per eam*. Comenta San Ambrosio: *nemo hominum* (75). Y continúa:

Eritque clausa (76), id est, ante et post transitum Domini erit clausa; *et non aperietur* a quoquam, nec aperta est: quoniam habuit semper ianuam suam Christum, qui dixit: *ego sum ianua*; quam nemo ab ea potuit avellere (77).

La metáfora ha cambiado; pero sólo para acentuar el paso de la virginidad *in partu* a la virginidad *post partum*:

Audiant ergo imprudentes: *clausa*, inquit, *erit haec porta* (78), quae solum recipit Deum Israel. Is igitur, de

(74) *De institutione virginis* 55 (PL 16, 320B). *Clausam semper* no es aquí una cita literal, sino una traducción equivalente. De igual modo aparece repetidas veces en SAN JERÓNIMO, *In Isaiam* 3, 7, 14 (PL 24, 107); *In Ezechielem* 13, 44, 2 (PL 25, 428); *Adversus Pelagianos* 2, 4 (PI. 23, 538); *Homilia in Ioannem* 1 (CCL 78, 521); *Apologeticum ad Pammachium* 21 (PL 22, 510). También en QUODVULTEUS, *De promissionibus et praedictionibus Dei* 2, 36, 82 (PL 51, 812); en *De partu sanctae Mariae* (Rev. *Bénédictine* 67 [1957] 31) y los textos emparentados con él (NBP 1, 151; PL 96, 269).

(75) En la versión que dan el *De institutione virginis* y Rufino se lee: "clausa erit et non aperietur et *nemo transibit per eam*". Es también el texto del sínodo de Milán (PL 16, 1126A) y del sermón pseudoagustiniano CAILLAU 7, 25. San Jerónimo (PL 25, 427D) tradujo: "*et vir non transibit per eam*". Esta última forma la tienen el *De partu sanctae Mariae*, *Clementissimus*, el sermón 12 atribuido a San Máximo de Turín (PL 57, 868C) y a San Ildefonso (PL 96, 269B), y San Isidoro de Sevilla (PL 83, 470). Otras variantes son: *neque aliquis* (sermón pseudoagustiniano MAI 168, 3: NBP 1, 377); *et homo non...* (sermón pseudoagustiniano 195, 1: PL 39, 2107; CAILLAU 14, 7). San Jerónimo, que al citar el texto suele escribir *ad sensum*, sin otra restricción, *per quam solus Dominus*, o *solus pontifex, ingreditur* (PL 25, 428-430; 23, 538), en la homilía *In Ioannem* 1, dice: *nemo intrabit per eam nisi solus pontifex* (CCL 78, 521); como había dicho el sínodo de Milán: *nemo pertransibit per eam nisi solus Deus Israel* (PL 16, 1126A).

(76) Así según los LXX. San Jerónimo tradujo, según el texto hebreo: *eritque clausa principi*. Cf. *In Ezechielem* 13, 44, 1 ss. (PL 25, 428A).

(77) *De institutione virginis* 55 (PL 16, 320BC).

(78) La puerta es de nuevo María: "haec porta ad Orientem aspicebat: quoniam verum lumen effudit quae generavit Orientem peperitque Solem iustitiae" (PL 16, 320C).

quo dictum est ad Ecclesiam: *quoniam confortavit seras portarum tuarum* (Ps. 97, 13), suam portam confortare non potuit? Sed confirmavit profecto et servavit intactam. Denique non est aperta (79).

Ese paso de la virginidad *in partu* a la virginidad *post partum* como contenidas ambas en la *porta clausa* de Ezequiel, lo había insinuado ya San Ambrosio al escribir poco antes:

Una sola [porta ventris] potuit manere clausa, per quam sine dispendio claustrorum genitalium Virginis partus exivit (80).

Es decir, su virginidad perpetua supone el prodigio del parto virginal. Sólo así puede entenderse plenamente lo que dice el profeta, que permanecerá siempre cerrada. Por eso la conclusión final de San Ambrosio, ya claramente contra Bonoso:

Non aperietur, eritque clausa; hoc est, non aperietur ab eo cui desponsabitur, non licebit ut aperiat per quam Dominus transibit. Et, post eum, inquit, erit clausa; hoc est, non aperiet eam Ioseph (81).

De esta manera, la *porta clausa* que el sínodo de Milán interpretó de la virginidad *in partu* contra Joviniano, San Ambrosio la entiende aquí, además, de la virginidad *post partum* contra Bonoso (82).

Una última cita de *porta clausa* tenemos aún en San Am-

(79) *Ib.*, 56 (PL 16, 320C).

(80) *Ib.*, 55 (PL 16, 320B).

(81) *Ib.*, 57 (PL 16, 320CD).

(82) Este argumento no se maneja aún en la carta *De causa Bonosi* (PL 16, 1173-1174). El progreso de la argumentación que presenta sobre la carta el *De institutione virginis* 5, 35; 8, 57, es evidente. Cf. JOUASSARD, *l. c.*, 128, nt. 26. Esa obra es sin duda posterior a la carta; no anterior, como quieren PALANQUE y DUDDEN. También esto lo ha observado muy justamente Mons. JOUASSARD (*l. c.*, 127).

brosio, si realmente es suyo, como parece (83), el fragmento de un sermón de Navidad que le atribuye Casiano (84):

Videte miraculum Matris dominicae: virgo concepit, virgo peperit, virgo cum parturiit, virgo gravida, virgo post partum. Sicut in Ezechiele dicitur: *et porta erat clausa et non est aperta, quia Dominus transivit per eam*. Gloriosa virginitas et praeclara fecunditas! Dominus mundi nascitur, et nullus est gemitus parientis; vacuatur uterus, infans excipitur, nec tamen virginitas violatur. Fas erat ut, Deo nascente, meritum cresceret cas-

(83) La autenticidad ambrosiana la ha negado H. FRANK, *Patristisch-homiletische Quellen von Weihnachtstexten des römischen Stundengebetes*, en *Sacris Erudiri* 4 (1952) 211-215. La había sostenido W. BERGMANN, *Studien zu einer kritischen Sichtung der südgallicischen Predigtliteratur des 5. und 6. Jahrhunderts*, 278; recientemente L. BROU, *L'ancien répons Videte miraculum, un cas complexe de composition patristique*, en *Colligere fragmenta* (Beuron 1952) 175-177, quien cita el juicio también favorable de dom Connolly; B. BOTTE, en *Bulletin de Théologie ancienne et Médiévale* 6 (1950-1953) n. 2056; P. COURCELLE, *Sur quelques fragments non identifiés du fond latin de la Bibliothèque Nationale*, en *Recueil de travaux offerts à Cl. Brunel* (Paris 1955) 1, 316-319. Últimamente parece inclinarse también a la autenticidad A. MUTZENBECHER, *Bestimmung der echten Sermones des Maximus Taurinensis*, en *Sacris Erudiri* 12 (1961) 249. Dom Connolly (cf. *Colligere fragmenta* 176-177) encontró alguna dificultad en la manera con que el fragmento cita Ez. 44, 2. El se fijó solamente en el cambio del futuro por el pasado. En realidad la forma concreta *et porta erat clausa et non est aperta quia Dominus transivit per eam (eam pertransivit)* solamente la hemos encontrado en las siguientes obras, todas ellas relacionadas con Fausto de Riez: *De ratione fidei* 1 (CSEL 21, 454), *sermón pseudoagustiniano* 234, 1 (PL 39, 2177), que copia *De ratione fidei, Liber testimoniorum fidei contra Donatistas*, auctar. II (*Analecta Sacra et Classica* 159), Homilía 2 del *Corpus Eusebianum* (MBP 6, 620G). Muy bien pudiera ser que Fausto tuviera a la vista el mismo sermón que citaba Casiano.

(84) *De Incarnatione Domini contra Nestorium* 7, 25, 2 (CSEL 17, 383-384; PL 50, 253-254). El fragmento lo cita también el autor del florilegio dogmático *Exempla Sanctorum Patrum*, que han conservado las actas del Concilio II de Constantinopla (ACO 4, 2, 79, n. 29). Nótese que en el texto del florilegio faltan las palabras *virgo cum parturiit*, que eran para dom Frank (l. c., 215) una prueba contra la autenticidad ambrosiana.

titatis, nec per eius egressum violarentur integra, qui venerat sanare corrupta (85).

Este pasaje entiende la *porta clausa* como expresión del parto virginal. Es el pensamiento del sínodo de Milán.

Los textos anteriores nos parece imponen una conclusión: la exégesis mariológica de *porta clausa*, cuya primera presencia se acusa el año 393 a la vez en el sínodo de Milán y en el *Apologeticum* de San Jerónimo, remonta con gran probabilidad al sínodo Romano del invierno anterior. San Ambrosio tomó a su cargo el fundamentarla en su obra *De institutione virginis*, escrita en el invierno siguiente. Al hacerlo, ensancha la perspectiva en un sentido que era obvio desde que el pasaje se había entendido mariológicamente: en el sentido de la virginidad perpetua de María. De ese modo la nueva exégesis de *porta clausa* condenaba a la vez a Joviniano y a Bonoso, los dos herejes que San Ambrosio había combatido durante los últimos años en el punto concreto de la virginidad de Nuestra Señora. De San Ambrosio se difundirá la exégesis mariana de la *porta clausa* no sólo por Occidente, sino también por Oriente, hasta dominar por completo en la literatura cristiana.

4. La primera expansión de la exégesis mariológica

RUFINO

Hacia 404 escribió Rufino su *Expositio Symboli*. En ella, recogiendo sin duda la sugerencia del sínodo de Milán, explica el artículo *natus ex Maria Virgine*, no sólo de la concepción, sino también del parto virginal. Entre las pruebas bíblicas que aduce, leemos:

(85) Este pasaje, como es sabido, se lee también en la *homilía* 5 de SAN MÁXIMO DE TURÍN (PL 57, 235), que MUTZENBECHER, en *Sacris Eru-diri*, 12 (1961) 251, tiene por un centón; en el *sermón pseudoagustiniano* CAILLAU 10; y en el 121 de los Maurinos (PL 39, 1988), adaptación nestoriana del anterior. Pero en ellos falta la cita de Ezequiel.

Sed et partus ipsius mirabilem modum Ezechiel propheta ante formaverat, Mariam figuraliter portam Domini nominans, per quam scilicet Dominus ingressus est mundum. Dicit enim hoc modo: *porta autem, quae respicit ad Orientem, clausa erit et non aperietur, et nemo transibit per eam; quoniam Dominus Deus Israel, ipse transibit, per eam; et clausa erit* (86).

Rufino se sirve de la misma versión latina que San Ambrosio, no de la que doce años antes había hecho San Jerónimo. Su interpretación en la línea ambrosiana del parto virginal, que en las palabras citadas no está aún perfectamente definida, lo queda sin género de duda en las siguientes:

Quid tam evidens dici de consecratione Virginis postest? Clausa fuit in ea virginitatis porta: per ipsam introivit Dominus Deus Israel in hunc mundum, et per ipsam de utero Virginis processit, et in aeternum porta Virginis clausa, servata virginitate, permansit (87).

Parece cierto que Rufino tiene aquí a la vista la carta del sínodo de Milán (88). Tal vez también la exposición más amplia del *De institutione virginis*; porque las últimas palabras se extienden muy probablemente hasta la virginidad *post partum*.

SAN JERÓNIMO

Al sínodo Romano, a Rufino, a San Ambrosio y pensamos que también a San Anfiloquio debe referirse San Jerónimo cuando escribe en su *Comentario a Ezequiel* hacia 414:

Pulchre *quidam* portam clausam, per quam solus Dominus Deus Israel ingreditur et dux cui porta clausa est, Mariam Virginem intelligunt; quae et ante partum et post partum virgo permansit (89).

(86) *Expositio Symboli* 8 (CCL 20, 145, 14-20; PL 21, 349).

(87) *Ib.* (CCL 20, 145, 20-24; PL 21, 349B).

(88) Véase más adelante el estudio X. De Rufino depende VENANCIO FORTUNATO en su *Expositio Symboli* 18 (MGH AA 4, 1, 225; PL 88, 348). En Venancio Fortunato se inspira el autor de la *Expositio fidei catholicae* 27 (MGH AA 4, 2, 109; PL 88, 589-590D, nota).

(89) *In Ezechielem* 13, 44, 2 (PL 25, 430C).

Aunque *virgo post partum* significa frecuentemente por aquel tiempo lo mismo que hoy expresamos con la fórmula *virgo in partu*, en este texto de San Jerónimo no es seguro sea así. Las palabras siguientes aluden expresamente a Helvidio y a la obra que había escrito contra él veinte años antes. No nos dice nada más el *Comentario a Isaías*, un poco anterior (90). Pero una nueva cita en el diálogo *Adversus Pelagianos*, es clara para ver en la *porta clausa* el parto virginal. Dice así:

Haec est porta orientalis clausa, per quam solus Pontifex ingreditur et egreditur et nihilominus semper clausa est (91).

Ese texto se confirma plenamente por un pasaje de la homilía *In Ioannem 1*, que es de la misma época (92). El breve comentario que acompaña allí a la cita de Ezequiel no sería por sí solo decisivo; pero el contexto, en el que se recogen diversas pruebas del parto virginal, no permite dudarlo (93).

TEODORETO

En Oriente vimos ya recogida la exégesis mariológica de *porta clausa* por Anfiloquio primero, por Proclo y por Hesiquio después. De gran importancia fue el que la aceptase también Teodoreto y la incorporase a su comentario a Ezequiel:

Es verosímil que aquí se nos indica el seno virginal, por el que nadie entró ni salió sino sólo el Señor (94).

(90) *In Isaiam* 3, 7, 14 (PL 24, 107C).

(91) *Adversus Pelagianos* 2, 4 (PL 23, 538C).

(92) *Homil. in Ioannem* 1 (CCL 78, 521, 157-161; PLS 2, 187).

(93) *Ib.* (CCL 78, 521, 142-165; PLS 2, 187). Aquí la fórmula *virgo post partum*, como su equivalente *virgo post nationem*, designan ya el parto virginal.

(94) *In Ezechielem* 44, 1-2 (PG 81, 1233B). Para la opinión de TEODORETO, véase también su tratado *De Incarnatione Domini* 23 (PG 75, 1460-1461). Cf. RHE 26 (1930) 523 ss.

SEDULIO

La poesía cristiana iba a explotar largamente la exégesis mariológica de *porta clausa* en formas variadísimas. El ejemplo más antiguo que conocemos es el de Sedulio (95), que cantó hermosamente en su *Carmen Paschale*:

Tunc maximus Infans,
intemerata sui conservans viscera templi,
inlaesum vacuavit iter; pro virgine testis
partus adest, clausa ingrediens et clausa relinquens (96)

OBISPOS AFRICANOS DE LOS SIGLOS V-VI

Hace tiempo se observó que San Agustín no utiliza el texto de Ezequiel en ninguna de las numerosísimas ocasiones en que expone y defiende el parto virginal de María (97). En cambio, muy poco después de su muerte ese uso se hizo general en los obispos africanos; tal vez, cuando la persecución y el destierro los pusieron más en contacto con los medios eclesiásticos de Italia. El hecho iba a tener una resonancia insospechada para la difusión posterior de la exégesis mariológica.

En el tratado *De promissionibus et praedictionibus Dei*, que se atribuye a Quodvultdeus, se recoge entre las profecías de los tiempos mesiánicos el pasaje de Ezequiel:

(95) Falsamente se ha citado como de San Ambrosio un himno mozárabe del que hablaremos después. Cf. PL 16, 1412. La atribución a San Ambrosio se lee ya en PASCASIO RABBERTO, *De partu Virginis* (PL 120, 1377B).

(96) *Carmen Paschale* 2, 44-47 (CSEL 10, 47; PL 19, 397). El mismo SEDULIO hizo así la paráfrasis de esos versos: "Infans namque parvus ac maximus, membris scilicet exiguus, deitate praecelsus, per hospitalis templi sinceram defluens castitatem, non laesit corpus abscedens, quod non laeserat cum venisset. Vere divinae generationis est hoc secretum: testis virginis partus ostenditur, qui materni pudoris custos ingressus clausis visceribus et conceptus est et creatus": *Opus Paschale* 2, 4 (CSEL 10, 199-200; PL 19, 597BC).

(97) Cf. PH. FRIEDRICH, *Die Mariologie des hl. Augustinus* 92-93.

Mariae virginalem uterum signans, quae semper virgo integra protulit Salvatorem (98).

Y se añade como comentario un pasaje de San Agustín, que se refiere directamente al parto virginal (99).

El comentario que a la *porta clausa* dedica el tratado *De partu sanctae Mariae*, reproducido a la letra por el sermón pseudoagustiniano *Clementissimus*, se inserta en un contexto sobre la virginidad *post partum*, no inmediatamente sobre la virginidad *in partu* (100). Pero el comentario del orador en ambos casos va más lejos:

Ecce, fratres, ubi evidenter ostenditur quia sancta Maria semper virgo fuerit et virgo permanserit; virgo ante partum, virgo in partu, virgo post partum (101).

Comentario reproducido en el sermón *Celebritas hodierni diei*, que se ha atribuído falsamente a San Ildefonso de Toledo y a San Máximo de Turín, pero que figura en el homiliario de Farfa (102). Lo reproduce también el autor del sermón pseudo-ildefonsiano *Exhortatur* (103).

(98) *De promissionibus et praedictionibus Dei* 2, 36, 82 (PL 51, 812-813). La manera de citar el texto de Ezequiel depende ciertamente de una tradición jeronimiana.

(99) El pasaje agustiniano en su primera parte, que es la que aquí nos interesa, está en la carta a Volusiano: *Epist.* 137, 2, 8 (CSEL 44, 107; PL 33, 519).

(100) "Sunt ergo qui dicunt quia post partum sancta Maria habuerit filios ex Ioseph, post partum Domini... Quibus breviter sic respondetur... (*Rev. Bénédictine* 67 [1957] 31, 15-17; NBP 1, 151, 4).

(101) *Rev. Bénédictine* 67 (1957) 27-30; NBP 1, 152. El P. Barré ha anotado a la última frase: "la afirmación es demasiado usual para dejar fácilmente descubrir una fuente directa" (*l. c.*, nt. 4). Creemos que estos sermones junto con el Ps. Agustín 195, son los testimonios más antiguos de la fórmula *virgo ante partum, virgo in partu, virgo post partum*. Véase el estudio VIII.

(102) PL 57, 868; 96, 269; J. LECLERCQ, *Tables pour l'inventaire des homiliaires manuscrits*, en *Scriptorium* 2 (1948) ó 203, n. 64.

(103) PL 96, 283A.

Otro sermón pseudoagustiniano, *Sanctus hic* (104), ha dedicado a la cita de Ezequiel una exégesis razonada, dentro de un contexto que esta vez se refiere directamente al parto virginal. El pasaje principal de la exposición dice así:

Porta, inquit, ventris, exitus est pudoris; id est, venter et pudor Virginis; per quam nemo alius [transivit] nisi ipse qui intravit et exivit. Intravit enim Deus, et exiit homo perfectus et non corruptus; nec clausam eam, cum intraret, aperuit; sed clausam, cum exiret, exhibuit. Quia ipse est qui *quod aperit nemo claudit, et quod claudit nemo aperit* (Apoc. 3, 7) (105).

Del mismo ambiente debe ser el sermón pseudoagustiniano *Mariae nuptias Virginis* (106), según el parecer de dom MORIN (107) y de dom Leclercq (108). En él se alega el texto de

(104) CAILLAU 7 (PLS 2, 909). El P. BARRÉ (*l. c.*, 23) lo da por una de las fuentes del sermón pseudoagustiniano 245, *Legimus sanctum Moysen* (PL 39, 2196), que se contiene ya en el homiliario de Farfa (cf. LECLERCQ, *l. c.*, 204, n. 83); lo que fácilmente sitúa su composición en el siglo v. De procedencia africana lo juzgan dom LECLERCQ, *Aux origines du cycle de Noel*, en *Ephemerides Liturgicae* 60 (1946) 11-12 y el P. BARRÉ (*l. c.*, 21-22). Dom MORIN, en *Miscellanea Agostiniana* 1, 763, había notado en este sermón "biblicae lectiones, quas nusquam alias repereris". He aquí su cita del texto de Ezequiel: "Et converti me secundum portam viae sanctorum exterioris, quae aspicit ad Orientem, et ipsa erat clausa. Et ait ad me Dominus: porta haec clausa erit et non aperietur, et nemo transit per eam; quia Dominus Deus Israel ipse intrabit per eam, et exiet, et erit clausa" (CAILLAU 7, 25; PLS 2, 923). El arcaísmo *secundum viam portae sanctorum exterioris*, no lo hemos visto sino en el *De institutione virginis* (cf. supra nota 66). Nótese que un manuscrito del *De partu sanctae Mariae* escribe también *sanctorum* (ed. BARRÉ 31). El *intrabit per eam et exiet*, que parece ser una contaminación del versículo siguiente (como en SAN JERÓNIMO, *In Isaiam* 3, 7, 14; *Adversus Pelagianos* 2, 4; *Apologeticum ad Pammachium* 21) recurre también en el mismo lugar de la cita en los sermones pseudoagustinianos 195 (PL 39, 2107), MAI 168 (NBP 1, 377) y en *Celebritas hodierni diei* citado antes.

(105) CAILLAU 7, 25 (PLS 2, 924).

(106) MAI 168 (NBP 1, 1, 375-378).

(107) En *Miscellanea Agostiniana* 1, 750.

(108) En *Ephemerides Liturgicae* 60 (1946) 11 nt. 22.

Ezequiel como prueba de que en el nacimiento, como en la concepción,

integra permanet inviolata virginitas. Neque enim deitatis transitus clausa potuit virginalis gratiae portarum repagula reserare (109).

Señalemos finalmente el sermón también pseudoagustiniano *Castissimum Mariae Virginis uterum*, sobre la Anunciación, antiguo y de procedencia africana (110), en el que el orador pone en labios de Nuestra Señora estas frases:

Porta facta sum caeli; ianua facta sum Filio Dei. Illa porta facta sum clausa, quam in visione divina Ezechiel vidit propheta; de qua in me dicit prophetizans: *vidi portam...* (111).

El sentido en que entiende el texto el orador lo ha anunciado ya en las frases inmediatamente anteriores, en que hace decir a María:

Ego Te filium generavi, sed virginitatem meam non violavi, regnum tenui virginitatis, et regem genui castitatis; ingredientem et egredientem habui in palatio ventris Filium Imperatoris, et de manibus meis non amisi clavem regii pudoris.

La admirable profecía, superada por un cumplimiento más admirable aún, retiene al orador en una exposición detallada. Ya no serán sólo la concepción y el parto virginales; será, además, la virginidad perpetua:

(109) MAI 168, 3 (NBP 1, 1, 377). Allí mismo se dice poco después: "qui pluribus expletis humanitatis more mensibus, per inlaesam virginem producitur partus; quia pudor laedi non potuit, transeunte Christo, virgineus" (*Ib.*, 378).

(110) Cf. LECLERCQ en *Ephemerides Liturgicae* 60 (1946) 11 nt. 21. Está en el homiliario de Farfa: cf. LECLERCQ en *Scriptorium* 8 (1948) 198 nt. 5.

(111) Ps. AGUSTÍN, *Serm.* 195, 1 (PL 39, 2107).

Quid est *porta clausa in domo Domini*, nisi quod Maria virgo semper erit intacta? Et quid est *homo non transiet per eam*, nisi Ioseph non cognoscet eam? Et quid est *Dominus solus intravit et egredietur per eam*, nisi Spiritus Sanctus impraegnabit eam et angelorum Dominus nascetur per eam? Et quid est *clausa erit in aeternum*, nisi quia erit Maria virgo ante partum, virgo in partu, virgo post partum?

Ante esta colección de textos, muchos de los cuales están ya en el homiliario de Farfa, se comprende bien la enorme fortuna que tuvo posteriormente en Occidente la aplicación del pasaje de Ezequiel a la virginidad de Nuestra Señora. Dom Leclercq ha escrito que casi todos los homilarios medievales dependen del de Alano de Farfa y del de Pablo Diácono; frecuentemente no son otra cosa que una combinación de ambos con influjo predominante del primero (112). Su influencia inmediata o mediata se acusa no sólo en Italia, sino en las Galias y en España. Y para Roma las investigaciones sobre todo de Chavasse, han establecido su coincidencia sustancial con el homiliario romano del siglo VI (113). No es, pues, extraño que a estos sermones africanos (aparte de las obras clásicas de San Ambrosio y San Jerónimo) se deba muy singularmente la difusión de la exégesis mariológica de *porta clausa*. De igual modo debió ser decisivo en Oriente para la fortuna de dicha exégesis, junto a las homilías ya citadas (que se reprodujeron frecuentemente en los homilarios), el comentario de Teodoreto de Ciro sobre Ezequiel.

5. La expansión definitiva

Porque realmente en los siglos posteriores, la exégesis mariológica lo invade todo: la predicación, la teología, los comentarios bíblicos, la poesía, la liturgia. Veamos algunos ejemplos.

(112) En *Scriptorium* 8 (1948) 196.

(113) *Le calendrier romain aux sixième siècle*, en *Rech. de Science Religieuse* 41 (1953) 111-122.

SERMONES

Un primer testimonio podemos ver en las Galias, con el *Corpus Eusebianum*, tan íntimamente ligado a Fausto de Riez, a quien volveremos a encontrar después. La homilía segunda de Navidad, en un pasaje encaminado a probar el parto virginal, añade después de recordar la entrada del Señor en el cenáculo *ianuis clausis*:

Ecce iam nunc ianuis clausis processit in mundum, materni pudoris signaculo minime resignato. Simulque illud impletur propheticum Ezechielis oraculum: et porta erat clausa, et non est aperta, quia Dominus transivit per eam. Eadem nunc potentia mundi istius ianuam per partum inviolatae Matris intravit, qua postmodum ad discipulos clausis foribus penetravit (114).

Ambrosio Autperto predicará, enlazando con la mejor tradición anterior:

Haec est Dei templum, fons ille signatus et porta in domo Domini clausa... (115).

Y después todavía San Pedro Damiano, inspirándose sin duda en los sermones pseudoagustinianos de los homilarios:

Haec est denique porta illa, de qua Ezechiel testatur... Vere semper incorrupta: incorrupta ante partum, incorrupta post partum (116).

Pero no era sólo en Occidente. La exégesis mariológica de *porta clausa* se repetía al mismo ritmo en las homilías orienta-

(114) *Homil.* 2, *De Natali Domini* (MBP 6, 620G).

(115) *Homil.* *De Nativitate Mariae* (PL 101, 1301D). Cf. WINANDY, *L'oeuvre littéraire d'Ambroise Autpert*, en *Rev. Bénédictine* 60 (1950) 111-116.

(116) *Serm.* 46 (PL 144,753B). La forma de citar el texto se sitúa en la que representa el grupo de sermones *Clementissimus* (MAI 76), *Mariae nuptias Virginis* (MAI 168), *Celebritas hodierni diei* (Ps. MÁXIMO y Ps. ILDEFONSO, *De Assumptione*) y *De partu sanctae Mariae* (BARRÉ).

les, siguiendo la tradición de Anfiloquio, de Proclo, de Hesiquio. Así en la homilía pseudociriliana, que desarrolló más ampliamente un sermón auténtico de San Cirilo de Alejandría, dice el orador:

Entró el Rey en tu ciudad, o, por mejor decir, en tu seno; y volvió a salir como a El le plugo; y tu puerta quedó cerrada, porque fuiste concebido ἀσπόρως y dado a luz θεο-γενῆς (117).

Así en esta otra homilía, publicada con el nombre de San Epifanio, que pudiera ser del siglo VIII:

Salve, llena de gracia, puerta de los cielos, de la que pronunció el profeta: he ahí la puerta cerrada... De esa misma puerta habla evidentemente el profeta en el Cantar de los Cantares cuando clama: huerto cerrado, hermana mía esposa, huerto cerrado, fuente sellada. Permaneció en su virginidad la santa y excelsa doncella María (118).

Así en la homilía pseudocrisostómica sobre la Anunciación, dice Dios al arcángel cuando le envía a llevar su mensaje a la Virgen:

Ve a mi paraíso espiritual, ve a la puerta oriental, ve al domicilio digno de mi Verbo... (119).

San Juan Damasceno utilizó con frecuencia la exégesis mariológica de *porta clausa*, como bien conocida y aceptada por todos:

Hoy se ha construido la puerta oriental; por la que Cristo entrará y saldrá, y ella quedará cerrada; en ella está Cristo, puerta de las ovejas; Oriente es su nombre... (120).

(117) *Homil. 11, Encomium in sanctam Mariam Deiparam* (PG 77, 1032CD).

(118) *Homil. De laudibus sanctae Mariae Deiparae* (PG 43, 492C).

(119) *Homil. In Annuntiationem* (PG 50, 794A); atribuida también falsamente a San Gregorio Taumaturgo (PG 10, 1173D). Tal vez de Proclo.

(120) *Homil. 1 in Nativitatem Mariae* (SC 80, 50; PG 96, 665D).

Venga Ezequiel, todo divino, y señale la puerta cerrada, atravesada por el Señor sin abrirla, tal como lo anunció él proféticamente. Muestre cómo se han cumplido sus palabras. A Ti será a quien señalará seguramente; a Ti, por la que al pasar y tomar carne Dios, el que está sobre todos los seres, no abrió la puerta de la virginidad. Porque el sello virginal resta absolutamente perpetuo (121).

Por este tiempo la exégesis mariológica se ha hecho tan ordinaria en Oriente, que San Andrés de Creta incluye entre los nombres bíblicos de María el nombre de *puerta* con expresa alegación de Ezequiel, a quien cita otras veces; ella es la puerta del verdadero Oriente, Cristo; ella es la puerta de la luz (122). San Germán de Constantinopla, hablando de la Presentación de María al templo, se dirige a las puertas de éste diciéndoles que se abran y reciban la puerta oriental y sellada que se acerca (123). Pensamiento que recogerá un siglo después Jorge de Nicomedia (124) y copiará de éste el monje Jacobo de Kokkinobaphos más tarde (125).

Pero ya antes había predicado Teodoro Studita:

Salve, puerta oriental, de la que al brotar el Oriente de la vida disminuyó el ocaso de la muerte; puerta accesible al paso divino y que guarda al mismo tiempo las llaves de la virginidad (126).

Y más tarde Miguel Psellos:

Llegó a ser madre, y sigue siendo virgen. Por ella entró y salió el Verbo sin deshacer el claustro virginal, sino que su sello quedó intacto (127).

(121) *Homil. in Dormitionem* (SC 80, 104-106; PG 96, 713BC).

(122) *Homil. 3 in Nativitatem Mariae* (PG 97, 869B); *Homil. in Annuntiationem* (PG 97, 900A); *Homil. 1 in Dormitionem* (PG 97, 1069A); *Homil. 3 in Dormitionem* (PG 97, 1096C); *Canon in B. Annae conceptionem* (PG 97, 1312A).

(123) *Homil. 4, In Praesentationem* 2 y 7 (PG 98, 293C. 300A).

(124) *Homil. 6 in Praesentationem* (PG 100, 1424A); cf. *ibid.*, 1428B, donde llama a María *puerta de Dios*.

(125) *Homil. 3 in Praesentationem* (PG 127, 608C).

(126) *Homil. in Nativitatem Mariae* (PG 96, 689).

(127) *Orat. in Salutationem* 4 (PO 16, 521).

Un caso interesante nos ofrece en el siglo XII latino Abelardo con sus sermones (128):

Haec igitur, mulier sexu sed infirmitatis ignara muliebris, quae virgo perpetua divino consecrata est partu, porta illa est orientalis semper clausa, quam Ezechiel... (129).

Abelardo explica el texto de la concepción virginal y de la virginidad perpetua de María. Luego se alarga en justificar el título de *oriental*: de ella nació el verdadero Sol de justicia, Cristo. Pero este nuevo pensamiento le hace volver sobre la virginidad de Nuestra Señora:

Haec itaque lux, id est Verbum Patris et coaeterna eius Sapientia, sic ad nos per Virginem quemadmodum claritas solis per solidissimi vitri specular ingreditur (130)

El desarrollo de este último tema es de interés. El cristal es el metal más sólido y más brillante; pero también el más frágil, y una vez quebrado, el más irreparable. Así es también la virginidad. Con ella, pues, se hizo el Verbo como una vidriera (*specular*) en María. A través de ella pasó,

et nec per conceptum ingrediens, nec per partum egrediens illud dissipavit (131).

(128) ABELARDO incluyó también la *porta clausa* entre los temas patristicos del *Sic et non* 62 (PL 178, 1431A).

(129) *Serm. De Natali Domini* (PL 178, 393B).

(130) *Ib.* (PL 178, 393C).

(131) *Ib.* (PL 178, 393D). La fuente debe ser el sermón pseudoagustiniano *Legimus sanctum Moysem*, muy difundido en los homilarios medievales (cf. *Rev. Bénédictine* 67 [1957] 18-19): "Solis radius specular penetrat, et soliditatem eius insensibili subtilitate pertraicit; et talis videtur intrinsecus, qualis exstat extrinsecus. Itaque, fratres, nec cum ingreditur violat, nec cum egreditur dissipat; quia ad ingressum et egressum eius specular integrum perseverat. Specular ergo non rumpit radius solis: integritatem Virginis ingressus aut egressus vitiare potuit deitatis?" (PL 39, 2197, 4). El pasaje lo copia a la letra el sermón *Exhortatur* (PL 96, 282). Fuente de este último texto es el sermón pseudoagustiniano *Sanctus hic* (CAILLAU 7, 22). Tomando el *specular* primitivo por *specu-*

Citemos, por fin, otro ejemplo del mismo siglo. Entre los sermones pseudoagustinianos que publicó Caillau en su apéndice, la mayor parte pertenecen a un predicador del siglo XII que dom Morin identificó en Geofredo de Bath († 1135) (132). La mención que en esos sermones se hace de la *porta clausa* confirma bien la presencia de la exégesis mariológica en la Inglaterra de principios del siglo XII, que denuncian también otras fuentes conocidas. Véase un texto:

Haec est ista porta, per quam homo non transivit,
quia virgo ante partum et virgo post partum perman-
sit (133).

TRATADOS

Como de San Dionisio de Alejandría y como fragmento de su refutación de Paulo de Samosata, editó el cardenal Mai este pasaje, que, con ser posterior, no parece serlo al siglo V:

El profeta habla del cuerpo de Cristo, quien se encarnó de María Virgen y nació de ella hombre perfecto. Fue concebido sin que la Virgen conociese varón; nació, y la Virgen no padeció nada. Porque como Dios y Señor, Cristo guardó el seno de la santa Virgen como estaba antes, cual lo testifica el profeta Ezequiel diciendo: esta puerta estará cerrada y varón no entrará por ella; porque el Señor Dios de Israel entró por ella, y quedará cerrada (134).

lum, desvirtuó totalmente la comparación el Ps. ALCUINO, *De divinis officiis* 41 (PL 101, 1272), al escribir "Beatus Augustinus dicit unam comparisonem: est *speculum* in aliqua domo; intrat aliquis in illam, umbra eius apparens in *speculo* quando ingreditur et egreditur non frangit illud *speculum*: similiter in Domino, in eundo et redeundo uterus virginalis integer permansit". El paso a través de la vidriera, que era la comparación primitiva, se ha convertido en imagen reflejada en el espejo.

(132) *Un écrivain belge ignoré du XIIe siècle*, en *Rev. Benedictine* 10 (1893) 28-36. La serie de sermones de Geofredo la forman los 61 que CAILLAU tomó del manuscrito de Florencia Bibl. Aedil. cod. X.

(133) CAILLAU, *apénd.* 14, 7. En el sermón *apénd.* 11, 1 leemos: "Quid Moysl ostendit... Gedeoni in vellere..., Aaron in virga..., Ezechieli in porta clausa, Danieli in lapide abscisso...?".

(134) *Confutatio Pauli Samosatani*, fragm. (*Analecta Sacra* 4, 417).

Fausto de Riez, si realmente es suyo el tratado *De ratione fidei*, escribió estas palabras que se copiaron en un sermón pseudoagustiniano:

Item de Mariae Virginis generatione: *et porta erat clausa et non est aperta*. Tamquam si interrogaretur cur aperta non esset, adiecit: *quia Dominus transivit per eam*. *Porta clausa*, id est, signaculum pudoris, immaculatae carnis integritas. Non enim violata est partu, quae magis est sanctificata conceptu (135).

Hacia 614 redactó San Isidoro de Sevilla para su hermana un tratado apologético, en el que reunió y clasificó las principales profecías que prueban contra los Judíos la verdad del cristianismo. Entre ellas no falta la *porta clausa* de Ezequiel. Copia el texto y comenta:

Quo testimonio sanctam Mariam et virginem concepisse, et virginem permansisse confitemur. Dominus enim noster Iesus Christus mirabiliter et potentialiter natus, tamquam sponsus processit de thalamo suo, id est, ex Virginis utero; post cuius ortum nullum cum Maria convenisse, nullum ex eius utero genitum extitisse confitemur (136).

Cuarenta años más tarde escribió San Ildefonso de Toledo, *more synonymorum*, su famosa obra *De virginitate perpetua sanctae Mariae*, que fue largamente copiada y leída dentro y fuera de España en los siglos posteriores. El texto de Ezequiel está siempre presente en la pluma del arzobispo toledano. Dos

(135) *De ratione fidei* 1 (CSEL 21, 454, 1-5; PL 39, 2177A). Véase también Ps. FAUSTO, *Liber testimoniorum fidei contra Donatistas*, auctar. II (*Analecta Sacra et Classica* 159): "Sicut Dominus noster, sacri oneris incremento, uterum intactae parentis implevit, ita absque dubio per secretum genitale transiit, ut veredictus propheta praececinat: *et porta erat clausa et non est aperta, quia Dominus eam pertransivit*. Quippe portam inviolati pudoris solemniter transiit, nullam aliam corporis portionem violenter inrupit. Ideo autem clausa permansit, quia sine virilis societate consortii nascenti Deo inlaesa servivit".

(136) *De fide catholica* 1, 10 (PL 83, 470BC).

veces, al menos, se refiere a él expresamente, y otra lo parafrasea sin citarlo.

Haec in Ezechiele domus Dei est, cuius pudoris integerrima claustra ad Orientem consistens porta semper clausa est. Quae neque ante natum neque post natum hunc Filium, alterius accesum vel transitum novit; quia solus ipse Dominus per eam nascendo transivit. Unde semper est clausa, quia semper est virgo (137).

Item iuxta Ezechielem ait, ut de hac materni uteri domo per pudoris virginei portam idem Dominus Deus Israel egredietur; ac dum nec ante nativitatem nec post nativitatem Eius ullum unquam integritas corruptionis novit accesum, eadem porta sit clausa, quia semper est virginittatis sera conclusa (138).

Estos textos aplican claramente el pasaje de Ezequiel a la virginidad *ante partum* y *post partum*; no tan evidentemente a la virginidad *in partu*. Pero que esta última la veía San Ildefonso incluida también en la profecía, nos lo dice sin género de duda la paráfrasis siguiente, a pesar de que en ella habla no con Joviniano, sino con Helvidio:

Ne portam domus Dei, eius exitu clausam, a quocumque posse adiri contendas. Virtutum Deus est Dominus possessionis huius... Solus egressor et custos est portae egressionis huius. Nemo cum illo ingressus est, nemo egressus; in adeundo eam nemo socius, in egrediendo nemo sodalis. Qualiter introierit, nemo novit; qualiter exierit, egressio sola cognoscit... Hanc domum ingrediens non pudoris spolia tulit, sed egrediens integritate donavit (139).

Un episodio curioso en la historia de la exégesis mariológica de nuestro texto nos lo ofrece a fines del siglo XII Alano de Lille. En su obra *De fide catholica* nos cuenta que los Judíos de su tiempo habían convertido el pasaje de Ezequiel precisamente

(137) *De virginitate perpetua sanctae Mariae* 3 (ed. BLANCO GARCÍA 79; PL 96, 67A).

(138) *Ib.* 6 (BLANCO GARCÍA 97; PL 96, 75A).

(139) *Ib.* 2 (BLANCO GARCÍA 68; PL 96, 61B).

en argumento bíblico contra la virginidad de María. Véase cómo:

In Ezechiele etiam legitur quod *clausa porta aperietur principi*. Quid per principem intelligitur, nisi Christus, filius Ioseph? (140).

Curioso modo de argumentar, sin duda. Alano en su respuesta dedica un largo pasaje a la exégesis del texto de Ezequiel. Se trata en éste ciertamente de la encarnación y del nacimiento del Señor. De ambos afirma el profeta: *porta haec erit clausa*:

Neque enim ante conceptionem et partum Mater Eius viro cognita fuit (quoniam *clausa porta erit et vir non transibit per eam*), neque post conceptionem et partum Christi Mater Eius viro cognita fuit (quoniam *clausa erit*), et *clausa servabitur principi*, quoniam et totum dominicae incarnationis mysterium sola virtute divina sine humano contagio peractum est (141).

Esta exégesis se refiere explícitamente a la concepción virginal (142) y a la virginidad perpetua. Era, en efecto, eso lo que importaba al responder a la objeción. Pero que Alano veía en el texto de Ezequiel también el parto virginal, lo sabemos por un pasaje de otra obra suya, en el que, interpretando como dirigidas a María las palabras del Cantar de los Cantares 5, 2 *aperi mihi, soror mea*, recuerda que también Is. 45, 8 dice: *aperiatur terra et germinet Salvatorem* (143). Y pregunta: pues

(140) *De fide catholica contra haereticos* 3, 16 (PL 210, 415C).

(141) *Ib.* 18 (PL 210, 417A).

(142) Véase en el mismo sentido poco antes: "Aperta dicitur quantum ad Christi ingressum, non aperta per virum, sed sicut fenestra vitrea dicitur aperiri radio solis, non per fracturam vel per divisionem aliquam, sed quia radius solis intrat secundum sui subtilitatem naturae: hoc modo, immo subtiliori, dicitur porta clausa aperta esse principi, quia Christus uterum Virginis, per virginitatem clausum, intravit ineffabili modo" (*Ib.*, 17; PL 210, 415D-416A). Cf. *ib.*, 18 (PL 210, 416B).

(143) La misma unión de Is. 45, 8 con Ez. 44, 2 se halla en el lugar citado del *De fide catholica* 3, 16 (PL 210, 415C). Sobre *aperiatur terra* véase también *Serm.* 7 (PL 210, 216D-217C).

entonces, ¿cómo afirma Ezequiel *porta haec clausa erit?* Responde:

Aperta quidem fuit Domino, sed non viro... Aperietur autem Domino, non virginalis integritas corporis (quia, sicut Ezechiel, post praedicta, subdixit: *haec clausa erit ipsi etiam principi*), sed aperietur porta auris et porta cordis. Quia videlicet intravit per aurem Virginis Verbum incarnandum, et exivit clausa porta corporis incarnatum (144).

De casi un siglo antes parece ser el *Elucidarium* de Honorio de Autun. En esa especie de amplio catecismo, que tanto influjo tuvo en los medios eclesiásticos posteriores, a la pregunta: *¿Cómo dio a luz María al Salvador?*, se responde:

Sine sorde et sine dolore. Clausa enim ianua thalamum uteri introivit, humanam naturam sibi coniunxit, et clausa porta ut verus sponsus de thalamo processit (145).

Para este tiempo la interpretación mariológica de la *porta clausa* es corriente y admitida por todos. El autor del *Elucidarium* escribe en otra obra suya:

Porta numquam aperta est sancta Dei Genitrix, numquam virile consortium experta. Per quam solus Rex regnum Christus nascendo in mundum transivit et perpetua virginitate clausam reliquit (146).

(144) *Elucidatio in Cantica Canticorum* 5 (PL 210, 85BC). ALANO incluyó en sus *Distinctiones dictionum theologiarum* (PL 210, 907) la acepción mariológica de *porta* en la Escritura. Lo familiar que le era el pasaje de Ezequiel se denuncia también en estas frases de su *sermón* 2: "Christus hoc intravit castellum (Mariae) pugnaturus contra diabolum; sed intravit per auream portam ianuis clausis, quia neque in ingressu, neque in egressu fractum est in ea sigillum virginitatis" (PL 210, 202B).

(145) *Elucidarium* 1, 126 (ed. LEFEVRE 384; PL 172, 1123C).

(146) *Speculum Ecclesiae, In Purificatione* (PL 172, 849B). Cf. *ib.*, *In Annuntiatione* (PL 172, 905A).

COMENTARIOS BÍBLICOS

No se han conservado muchos comentarios a Ezequiel. El de Ruperto de Deutz desarrolla nuestro tema con particular empeño, bebiendo su inspiración, según nos anuncia, en los escritos de los Santos Padres. El profeta se refiere al nacimiento del Señor; a él alude bajo la imagen de la puerta. La cosa es clara si se consideran las palabras de Ezequiel:

Porta sanctuarii, quae est, nisi Virgo, per quam primo patuit ianua sanctuarii exterioris, sanctuarii caelestis, quod erat extra nos, extra quod eramus nos?... Haec porta... erat clausa: nec enim ut conciperet aut pareret vir illam aperuerat. Et dixit Dominus ad me: porta haec clausa erit; subauditur: quod nunc est. Clausa est, dum concipit; dum pariet, nihilominus clausa erit. Non aperietur et vir non transibit per eam: clausa ante partum, clausa erit et post partum... (147).

Más comentarios tenemos de San Lucas. En ellos recurre la mención de la *porta clausa* a propósito de la escena de la purificación y del *vulvam aperiens* unido a ella. Lo vimos antes en textos del Ps. Cirilo, de Beda, de Eutimio Zigabeno.

LA POESÍA MEDIEVAL

Se comprende fácilmente que la imagen de la *puerta cerrada* se prestaba mucho a ser desarrollada por la inspiración de los poetas cristianos. Sedulio había dado el ejemplo. Después de él la imagen se repite de mil modos. Citamos a continuación algunos ejemplos.

A principios del siglo VI escribía Ennodio en versos no fáciles:

Ut Virginem fetam loquar, — quid laude dignum Mariae?
 Det partus, ornet, exigat: — quod clausa porta, quod patens
 exposcit, ipsa suggerat...
 Dic, mater et virgo, precor, — quisquamne claudit exiens? (148)

(147) *In Ezechielem* 2, 32 (PL 167, 1193).

(148) *Carmina* 1, 19, 1-5, 26-27 (CSEL 6, 552-553; MGH AA 7, 254; PL 63, 332-333).

A fines del mismo siglo Venancio Fortunato tradujo más que cantó, recogiendo las profecías marianas:

Haec porta est clausa, in quam intrat vir nemo nec exit
Ni Dominus solus, cui quaeque clausa patent (149).

Un himno atribuido a Paulo Diácono, que sin embargo tal vez sea posterior, se expresa así:

Sic virginalis vincula permanent,
prodit pudoris dum thalamo potens;
mansere clausae artius ut fores
infrante Deo, quas sera revinxerat (150).

Igualmente un cantor anónimo:

Felix multiplici laude puerpera,
Regis porta sui, clausa perenniter... (151).

Siglos más tarde la inspiración de Hermán Contracto vuelve a tocar el tema:

Euge, Dei porta — quae, non aperta,
veritatis lumen, — ipsum Solem iustitiae,
indutum carne — ducis in orbem (152).

Concisamente San Pedro Damiano:

Tu porta templi clausa, — Superni Regis aula... (153).
Y otro poeta anónimo:

Hora sub hac novissima, — mundi petivit infima
promissus ante plurimis — propheticis oraculis:

(149) *In laudem sanctae Mariae* 51-52 (MGH AA 4. 1, 372; PL 88, 277D).

(150) *Hymnus in Assumptione* 7 (*Analecta Hymnica* 50, 124; MGH Poetae Aevi Carolini 1, 1, 85).

(151) *Hymnus in Assumptione* "Gaude visceribus", estr. 4 (*Analecta Hymnica* 51, 145).

(152) *Hymnus in Assumptione* 2 (*Analecta Hymnica* 50, 313). Pero sobre la genuinidad véase J. M. CANAL, *Hermannus Contractus eiusque mariana carmina*, en *Sacris Erudiri* 10 (1958) 170-185.

(153) *De Beata Maria* 5, estr. 18 (*Analecta Hymnica* 48, 52; PL 147, 938D).

ut providens Ezechiel, — corona plebis Israel,
clausam notavit ianuam, — summo tonanti perviam (154).

TEXTOS LITÚRGICOS

En la antigua liturgia vaticana se cantaba la noche de Navidad el siguiente responsorio:

Descendit de caelis, missus a Patre Filius; introivit in uterum Virginis, in regionem nostram, indutus carne humana; et exivit per portam clausam, Deus et homo, universi conditor mundi (155).

El responsorio sufrió modificaciones, no siempre atinadas. En el antifonario de Compiègne, que parece derivar de la liturgia lateranense (156), lo encontramos así:

Descendit de caelis, missus *ab arce Patris*; introivit *per aurem* (157) Virginis in regionem nostram, indutus *stola purpurea*; et exivit *per auream* portam, *lux et deus universae fabricae mundi* (158).

Sea la que fuere la forma primitiva, es lo cierto que Agobardo en su corrección del antifonario hizo una crítica severa del res-

(154) *Hymnus de Domino Salvatore*, estr. 3 (*Analecta Hymnica* 51, 244).

(155) *Responsoriale et Antiphonale Romanae Ecclesiae*, publicado por THOMASI (*Opera* 4, 38) del manuscrito Arch. S. Petr. Vatic. B 79. Cf. J. HANSSSENS, *Amalarii Episcopi opera liturgica omnia (Studi e Testi* 140) 3, 159. Este antifonario reproduce la liturgia del Capítulo de San Pedro; cf. *ib.* 110.

(156) Cf. HANSSSENS, *o. c.*, 110.

(157) La *conceptio per aurem*, que hemos encontrado ya en otros textos (véase también SAN JUAN DAMASCENO, *De fide orthodoxa*, 4, 14; PG 94, 1161), se repite en varios sitios de este antifonario. Por ejemplo, en el responsorio *Suscipe Verbum virgo Maria* (Dom. III Adv.), donde se lee: *concipies per aurem Dominum pariter et hominem* (PL 78, 729A). Cf. THOMASSI, *o. c.*, 178. El antifonario vaticano dice: *concipe in utero* (*ib.* 19).

(158) PL 78, 734A (del manuscrito París Bibl. Nat. lat. 17436). El antifonario Sangallense (THOMASSI 185) da el mismo texto con la sola variante *per uterum* en vez de *per aurem*.

ponsorio. Nótese que lo que en él le parece reprehensible pertenece casi del todo a las variantes señaladas en la segunda redacción que hemos copiado. Sus objeciones son: no se dice quién es el que bajó; no tiene sentido ese *ab arce Patris*; la concepción *per aurem* es contra la doctrina católica; el seno virginal no tiene nada que ver con la *regio nostra*; el *indutus stola purpurea* parece indicar blasfemamente que no tomó carne humana de la Virgen; *per auream portam* es una expresión vana e inútil; ni Cristo es luz de toda la fábrica del mundo, sino sólo de la creatura racional (159).

Estas críticas de Agobardo rezuman pasión. A pesar de ellas, el responsorio siguió cantándose con más o menos variantes (160). Pero al fin desapareció de la liturgia romana (161).

Tampoco se ha conservado en ella este otro responsorio, que tuvo una historia menos destacada:

Annuntiatur est per Gabrielem archangelum Mariae
Virgini de introitu Regis. Et ingressus est per splendidam
regionem, aurem Virginis, visitare palatium uteri.
Et egressus est per auream portam Virginis (162).

En cambio, la liturgia romana actual, que ha formado con Ez. 44, 2-3 el Capítulo de Sexta en la fiesta de la Inmaculada, canta en las dos primeras semanas de Adviento:

(159) *De correptione antiphonarii* 7 (PL 104, 332AC).

(160) Cf. HONORIO DE AUTUN, *Gemma animae* 3, 8 (PL 172, 645C). THOMASSI (o. c., 185 nota) cita el Breviario de los Carmelitas, publicado en 1579; y BALUZE, en su edición de Agobardo (PL 104, 333 nota) da la siguiente redacción del responsorio en el Breviario Parisiense: "Descendit de caelis missus ab arce Patris; introivit *per virginem matrem in regionem nostram*, indutus stolam purpuream; et exivit per clausam portam, lux et decus universae fabricae mundi". Es un texto corregido en la orientación de Agobardo. Una corrección más cuidadosa supone este otro texto, que hemos visto en un Breviario de Lieja (1746): "descendit de caelis missus a Patre Filius; introivit uterum Virginis; ac Deus homo factus, induit stolam nostrae carnis; et exivit per clausam portam, lux et decus universae fabricae mundi".

(161) En París había desaparecido ya con las reformas de fines del siglo xvii. Hemos visto el Breviario de Ventimille (1736).

(162) *Antifonario Sangallense*, semana IV de Adviento (THOMASSI 181); *Antifonario de Compiègne*, ib. (PL 78, 731C).

Ante multum tempus prophetavit Ezechiel: vidi portam clausam; ecce Deus ante saecula ex ea procedebat pro salute mundi; et erat iterum clausa: demonstrans Virginem, quia post partum permansit virgo. Porta, quam vidisti, Dominus solus transibit per illam...

Este responsorio no aparece en ninguno de los antifonarios antiguos que hemos citado.

Otra reminiscencia del pasaje de Ezequiel la tenemos en la antifona final del oficio:

Ave, regina caelorum; ave, Domina angelorum;
Salve, radix; salve porta, ex qua mundo lux est orta.
Vale, o valde decora; et pro nobis Christum exora!

Compuesta antes del siglo XII como una de las antifonas para la fiesta de la Asunción, la cantaban ya los Franciscanos desde mediados del siglo XIII como antifona final; y como tal la introdujo en la liturgia de la Curia Clemente VI en el año 1350 (163).

En la liturgia visigótica la fiesta mariana del 18 de diciembre exaltaba fervientemente el misterio de la maternidad virginal de Nuestra Señora. En los textos que se nos han conservado de esa festividad litúrgica, la *porta clausa* de Ezequiel aparece con repetida insistencia, unas veces con la cita directa del pasaje profético, otras veces dejando oír el eco lejano de su voz. Se sabe que no es posible datar exactamente esos textos. Es cierto, sin embargo, que algunos deben remontar hasta la época de San Ildefonso.

Entre los más antiguos están ciertamente el himno, y dos oraciones de la Misa (a la que se unió, tal vez desde el principio, el sermón *Exhortatur*, que también recuerda la *porta clausa*) y una antifona con la correspondiente oración en el Oficio.

El himno, adaptación del de Sedulio *A solis ortus cardine*, en el que se sustituyen las estrofas 6-8 por otras nuevas, dice así en la primera de las estrofas cambiadas:

(163) Cf. B. CAPELLE, *La liturgie mariale en Occident*, en *Maria* 1, 243-244.

Fit porta Christi pervia,
 referta plena gratia;
 transitque Rex, et permanet
 clausa, ut fuit, per saecula (164).

Las dos oraciones de la Misa a que aludimos, son éstas:

Aeterne Dei Filius, qui virgineae Matris uterum sic intrasti ne rumperes, sic aperuisti ne signata ullo modo violares: suscipe benignus...

Domine Iesu Christe, qui ita Verbum caro factus es, ut et conceptionem tui, virginalis uterus, Altissimi obumbratione, susciperet; et ad pariendum te porta materni uteri non pateret: solemnitatis huius obsequia... (165).

Estos textos recogen bien los ecos de la tradición.

El *Breviarium Gothicum* y el *Missale Mixtum* han incluido además en la fiesta del 18 de diciembre la lectura expresa de Ez. 44, 1-3, precedido de 43, 1-7 y seguido de 3, 12 (166). No sabemos si esta lectura pertenece a los tiempos más antiguos, porque no la encontramos en los manuscritos descritos por Férotin (167). En cambio, aun faltando también en ellos, el antiquísimo Oracional de Verona nos ha conservado la siguiente antífona y su respectiva oración, que por leerse en dicho manuscrito remontan ciertamente a fines del siglo VII por lo menos. Es lógico pensar que pertenecen a la liturgia primitiva de la fiesta (168).

(164) *Breviarium Gothicum*, 18 diciembre (PL 86, 1291); CL. BLUME, *Hymnodia Gothica (Analecta Hymnica 27)* 118. Las tres estrofas de Sedulio suprimidas aquí, se insertan en el himno *Veni redemptor gentium*, de uso en la misma liturgia mozárabe para la fiesta de Navidad (PL 86, 115). Sobre este último himno, véase BLUME, o. c., 35.

(165) *Liber Mozarabicus Sacramentorum*, Missa in diem sanctae Mariae (ed. FEROTIN 51: PL 85, 175A). Posteriormente se adaptó la oración a la nueva fiesta de la Natividad de Nuestra Señora (PL 85, 847A).

(166) PL 86, 1298CD; 85, 171-172.

(167) Cf. FEROTIN, *Le Liber Mozarabicus Sacramentorum* 50, 756, 806, 896 para la Misa; *ib.* 805 y 896 para el Oficio. Nótese, sin embargo, que en alguno de esos manuscritos faltan hojas precisamente en esta fiesta.

(168) Sobre el origen de la fiesta, véase *Concilio Toledano X*, cp. 1 (MANSI 11, 33-34).

ANT. Vidi portam in domo Domini clausam; et dixit ad me Dominus: porta ista, quam vides, non aperietur; neque aliquis per eam transibit; quoniam Dominus Deus Israel egredietur per eam; et erit clausa (169).

ORAC. Verbum, virtus et sapientia Patris, qui materni uteri portam nec ingrediens violas, nec egrediens dissipas, cum nec conceptus corrumpet Virginem, nec parturitio Matrem virginitate privaret: praesta nobis ut obtentu suo... (170).

De esta manera la fiesta mariana no sólo mozárabe, sino también visigótica, se valía ampliamente de la exégesis mariológica de *porta clausa* para expresar su fe en la maternidad virginal de Nuestra Señora.

Finalmente tenemos que citar otro himno mozárabe, sin duda de la misma fiesta, editado por Blume, en el que se canta:

Nec fessum fregit Virginis
egressus templum atriis;
sed claustrum, quod invenerat,
clausum reliquit Virginis (171).

UNA CONTROVERSIA MEDIEVAL

Hemos aludido antes a la controversia sostenida entre Ratramno y Pascasio Radberto sobre el nacimiento virginal del Señor. Si en su planteamiento histórico hubo más de un equí-

(169) PL 86, 1290C. El *Oracional de Verona* conserva sólo la indicación de la antifona, sin copiar su texto. La antifona tiene un claro precedente romano. El *antifonario Sangallense* da en las vísperas de la Anunciación estas dos antifonas:

1. *Vidi portam in domo Domini clausam; et dixit ad me angelus: solus Dominus veniet ingrediens et egrediens [per eam], et erit semper clausa.*
2. *Portam quam vidisti solus Dominus veniet et ingreditur per eam; et erit semper clausa* (Thomassi, 4, 218).

(170) *Oracional visigótico* (ed. VIVES 71, 213; PL 86, 1290C). Damos el texto del Oracional, como más antiguo.

(171) *Hymnodia Gothica (Analecta Hymnica 27)* 121 n. 85, 5. Cf. *ib.*, 47.

voco, el uso que ambos contendientes hacen en igual sentido de la exégesis mariológica de *porta clausa* prueba bien lo que nos dan también otros documentos (172), que dicha exégesis se había generalizado ya del todo en la literatura cristiana. Porque el pasaje de Ezequiel lo alegan ambos, y ambos se apoyan en él afirmando ser esa la interpretación tradicional (173). Todavía más, ambos ven en el texto profético el anuncio divino del parto virginal. Esto último es claro en el caso de Radberto:

Clausa igitur non diceretur, si in aliquo laesa esset eius integritas; sed quia in nullo est violatus pudor virgineus, neque fons in aliquo resignatus, procul dubio patet sensus: quia clauso utero ad nos venit, sicut ianuus clausis ingressus est ad discipulos (174).

Igual pensamos debe afirmarse también de Ratramno, que escribe:

Sicut et in Ezechiel porta et clausa describitur et tamen Domino Israeli narratur aperta: non quod liminis sui fores dimoverit ad eius egressum, sed quod sic clausa patuerit dominantanti (175).

(172) Véase, por ejemplo, AMBROSIO AUTPERTO: "haec est Dei templum fons ille signatus et porta in domo Domini clausa" (*Serm. de Nativitate Mariae*: PL 101, 1301D). Igualmente el sermón de DAVID DE BENEVENTO, *In laudem gloriosae sanctae virginis Deiparae Mariae*, editado por BARRÉ: "Quam et matrem et virginem per clausam Ezechielis designans portam, per quam nullus vir, id est maritalis coniunctio, nisi ipse Dominus nascendo transiret, olim praedixit" (*Ephemerides Mariologicae* 6 [1956] 459).

(173) RATRAMNO: "Etenim portam, quam describit propheta maiores intellexerunt Virginem Mariam": *De eo quod Christus ex Virgine natus est*, 5 (PL 121, 89B). PASCASIO: "Dicimus... quod, sicut praesignatum est olim in prophetis et traditum est nobis a Sanctis Patribus, ipsa sit porta quae ostensa est Ezechieli...": *De partu Virginis* 1 (PL 96, 221B=120, 1381D). Pascasio cita en confirmación a San Ambrosio; en realidad, lo que cita es el himno mozárabe.

(174) *De partu Virginis* (PL 96, 221C; 120, 1382A).

(175) *De eo quod Christus ex Virgine natus est*, 5 (PL 121, 92A). Véase el estudio I.

Es cierto, sin embargo, que el uso que hace Ratramno de *porta clausa* se orienta en sentido diverso del de Radberto, aun coincidiendo en la idea fundamental. Todo el intento del primero en su tratado era probar que el nacimiento del Señor no tuvo lugar *incerto tramite*, sino *per virginalis ianuam vulvae*; por lo que fue un nacimiento no *monstruoso*, sino verdaderamente humano (176), como el de los demás hombres con una salvedad, *praeter inviolatum pudorem* (177). A él le parece que el pasaje de Ezequiel es decisivo para su tesis, y se detiene a explicarlo detalladamente. En resumen, el Señor, según el profeta,

per viam huius portae egressus est, quoniam, humanitate suscepta, in domum mundi per incontaminatam exiit vulvam (178).

Para Pascasio Radberto la aplicación era más fácil y no necesitaba explicación mayor.

Estos ejemplos, que evidentemente pudieran multiplicarse, bastan de sobra para probar que la exégesis mariológica de Ez. 44, 2 se había hecho general en la Iglesia, tanto en Oriente como en Occidente, durante la Edad Media. No es extraño que Santo Tomás, con su admirable instinto para captar la verdadera tradición eclesiástica, fundara en dicha exégesis la verdad de la perpetua virginidad de Nuestra Señora:

Sed contra est, quod dicitur Ez. 44...

Y copia literalmente, como de San Agustín, el pasaje antes citado del sermón *Castissimum Mariae Virginis uterum* (179).

(176) *De eo quod Christus ex Virgine natus est*, 1 (PL 121, 83A).

(177) *Ib.* 5 (PL 121, 89B).

(178) *Ib.* 5 (PL 121, 89D). Cf. *ib.* 10 (PL 121, 100C).

(179) S. Th., 3 q. 28 a 3: Ps. AGUSTÍN, *Serm.* 195 (PL 39, 2107).

VII

EL NACIMIENTO DEL SEÑOR EN LA EXEGESIS PATRISTICA DE Ps. 21, 10a (*)

El P. Daniélou ha mostrado el puesto privilegiado que concedió la catequesis primitiva al Salmo 21 (1). Jesús mismo desde la Cruz, ¿no había invitado a ver en algunos de sus versículos la profecía de su Pasión? No es extraño que los Padres incorporaran espontáneamente el Salmo a sus propias enseñanzas sobre la Pasión del Salvador.

Las páginas siguientes se refieren sólo al versículo 10a: *Tu es qui extraxisti me de ventre*. Pretenden estudiar el curso que ha seguido la interpretación de esas palabras en la historia de la exégesis patristica. Mejor dicho, solamente su aplicación concreta al nacimiento virginal del Señor.

Nuestro estudio no podrá ser definitivo. Muchos textos de la antigua literatura cristiana no se han conservado; muchos fragmentos yacen aún enterrados en los manuscritos de las *Catenas*. Pensamos, sin embargo, nos quedan testimonios suficientes para intentar trazar sin demasiadas conjeturas el itinerario que ha seguido la exégesis de dicho texto del Salterio.

(*) Cf. *Recherches de Science Religieuse* 51 (1963) 5-29.

(1) *Le psaume 21 dans la catéchèse patristique*, en *La Maison Dieu* 49 (1957) 17-34.

1. *Una glosa de Evagrio*

En el comentario que con el nombre de *Selecta in Psalmos* publicó dom de La Rue entre las obras de Orígenes, leemos una no breve explicación de nuestro versículo, formada evidentemente con glosas de procedencias distintas. Entre ellas encontramos ésta:

Sólo al Salvador lo *extrajo* el Padre personalmente del seno materno. Así, consciente él de este privilegio insigne, dice: Tú eres el que me ha *extraído* del seno; pues los otros hombres *salen*, no se les *extrae*; como se dice que Esaú *salió*, el de la piel como un vellón (*Gen. 25, 25*) (2).

Esta glosa fue restituída a Evagrio por Urs von Balthasar, y las recientes investigaciones de la señorita María José Rondeau acaban de confirmar brillantemente esa atribución (3). La glosa de Evagrio, según el Vat. gr. 754 fol. 73, dice:

A sólo Cristo lo *ha extraído* Dios del seno de María; pues los otros hombres *salen*, no se les *extrae*; como se dice que Esaú *salió* con una piel completamente velluda (4).

Este texto coincide exactamente con la glosa editada por Montfaucon entre las obras de San Atanasio (5), a quien cier-

(2) *Selecta in Psalmos* 21, 10 (PG 12, 1253D, 4-10).

(3) URS VON BALTHASAR, *Die Hiera des Evagrius*, en *Zeitschr. für kath. Theologie* 63 (1939) 90-106; 181-189; M. J. RONDEAU, *Le Commentaire sur les Psaumes d'Evagre le Pontique*, en *Orient. Christ. Periodica* 26 (1960) 307-348. Véase también A. y CL. GUILLAUMONT, *Evagre le Pontique*, en *Dict. de Spiritualité* 4, 1135-1136.

(4) Texto original amablemente comunicado por la señorita Rondeau, igual que el de la glosa de San Atanasio en el mismo manuscrito, que copiamos después.

(5) *Expositiones in Psalmos* 21, 10 (PG 27, 133A, 14-17). Sin lemma ninguno y sin la última alusión a Gen. 25, 25, se lee el mismo texto en el manuscrito Athos Laura B 83 fol. 46v; sin lemma, pero con la citada alusión al Génesis, en París Bibl. Nac. Coislin gr. 10 fol. 31v.

tamente no pertenece. La glosa verdadera del obispo de Alejandría era otra distinta, según el testimonio del mismo códice Vat. gr. 754 fol. 73 (6). Hela aquí:

Dice esto cuando por la voluntad del Padre se encarnó. En efecto, dice, cuando llegó la plenitud de los tiempos... (Gal. 4, 4). Porque designa, además, al Padre como su esperanza, por la salvación de los hombres, pues esto también lo dice como hombre.

Para San Atanasio la acción del Padre en el nacimiento temporal del Señor, a que alude el Salmo, coincide con el decreto mismo de la encarnación. *Tu es qui extraixisti me de ventre* equivale a decir: Tú eres el que hiciste que yo naciese hombre en la tierra por un decreto de tu voluntad (7).

(6) El testimonio de este manuscrito garantiza con gran probabilidad la autenticidad atanasiana del texto, publicado también, con variantes, por Montfaucon inmediatamente antes del precedente (PG 27, 133A, 8-13). Lo encontramos igualmente en otros manuscritos de *Catenas* tipo III, como Venet. Bibl. Marc. gr. 17 fol. 47. Los códices Barocci 223 fol. 76v (cuyo texto debemos a la amabilidad del P. M. Aubineau) y París Bibl. Nat. Coislin gr. 12 fol. 65, atribuyen también la glosa a San Atanasio. Sobre el último manuscrito citado, véase R. DEVRESSE, *Le Commentaire de Théodore de Mopsueste sur les Psaumes* (Roma 1939) cap. XI-XV. El texto entero, tal como lo reproduce Montfaucon, lo hemos visto en Coislin 10 fol. 31v. La glosa editada por PITRA, *Analecta Sacra* 3, 420, como falsamente eusebiana, difiere de la publicada por Montfaucon solamente en el orden de las frases, salvo alguna pequeña variante. Aunque la edición de Pitra es aceptable en punto a autenticidad cuando se funda en Vat. gr. 1789 (cf. *Dict. de Spiritualité* 4, 1689), pero aquí depende de Vat. Reg. 40.

(7) En la misma línea está el comentario *medio* de HESQUIO (en JAGIG, *Supplementum Psalterii Bononiensis. Incerti auctoris explanatio Psalmorum graeca*, 136). Su comentario *breve* (PG 27, 721D) no explica nada. El *mayor*, según Vat. gr. 2057 fol. 39 (comunicación de la señorita Rondeau) dice bajo el lema de Hesiquio: "Todo esto puede ser dicho de toda nuestra naturaleza; puesto que de Dios dependen la producción, la concepción, el nacimiento de todos. Pero igualmente pueden referirse todas estas cosas al nacimiento del Unigénito." Y añade: "Esto lo dice como en persona de Cristo según su humanidad." Sobre los diversos Comentarios de Hesiquio a los Salmos, véase DEVRESSE, *La Chaîne sur les Psaumes de Daniele Barbaro*, en *Rev. Biblique* 33 (1924) 498-521;

En cambio, el comentario de Evagrio va más allá. Según él, el Salmo establece una diferencia entre el nacimiento del Señor y el nacimiento de los demás hombres: ἐκσπᾶν no se dice con propiedad de un nacimiento humano cualquiera, para el que la misma Escritura utiliza el verbo ἐξέργεσθαι. Pero Evagrio no explica más en qué está esa singularidad del nacimiento del Señor que le hace ser distinto del de los otros hombres. Se contenta con sólo constatarla.

Ese mismo pensamiento se encuentra en otros Padres de aquel tiempo. Así, San Cirilo de Jerusalén afirmaba igualmente la singularidad del nacimiento del Señor anunciada en el Salmo:

Fíjate bien en la expresión *el que me extrajiste del seno materno*. Ella significa que sin intervención de varón nació *extraído* del seno y de la carne de una virgen; otra es la manera con que nacen los que siguen el orden normal del matrimonio (8).

En estas palabras, de excepcional importancia por pertenecer a una enseñanza catequética, hay una mayor determinación que en el comentario de Evagrio. Aquí la singularidad a que alude el Salmo se explica en relación con el origen virginal del Señor. Hay en el nacimiento de Cristo, sin duda ninguna, la acción especial del Padre que dice el Salmo. La raíz de esa acción es preciso buscarla en la anterior concepción virginal. A una concepción humana corresponde el nacimiento ordinario entre los hombres: el ἐξέργεσθαι de que hablaba Evagrio. Mas a una concepción virginal corresponde una acción especial divina: ἐξέσπασε.

San Cirilo, sin embargo, no explica más la razón por la que una concepción virginal exige correspondientemente una intervención divina especial en el parto. Mucho menos explica cuál fue en concreto esa intervención.

Una exégesis semejante se lee en Eusebio. La autenticidad del

Châines exégétiques grecques, en *Dict. Bible Suppl.* 1, 1134-1135. Pero téngase en cuenta G. MERCATI, *Sull'autore del De titulis Psalmorum stampato fra le opere di S. Atanasio*, en *Orient. Christ. Periodica* 10 (1944) 7-22.

(8) *Catecheses* 12, 25 (PG 33, 757A8-12).

pasaje está garantizada por la *Catena* palestinese, cuyo principal testimonio es el manuscrito Oxford Barocci 235 (9). Dice así la glosa de Eusebio (fol. 209v):

Muestra que las circunstancias de su nacimiento no fueron naturales, ni como las de todos los otros hombres y los demás vivientes, que nacen de unión carnal. Su nacimiento tuvo algo mejor, fuera del orden común (10).

Mayor interés tiene para nuestro estudio una glosa de Dídimos, que presenta con la de Evagrio un notable parentesco. Véanse ambos textos yuxtapuestos:

DIDIMO	EVAGRIO
Sólo al Salvador lo extrajo el Padre del seno de la Virgen.	Sólo a Cristo lo extrajo Dios (del seno) de María.

(9) Hemos podido consultar este manuscrito, lo mismo que otros varios utilizados en este estudio, gracias a la benevolencia del reverendo señor Marcelo Richard, jefe de la sección griega del Institut de Recherche et d'Histoire des textes.

(10) Esta glosa la editó Montfaucon en su edición de Eusebio, reproducida en PG 23, 208. En versión latina la publicó DANIELE BARBARO, *Aurea in quinquaginta Davidis Psalmos Doctorum Graecorum catena* (Venetiis 1569) 202. De la *Catena* palestinese (Cf. M. RICHARD, *Quelques manuscrits peu connus des chaînes exégétiques et des commentaires grecs sur le Psautier*, en *Bull. d'information de l'Inst. de Recherche et d'Histoire des textes* 3 [1954] 96) la toma el manuscrito Athos Laura B 80, folio 46v, aunque sin lemma; de un manuscrito de Viena (tal vez el Theol. gr. 8), también anónimamente, CORDIER, *Expositio PP. Graecorum in Psalmos* (Antuerpiae 1643) 1, 408. Resumida y atribuyéndola a Eusebio, la copió el códice Venet. Bibl. Marc. gr. 17 fol. 47, manuscrito cuya *catena* es del tipo III, que para estos salmos es una paráfrasis de la palestinese. Sobre el valor excepcional de esta última, véase M. RICHARD, *Les premières chaînes sur le Psautier*, en *Bull. d'information de l'Inst. de Rech. et d'Hist. des textes* 5 (1956) 88-93. Para la autenticidad, véase M.-J. RONDEAU, J. KIRCHMEYER, *Eusèbe de Césarée*, en *Dict. de Spiritualité* 4, 1689.

¿Copia Evagrio a Dídimo? Así parece. Las palabras de este último *el Padre, del seno*, se atienen más al texto del Salmo que comentan. Pero sobre todo la frase de Dídimo viene encuadrada en un contexto que la explica perfectamente:

Cuando llega el tiempo del alumbramiento, el fruto concebido de simiente y llevado en el seno materno hasta su desarrollo normal, lo *arroja* fuera el mismo seno. Mas sólo al Salvador lo *extrajo* el Padre del seno de la Virgen; ninguna simiente extraña se depositó en él, sino que el fruto divino fue de él *extraído* (11).

Tomamos este texto del manuscrito de Oxford Barocci 235 fol. 209 (12), que lo atribuye expresamente a Dídimo, con la garantía que supone para nosotros el testimonio de la *Catena* palestinese (13).

Dídimo une expresamente concepción virginal y nacimiento extraordinario: porque la concepción no se había verificado naturalmente, por eso el Padre interviene excepcionalmente para sacar del seno materno de la Virgen el fruto divino. Aquí estamos ya lejos del puro decreto de Dios, a que aludía San Atanasio. Dídimo va incluso más allá de lo que insinuaba San Cirilo, aunque moviéndose también él en la línea de un nacimiento virginal. Evagrio, con mayor sobriedad, se queda, como suele, en una interpretación a base de los términos usados por el salmista, bien que dicha interpretación no recobre su pleno sentido hasta confrontarla con la exégesis de Dídimo, que fue, sin duda, su fuente de inspiración.

(11) *Expositio in Psalmos* 21, 10 (PG 39, 1277D3-7).

(12) Se lee el mismo texto, esta vez sin lemma de atribución, en el manuscrito Athos Laura B 83 fol. 46v. El texto editado por Mai y reproducido por Migne en PG 39, 1277D, presenta algunas variantes. En versión latina, lo publicó D. Barbaro *l. c.*

(13) Sería muy interesante poder comparar este texto con el Comentario aún inédito de Toura, cuya atribución a Dídimo es muy probable (cf. A. GESCHÉ, *La Christologie du Commentaire sur le Psautier découvert à Toura* 409-417). Pero en los papiros de Toura falta el cuaderno 2 del comentario y consiguientemente el principio del salmo 21. Cf. L. DOUTRELEAU, *Que savons-nous aujourd'hui des papyrus de Toura?*, en *Rech. Sc. Relig.* 43 (1955) 166; GESCHÉ, *o. c.* 11.

En el extremo opuesto escribió Tertuliano, dentro de un contexto de polémica contra el docetismo valentiniano:

Quia tu es qui avulsisti me ex utero matris meae... Avulsisti, inquit, ex utero. Quid avellitur, nisi quod inhaeret, quod infixum, quod innexum est ei a quo, ut auferatur, avellitur? Si non adhaesit utero, quomodo avulsus est? (14).

2. Una glosa anónima

Una segunda exégesis de nuestro versículo la leemos en el mismo pasaje de *Selecta in Psalmos*. Pero esta vez la singularidad del nacimiento del Señor, reconocida en el texto, no se explica por consideraciones intrínsecas al nacimiento mismo, sino por razones extrínsecas. Dice así la glosa tal como la editó dom de La Rue:

Como era Dios el que nacía, intervino el Padre en el alumbramiento (ἐμπαύσατο); pienso que sólo en su caso entre todos los que nacen, puesto que también, él sólo había sido (concebido) del Espíritu Santo (15).

Dos aspectos de esta explicación coinciden con la precedente: primero, la singularidad del nacimiento de Cristo; después, el punto de partida para la explicación, que también aquí es la concepción virginal. Pero ahora la intervención divina especial no viene a suplir deficiencias internas originadas por el carácter virginal de la concepción, sino se describe más bien como una acción externamente auxiliadora.

(14) *De carne Christi* 20, 4 (EVANS 68; CCL 2, 909). Es una verdadera refutación de los Valentinianos, para quienes el Salvador nació "per Virginem, per vulvam", no "ex Virgine, ex vulva".

(15) *Selecta in Psalmos* 21, 10 (PG 12, 1253C, 9-11). Dom de La Rue utiliza aquí los trabajos de Grabe, fundados principalmente en el códice Barocci 233, en el que está todo el texto publicado en PG. Hemos visto la glosa también en Coislin gr. 189 fol. 145r y en la *Catena* marginal de Coislin gr. 80 fol. 56v. Las palabras citadas, sin desarrollo ulterior, pero con el lemma *Origenes*, las publicó también CORDIER, o. c., 402-403.

La glosa explica por qué era necesario ese auxilio especial, apoyándose en las palabras inmediatamente siguientes del Salmo: *spes mea ab uberibus matris meae*:

Si cuando era aún lactante sabía ya esperar, diríase que *extraxisti me* alude a las asechanzas y a los impedimentos que se ponían para que no naciese; hasta el punto de necesitar que Dios le sacase del seno materno. Tal vez hay un poder invisible que extrae del vientre a todo el que nace: poder santo, como en Pablo, *segregatum ab utero matris* (Gal. 1, 15); poder maligno, como en los pecadores *alienatos a vulva* (Ps. 57, 4) (16).

¿De quién es esta glosa? Aunque editada por dom de La Rue en conexión con la que estudiamos en el párrafo anterior, que, como hemos visto, pertenece al comentario de Evagrio al Salterio, la actual no es evagriana. A su ausencia de Vat. gr. 754 se añaden, según el parecer autorizado de la señorita Rondeau, razones evidentes de crítica interna, que así lo persuaden. Dom Vagaggini ha defendido como muy probable la paternidad origeniana de la glosa. Así le parecen probarlo no sólo el tono general del pasaje, sino también las ideas en él expresadas, que son claramente de Orígenes (17). Pensamos que es sin duda posible reconocer un fondo origeniano: la glosa está dentro del espíritu de Orígenes. Pero ¿cómo distinguir exactamente y en detalle lo que proviene del maestro alejandrino de lo que revisores posteriores añadieron al texto primitivo? No poseemos ningún criterio seguro que lo decida.

Existe en Eusebio un pasaje, recordado ya por Cordier en las notas añadidas a su *Catena* (18) y señalado también por el padre Daniélou en su trabajo sobre el Salmo 21 en la catequesis pri-

(16) *Selecta in Psalmos* 21, 10 (PG 12, 1253C11-D4). En Coislin gr. 189 fol. 145v, falta lo correspondiente a PG 12, 1253C11-15.

(17) *Maria nelle opere di Origene*, en *Orient. Christ. Analecta* 131, 95s. Ultimamente el P. H. CROUZEL, *La théologie mariale d'Origène*, en SC 87, 42-44, ha escrito que este pasaje parece "en gran parte" auténtico.

(18) *Expositio PP. Graecorum in Psalmos* 1, 408.

mitiva (19), que pudiera ser muy bien la fuente inmediata de nuestra glosa anónima. Que Eusebio se inspirase precisamente en pensamientos de Orígenes no tiene nada de extraño.

El libro X de la *Demostración evangélica* está consagrado por entero a las profecías de la Pasión. El capítulo octavo de dicho libro se dedica a la exposición del Salmo 21, que entre dichas profecías tuvo desde el principio un puesto de excepción (20). La exégesis que hace Eusebio del versículo 10, se presenta en un pasaje sobradamente complicado con infinitas proposiciones incidentales. La idea fundamental es ésta:

Con razón [Cristo desde la Cruz] recuerda estas cosas pasadas [su concepción y su nacimiento] para consolarse de la actual separación. Dice, pues: del mismo modo que me auxiliaste cuando tomé cuerpo humano..., cuando tu poder del Altísimo me cubrió con su sombra en la concepción y me sacó del seno de mi madre en el nacimiento: así ahora me consuela grandemente el pensar que con mayor razón me sacarás también de la muerte (21).

En efecto, ambas situaciones son semejantes. Porque también al nacer había poderes enemigos, dispuestos a la lucha, como los hubo en la hora de la Pasión y la muerte. Por eso dice el Señor desde la Cruz, refiriéndose a lo que pasó entonces:

Tú me proporcionaste tu propio poder para que no prevaleciese contra mí ningún engaño ni amenaza al-

(19) L. c., en *La Maison Dieu* 49 (1957) 27-28. En cambio, no lo cita dom VAGAGGINI, o c. 95 nota 55, quien recoge otras referencias eusebianas.

(20) Cf. DANIELOU, l. c. 17-27.

(21) *Demonstratio evangelica* 10, 8, 57-58 (GCS Eus. 6 [23] 481; PG 22, 773). Más adelante escribe: "A El, concebido y llevado en el seno por la Santa Virgen, no le faltó el poder del Padre, cuando el Espíritu Santo vino sobre la Virgen y el poder del Altísimo la cubrió con su sombra y el Padre mismo en persona extrajo del seno al que nacía, como enseña la Escritura; pero el Padre no le volvió a auxiliar al tiempo de la Pasión, cuando se preparaba a luchar contra la muerte": *Ib.*, 71 (GCS Eus. 6 [23] 485; PG 22, 777-779).

guna de parte de los poderes adversos y de los espíritus malignos que acechaban mi venida a los hombres (22).

El especial auxilio divino fue doble: en la concepción misma, y también después en el nacimiento. En la concepción:

Cuando la concepción, Tú cubriste con tu sombra lo que se obraba en el seno materno, a fin de que la concepción de la Santa Virgen por virtud del Espíritu Santo se le ocultase a los príncipes de este siglo (23).

Se reconoce fácilmente el pensamiento de San Ignacio de Antioquía repetido por Orígenes y luego por San Basilio, Teódoto de Ancira y tantos otros Padres (24).

A este primer auxilio divino en la concepción del Señor se añade otro nuevo en su nacimiento mismo:

Cuando Tú, mi Dios y mi Padre, interviniste en el alumbramiento (ὡσπερ μαιούμενος) para extraer del seno maternal esta carne que me había sido preparada por la virtud del Espíritu Santo (25).

Nótese la expresión característica ὡσπερ μαιούμενος a la que corresponde claramente el ἐμαιεύσατο de nuestra glosa. La idea que ella encierra es la de una especial protección por la que Dios

(22) *Ib.* (GCS Eus. 6 [23] 481, 11-14; PG 22, 773C2-5).

(23) *Ib.* (GCS Eus. 6 [23] 481, 14-17; PG 22, 773C 5-8).

(24) SAN IGNACIO, *Ephes.* 19, 1; ORIGENES, *In Luc.*, hom. 6, 4 (GCS Orig. 9 [49] 34s; SC 87, 144; PG 13, 1815); SAN BASILIO, *In sanctam Christi generationem* 3 (PG 31, 1464); TEODOTO DE ANCIRA, *Homil.* 5, *In natalem Domini*, 4, conocida hasta ahora sólo por una versión latina de Combefis, reproducida por Migne (PG 77, 1415) y cuyo texto griego acaba de editar y comentar el P. M. AUBINEU, en *Orient. Christ. Periodica* 26 (1960) 297. El mismo EUSEBIO alude al texto de San Ignacio en *Quaestiones ad Stephanum* 1, 2 (PG 22, 881). Entre los Padres latinos, SAN AMBROSIO, *Expositivo evangelii secundum Lucam* 2, 3 (CCL 14, 31; PL 15, 1634); SAN JERÓNIMO, *In Matth.* 1, 1 (PL 26, 24). Cf. C. VONA, *Il tesio cristologico di S. Ignazio di Antiochia Eph.* 19, 1 *nella tradizione di alcuni scrittori ecclesiastici*, en *Euntes Docete* 1 (1955) 65-92.

(25) *Demonstratio evangelica* 10, 8, 57 (GCS Eus. 6 [23] 481, 9-11; PG 22, 773B12-15).

ha superado los poderes infernales, que acechaban y amenazaban al Señor en su nacimiento, del mismo modo que antes les había ocultado su concepción. Ese es también el sentido de nuestra glosa.

Mas en ésta hay una generalización que no se lee en el texto de Eusebio. La lucha de las potencias infernales no es sólo contra el Señor y su venida a la tierra. Un horizonte más amplio descubre a todos los hombres bajo el influjo de poderes invisibles, buenos o malos, en el momento de nacer. Dentro de esa teoría general, el caso del Señor es del todo singular: en su nacimiento no actuó ningún poder angélico, sino el poder del mismo Dios.

Este pensamiento, que falta en el comentario de la *Demonstración evangélica*, pertenece, sin embargo, también a Eusebio. Como lo ha recordado dom Vagaggini, lo leemos en la exposición eusebiana del salmo 70, exposición que tiene todas las garantías de ser auténtica (26). Está allí explicando Eusebio el versículo *de ventre matris meae tu es protector meus*, y busca una razón para poder entender esas palabras singularmente del Señor. Es cierto que siempre sin una intervención del poder divino, que guarde y conserve el fruto concebido en el seno, será imposible su desarrollo y su vida. Pero en el caso del Señor hubo algo más, que comenta de este modo:

Tal vez en el nacimiento de los demás hombres hay ángeles que asisten a cada uno al venir a la vida; mas en el nacimiento del Salvador es el Padre mismo quien se ha hecho su protector (27).

Este texto de Eusebio está muy cerca de la glosa de *Selecta in Psalmos*, aunque hay que confesar que la perspectiva no es exactamente la misma. Aquí son únicamente ángeles los que asisten en su nacimiento a los hombres; allí eran ángeles o demonios, según los casos. Y esa diferencia no puede llamarse puramente accidental.

(26) Cf. M.-J. RONDEAU, J. KIRCHMEYER, *Eusèbe de Césarée*, en *Dict. de Spiritualité* 4, 1689; R. DEVRESSE, *Chânes exégétiques grecques*, en *Dict. Bible Suppl.* 1, 1123.

(27) *Commentaria in Psalmos* 70, 6-7 (PG 23, 777A13-B2).

Nótese también que en el comentario de Eusebio al salmo 70 y en la glosa anónima (segunda parte) los poderes invisibles no intervienen en un ambiente de lucha, como en la *Demostración evangélica* y en la glosa anónima (primera parte): es que realmente estamos ante dos glosas distintas (28), por más que ambas estén inspiradas por Eusebio. En la primera glosa (PG 12, 1253C 9-15), como hemos visto, Dios interviene para proteger el nacimiento del Señor contra las acechanzas del demonio (29); en la segunda glosa (PG 12, 1253C15-D4) hay un poder invisible, bueno o malo, que actúa en todo nacimiento humano.

Por estas consideraciones que acabamos de hacer, resulta excesivo afirmar que todas las ideas de *Selecta in Psalmos* 21, 10 (PG 12, 1253C-1254A) están expresadas por Eusebio en su comentario al salmo 70 (30). La primera glosa se inspira en la *Demostración evangélica*.

Esta doble influencia de Eusebio parece muy probable, por más que sea imposible dar una prueba apodíctica de dependencia literaria.

Si quisiéramos ahora reconstruir la génesis de las dos partes de la glosa anónima (de las dos glosas anónimas, diríamos mejor), que ciertamente no son ni de Evagrio ni siquiera de Orígenes, concederíamos a la posición de dom Vagaggini que el texto se sitúa en una línea de pensar origeniana: el ministerio de los ángeles o de Dios en el nacimiento de los hombres, la acción insidiosa del demonio contra los justos, etc. (31). Pero el texto, de inspiración origeniana, ha sido elaborado ulteriormente, sin que podamos hoy determinar qué expresiones son del maestro y qué formulaciones vienen de discípulos posteriores. Eusebio está en esa línea de evolución: él se ha inspirado en el viejo fondo origeniano, para su comentario al salmo 70 y para el pasaje que en la *Demostración evangélica* consagra al salmo 21. Su interpretación se acerca mucho a la de las glosas

(28) En la *Catena* marginal del Coislin está solamente lo correspondiente a PG 12, 1254C9-11 y C15-D4.

(29) Cf. EUSEBIO, *Commentaria in Psalmos* 70, 6-7 (PG 23, 777C 6-9).

(30) Cf. VAGAGGINI, o. c., 95 nota 55.

(31) Cf. VAGAGGINI, l. c.

anónimas; tanto, que es muy verosímil haya influenciado positivamente su redacción inmediata (32).

3. *La evolución posterior de ambas glosas*

Las glosas que hasta ahora hemos estudiado coinciden en reconocer la singularidad del nacimiento del Señor como aludida en el salmo, aunque expliquen esa singularidad de maneras distintas. Cristo, al pronunciar desde la Cruz las palabras de nuestro versículo, se refería a algo singularmente acaecido en su nacimiento, que no sucede en los nacimientos de los demás hombres. ¿Hasta dónde llegaba esa singularidad?

Comentando la glosa que hemos citado en el párrafo anterior, dom Vaggini ha escrito:

El texto no habla de la integridad o no integridad de la Madre en el momento mismo del parto. Pero enuncia un principio general de gran importancia: el nacimiento de Jesús no fue como el de todos los demás hombres, sino que se efectuó con una intervención especial del Padre... El que esa acción del Padre se exprese con los verbos ἐμαρτύσατο, ἐξέσπασεν, proviene sólo del texto bíblico al que ligaba Orígenes esa explicación. Estaría fuera de lugar insistir demasiado en ellos (33).

Esa reflexión es muy justa y vale para todas las exposiciones a que nos hemos referido en las páginas anteriores. Esas exposiciones no llegan a expresar el parto virginal. Aunque es claro que éste podría proporcionarnos muy bien una explicación ul-

(32) Para la idea fundamental ὡς περ ματόμενος se ha señalado como fuente las *Odas de Salomón*. Así R. HARRIS, A. MINGANA, *The Odes and Psalms of Solomon*, od. 19 (Manchester 1920). Rendel Harris alude a los versos 6-9 de la oda 19 (*ib.*, 305-306, 33-34). Las traducciones de esos versos son muy diversas: cf. FLEMMING, en TU 35, 4, 50; LABOURT, en *Les Odes de Salomon* 21. Para encontrar en dicho pasaje una fuente de Eusebio, le ha sido necesario a Harris precisar más el sentido de una frase: "for he (*sc. the Father*) delivered her" (*ib.*, 33). Pero ¿es seguro que era ese el pensamiento del autor de las Odas?

(33) *L. c.*, 96-97.

terior de la singularidad tradicionalmente afirmada, explicación que estaría sin duda orientada en la misma línea de nuestras glosas.

Semejante exégesis no falta en la historia del versículo. Ciertamente, en época posterior. Daniele Barbaro editó en su *Catena* esta breve glosa atribuida a Nicéforo:

Tu eduxisti me de ventre sive de utero matris meae,
virgineis claustris nullatenus apertis (34).

Esta glosa, publicada en su texto original, como si fuera inédita, dentro del comentario al Salterio atribuido a Nicéforo Blemmida (35), se había de hecho editado ya antes en el comentario de Eutimio Zigabeno, a quien realmente pertenece (36). El autor empieza por fijar las diversas fases de los orígenes humanos hasta el momento del alumbramiento. En contraposición con ese proceso natural está el nacimiento del Señor, al que se refieren las palabras del salmo:

En el caso del Salvador, lo mismo que la concepción había sido sin unión, así la venida del Niño fue sobrenatural, sacándole fuera el poder de Dios y sin abrirse en absoluto los claustros maternos (37).

Esta exégesis prolonga sensiblemente la línea de San Cirilo de Jerusalén, de Dídimo y de Evagrio. Semejante prolongación no sabemos si en Oriente se había hecho ya dentro de la época patristica. Luego veremos que ese fue el caso en Occidente.

Mas en Eutimio tenemos también entendido del mismo modo el *ὁ πατήρ μαριεύμενος* eusebiano. El pasaje falta en la edición de Migne; pero, como lo observó el cardenal Mercati (38), se lee en la que el mismo Migne había hecho de Nicéforo; y todavía

(34) L. c., 202, 36.

(35) PG 142, 1422C.

(36) PG 128, 280B. Cf. G. MERCATI, *Il Niceforo della Catena di Daniele Barbaro e il suo Commento del Salterio*, en *Biblica* 26 (1945) 174-176.

(37) *Commentarius in Psalterium* 21, 10 (PG 128, 280B = 142, 1422C).

(38) L. c., 175.

antes había sido igualmente editado por Cordier a cuenta de su Teodoro de Heraclea (39). Dice así Eutimio:

El presente verso parece significar las circunstancias excepcionales que sobre todos los hombres y los demás vivientes acompañaron originalmente la encarnación del Verbo de Dios. Porque su concepción no fue de varón según la ley ordinaria. Y por eso no salió de las entrañas maternas al modo corriente, es decir, τῆς τοῦ σπέρματος διαπλάσεως τὴν ἕξοδον κατεπεγούσης. Sino que, concebido del Espíritu Santo, tuvo al Padre en persona οἷόν τινα μαιεύμενον τὸ κυτθὲν καὶ τῆς μήτρας ἐξέλοντα (40).

En este pasaje se reconocen: la singularidad del nacimiento de Cristo, con reminiscencias del comentario de Eusebio; la concepción virginal como raíz última de esa singularidad, igual que en San Cirilo de Jerusalén y en Dídimo; la fórmula ὁ πατήρ μαιεύμενος como en la *Demostración evangélica* y en la glosa anónima. Pero la yuxtaposición de esas exposiciones reunidas en una, ha hecho que esa última fórmula eusebiana adquiera un sentido distinto: el que hemos visto en el otro pasaje de Eusebio prolongando el pensamiento de Dídimo. El Padre actúa, no para proteger el nacimiento de los enemigos que le acechan, sino para suplir la deficiencia de las fuerzas naturales, originada por una concepción virginal. Esa especial intervención del Padre hizo que el nacimiento del Señor no fuera *a la manera ordinaria*, sino, como lo describió el otro pasaje citado antes, *sin abrirse en absoluto los claustros maternos*.

4. Ps. 21, 10a a la luz de la exégesis antioquena

La nota de singularidad para el nacimiento del Señor, que han visto en nuestro versículo las exposiciones anteriores, desaparece del todo en la exégesis que nos da Diodoro de Tarso, o

(39) L. c., 393.

(40) Seguimos el texto de PG 142, 1422CD, que parece preferible.

quien sea de hecho el autor del comentario a los salmos descubierto por el P. Mariès (41).

Para el autor del comentario, el salmo 21 no es mesiánico sino a través de la *theoría*. El salmo lo pronunció David perseguido por Absalón. Pero esa situación histórica representa la situación análoga de Cristo en su Pasión. Sin embargo, no todos los versículos pueden aplicarse al Señor. Y entre los que se refieren sólo a David está precisamente el nuestro (42). Así se comprende bien la exégesis que de él hace el comentario inédito:

Hermosamente se refirió a un aspecto más universal de la Providencia. Pues, ¿cómo, dice, no vas a tener providencia de mí, perseguido y afligido, cuando ya antes de ocuparme de los hombres participé de tu común providencia con todos? Porque, ¿quién fue [sino Tú] el que me plasmó en el seno, quién el que me extrajo del vientre, quién el que a través del pecho materno me nutrió y me hizo crecer hasta la edad presente? Si, pues, preveniste y procuraste todo esto a mi favor cuando yo por mi parte no había aún aportado nada, ¿me vas a abandonar ahora, que no sólo experimento tus beneficios, sino también estoy en situación de agradecerlos? ¿Cómo va a poder ser así? (43).

El procedimiento exegético de no atribuir al Señor cada uno de los versículos del salmo, ni siquiera a través de la *theoría*, simplificaba grandemente las dificultades que algunos versículos (por ejemplo, el segundo) (44) podían presentar; pero apli-

(41) Cf. DEDRESSE, *Chaines exégétiques grecques*, en *Dict. Bible Suppl.* 1, 1128-1130; M. RICHARD, Ἀπὸ φωνῆς, , en *Byzantion* (1930) 219-222.

(42) Cf. L. MARIÉS, *Etudes préliminaires à l'édition de Diodore de Tarse sur les Psaumes* 133-139. Sobre este procedimiento exegético, véase A. VACCARI, *La θεωρία nella Scuola esegetica di Antiochia*, en *Biblica* 1 (1920) 3-36.

(43) Texto de Coislin 275 fol. 61, comunicado por la señorita Rondeau. Sobre ese manuscrito, cf. L. MARIÉS, *Le Commentaire de Diodore de Tarse sur les Psaumes*, en *Rev. de l'Orient Chrétien* 24 (1924) 54-65; *Etudes préliminaires* 11-13. Nuestro pasaje, con algunas variantes, puede verse como de Teodoro de Heraclea, en CORDIER, *o. c.*, 394.

(44) Cf. ΔΑΝΙΕΛΟΥ, *l. c.*, 26-27. Véase también TEODORETO, *Interpretatio in Psalmos* 21, 10 (PG 80, 1009-C1012B). Más adelante encontraremos otros textos en la patrística latina.

cado a nuestro caso sirvió para suprimir un rasgo que las exposiciones patrísticas anteriores, tal vez desde Orígenes, habían subrayado con empeño particular.

Se pensará tal vez en las diferentes tendencias exegéticas de Antioquía y Alejandría. Y, en efecto, también Teodoro de Mopsuestia entendía el salmo como oración de David perseguido por Absalón (45). Sin embargo, por lo que se refiere a la exégesis concreta de nuestro versículo, en la misma escuela antioquena se le ha seguido atribuyendo a Cristo. Véase este texto, en el que Teodoreto, después de recordar expresamente el origen virginal del Señor según Is. 7, 14, escribe sin preocuparse demasiado, es cierto, por ahondar su aplicación:

El bienaventurado David dice hablando en persona de Cristo: Tú me formaste en el seno y de allí luego me sacaste; y yo, lactante aún y cuando todavía me alimentaba al pecho de mi madre, coloqué mi esperanza en tu solicitud (46).

Aquí se contiene la antigua exégesis que refiere el versículo directamente a Cristo y a su nacimiento virginal. Se omite, sin embargo, toda explicación ulteriormente detallada. El comentario de Teodoreto se copió muy frecuentemente en las *Catenas* medievales.

(45) "Hunc psalmum beatus David orationis vice cecinit, in tribulationibus quae illi ab Abisalon inlatae fuerant constitutus, in quas maxime propter peccatum adulterii Deo fuerat permittente conlapsus": R. DEVRESSE, *Le Commentaire de Théodore de Mopsueste sur les Psalmes* (*Studi e Testi* 93) 120. Cf. su *Essai sur Théodore de Mopsueste* (*Studi e Testi* 141) 73. Entre los fragmentos del comentario al salmo 21 que se han conservado, no está lo correspondiente a nuestro versículo. Pero las palabras citadas insinúan bastante que su exégesis debió ser aquí como la de Diodoro; así lo confirma la exposición de los versículos 17-19 (*ib.*, 120-122), que encontró la condenación del Papa Vigilio; cf. Conc. II de Constantinopla ses. 4 n. 23 (MANSI 9, 212-213); *Constitutum de tribus Capitulis* (CSEL 35, 257-258; PL 69, 83-85). Véase también PELAGIO, *In defensione trium Capitulorum* (ed. DEVRESSE, en *Studi e Testi* 57) 3-4.

(46) *Interpretatio in Psalmos* 21, 10 (PG 80, 1013B13-C4). Texto reproducido anónimo por CORDIER en su paráfrasis (*o. c.*, 1, 386).

5. *La exégesis de San Agustín*

San Agustín encontró más de una vez serias dificultades en la aplicación al Señor de algunos versículos del salmo 21. Especialmente, aunque no sólo, en el versículo 2: *quare me dereliquisti? longe a salute mea verba delictorum meorum* (47). Pero esas dificultades no pudieron disminuir en nada su seguridad de que el salmo es realmente mesiánico:

Et tamen Eius fuisse vocem in psalmo, Ipse testatus est in cruce; ipsa verba dixit, ipsum verum pronuntiavit. Non est relictus humanae coniecturae locus, nullus negandi aditus qualicumque christiano. Quando lego in psalmo, hoc audio a Domino (48).

La solución, para San Agustín, está en distinguir entre lo que el Señor dice en nombre propio y lo que dice en nombre de la Iglesia, de los miembros de su Cuerpo Místico, de la humanidad que consigo ha llevado hasta la Cruz para salvarla. Esta solución la repite constantemente:

Dicuntur autem ista ex persona crucifixi. Nam de capite psalmi sunt verba, quae Ipse clamavit cum in

(47) Véase también sobre el *Deus meus* del vers. 3: *Collatio cum Maximino Arianorum episcopo* 14 (PL 42, 721); *Contra Maximinum Arianorum episcopum* 1, 7 (PL 42, 749).

(48) *Enarrationes in Psalmos* 140, 6 (CCL 40, 2029; PL 37, 1818). Véase también: "Non sine causa voluit verba huius psalmi sua esse, nisi ut te admoneat se locutum esse in hoc psalmo. Ipsum hic quaere": *ib.*, 30 enarr. 2 s. 1, 11 (CCL 38, 199; PL 36, 237); "Valde durum et contrarium est, ut ille psalmus non pertineat ad Christum, ubi habemus tam apertam passionem Eius tamquam ex evangelio recitetur": *ib.*, 37, 6 (CCL 38, 386s; PL 36, 399); cf. *ib.*, 21 enarr. 2, 2; "Quomodo dicit in illo psalmo, ubi omnes Christum agnoscunt": *ib.*, 84, 3 (CCL 39, 1163; PL 37, 1070); "Et verba psalmi voluit esse sua in cruce pendens": *ib.*, 85, 1 (CCL 39, 1176; PL 37, 1082); "Manifestus est certe omnibus psalmus, ubi de passione Domini dicitur: foderunt manus meas... Haec et Iudaei quando audiunt, erubescunt; evidentissime enim prophetia de passione Domini nostri Iesu Christi prolata est": *ib.*, 90 s. 2, 1 (CCL 39, 1266s; PL 37, 1160).

cruce penderet, personam etiam servans hominis, cuius mortalitatem portavit. Nam vetus homo noster confixus est cruci cum illo (49).

Mas para nuestro versículo la dificultad no estaba, como en otros, en que sus palabras no pudieran entenderse del Señor por suponer una deficiencia moral, sino en que parecían expresar algo singular y extraordinario, que por lo mismo no se da en los demás hombres. Es el rasgo de singularidad que hemos visto destacado en las exposiciones de nuestro versículo desde el principio. Ahí está para él, curiosamente, la dificultad de interpretación. ¿Cómo la resuelve San Agustín?

Tres veces, que sepamos, y a una distancia de veinte años, escribió el obispo de Hipona sobre el sentido de nuestro versículo. Las dos primeras en las *Enarrationes in Psalmos* hacia 392; la tercera en la carta a Honorato el año 412 (50). Su exposición del versículo no es uniforme.

De las dos *Enarrationes*, la segunda se contenta con anotar que el versículo se entiende del nacimiento temporal del Verbo, no de su origen eterno del Padre. Pero no lo explica más (51). En cambio, en la *enarración* primera escribe:

Quoniam Tu es qui extraxisti me, non solum de illo ventre virginali (nam omnibus hominibus lex ista

(49) *Enarrationes in Psalmos* 21, enarr. 1, 1 (CCL 38, 117; PL 36, 171). Véase igualmente *ib.*, 34 s. 2, 5; 37, 6; 37, 27; 40, 6; 41, 17; 43, 2; 49, 5; 53, 5; 58 s. 1, 2; 70 s. 1, 12; 140, 6; *Epist.* 140, *ad Honoratum*, 6, 15-18. Alguna vez cita expresamente el salmo 21 para explicar esta regla general de exégesis: "Aliquando psalmus, non solum psalmus sed et omnis prophetia, aliquando sic loquitur de Christo, ut Caput solum commendat; et aliquando a Capite it ad corpus, id est ad Ecclesiam, et non videtur mutasse personam; quia non separatur Caput a corpore, sed tamquam de uno loquitur": *Enarrationes in Psalmos* 90 s. 2, 1 (CCL 39, 1266; PL 37, 1160).

(50) Para la cronología de las *Enarrationes*, cf. S. ZARB, *Chronologia Enarrationum S. Augustini in Psalmos* (Malta 1948) 253-56. Para la fecha de la carta a Honorato, *Retractationes* 2, 62 [36] (CSEL 36, 174s; PL 32, 645).

(51) *Enarrationes in Psalmos* 21, enarr. 2, 10 (CCL 38, 126; PL 36, 175).

nascendi est, ut de ventre extrahantur), sed etiam de ventre iudaicae gentis, cuius tenebris obtegatur et nondum in lucem Christi natus est quisquis in carnali observatione sabbati et circumcisionis ceterorumque talium salutem ponit (52).

Según este texto, San Agustín no ve una singularidad especial en el nacimiento del Señor, que valga de él sólo y no pueda decirse de los demás hombres. Afirma expresamente lo contrario. Es curioso comparar su frase con la que antes nos decía Evagrio:

San Agustín: omnibus hominibus lex ista nascendi est, ut de ventre extrahantur.

Evagrio: A sólo Cristo lo ha extraído Dios del seno; pues los otros hombres salen, no se les extrae.

La oposición es completa. Por eso San Agustín, para explicar la singularidad a que alude el versículo, se refugia en la norma exegética que puso al principio: Cristo habla aquí no en su propia persona, sino en nombre de la Iglesia. No se trata del seno virginal, sino del "seno de la Sinagoga" (53). De él ha nacido la Iglesia, sacada por Dios a la luz de Cristo cuando abandonó las tinieblas de las antiguas observancias legales.

Veinte años más tarde San Agustín hubo de ocuparse nuevamente de la exposición del salmo 21 por una consulta de su amigo Honorato, que le preguntó cómo se entendía el primer versículo de dicho salmo. También aquí tiene el santo ante la vista la distinción entre lo que dice el Señor en persona propia y lo que expresa en nombre de la Iglesia (54). Pero la exposición alegórica ha desaparecido. El versículo significa simplemente el principio de la serie de beneficios divinos, cuya consideración por parte de Cristo fundamenta su confianza en el auxilio salvador del Padre a la hora de la Cruz:

(52) *Ib.*, enarr. 1, 10 (CCL 38, 117; PL 36, 168).

(53) *Uterus synagogae* lo llama en la explicación del versículo siguiente.

(54) *Epist.* 140, *ad Honoratum*, 6, 15-18 (CSEL 44, 166-168; PL 33, 544-545).

Tamquam diceret: de alia re et ab alia re in aliam rem me traiecisti, ut Tu sis mihi bonum pro terrenis bonis mortalitatis huius, quam in matris ventre sortitus sum, quia ubera suxi. Haec enim mihi vetustas est, de qua Tu me extraxisti, et illa carnalis nativitatis bona sunt, a quibus Tu spes mea es. Inde enim ad Te conversus sum (55).

Aquí, con la exposición alegórica, ha desaparecido también la alusión a un aspecto singular del nacimiento del Señor, que no fuera común al de los otros hombres.

Sin embargo, esta exposición no debió parecer absolutamente satisfactoria a San Agustín. Por eso intenta otra, en la que ese aspecto singular reaparece dentro de la misma línea de las glosas griegas. Hay autores, dice, que entienden de Cristo en persona el versículo *de ventre matris meae Deus meus es Tu*, que es exactamente el que sigue al nuestro. Para ellos es como si dijera el Señor: desde el momento en que me hice hombre Tú eres mi Dios. Como ya de antiguo se observó, San Agustín alude ahí a San Ambrosio y a su obra *De fide* (56).

Orientado en esa dirección y queriendo hacer una exégesis coherente del salmo, vuelve sobre el versículo anterior (el nuestro) para ver si también él puede interpretarse en ese sentido:

Pero ¿qué significa *Tu extraxisti me de ventre*, si se refiere al mismo Jesús, nacido de la Virgen? También a los demás hombres los extrae Dios del seno materno, pues bajo su providencia caen todos los nacimientos humanos!

Otra vez la afirmación opuesta a la que Evagrio apoyaba precisamente en textos de la Escritura. Es preciso buscar en el nacimiento de Cristo alguna intervención singular de Dios, que sea exclusiva suya y no se pueda afirmar igualmente de los demás hombres. San Agustín la encuentra posiblemente en el parto virginal:

(55) *Ib.*, 12, 30 (CSEL 44, 180; PL 33, 551).

(56) *Ib.*, 12, 31 (CSEL 44, 181; PL 33, 551); SAN AMBROSIO, *De fide* 1, 14, 92 (CSEL 78, 40; PL 16, 550). El mismo pensamiento ya lo había utilizado SAN AGUSTÍN, en *Collatio cum Maximino Arianorum episcopo* 14 (PL 42, 721); *Contra Maximinum Arianorum episcopum* 1, 7 (PL 42, 742).

An inde significare voluit Virginis partum, servata virginitatis integritate mirabili, cum ait: Tu extraxisti me de ventre, ut quod illic mirabiliter factum est, cum Deus fecisse dicitur, nemini incredibile videatur? (57).

El contexto de estas palabras está indicando bien que San Agustín no ha leído esa exégesis en autores anteriores. Es él quien la descubre. Llevado por la sugerencia de San Ambrosio, se le ve trabajar en una exposición coherente de los vers. 10-11, investigando el modo de poderlos atribuir al Señor en su propia persona. Los pasos de esa laboriosa investigación se descubren en el texto mismo agustiniano:

- a) Punto de partida: *de ventre matris meae Deus meus es Tu* (vers. 11b), interpretado personalmente de Cristo, según San Ambrosio.
- b) *Tu extraxisti me de ventre* (vers. 10a): an inde significare voluit...? Posible interpretación del parto virginal.
- c) *Spes mea ab uberibus matris meae* (vers. 10b): quid ergo est illud...? quomodo et hoc ipsum...? an forte quia...?
- d) *In Te iactatus sum ex utero* (vers. 11a): quomodo coaptari Capiti possit, *ignoro*... Nisi forte credendum est...

¿Cuál fue finalmente el resultado de esa investigación tan concienzudamente proseguida? Más bien negativo. El sentido posible que encontró San Agustín para el vers. 11a (y del que dependía a sus ojos la coherencia de la interpretación intentada) se basaba en la conjetura de que el alma racional de Cristo hubiera sido unida a su carne, no en el seno de María, sino en el momento de nacer. Pero esa conjetura singular resultaba demasiado difícil, por no decir más. San Agustín mismo, a quien el origen del alma humana resultó siempre un problema oscuro, juzgó temeraria la conjetura propuesta:

Sed quis audeat in hanc se temere praecipitare sententiam, cum ratio de adventu et exortu animae in tan-

(57) *Ib.*, 12, 31 (CSEL 44, 181; PL 33, 552).

to naturae profundo sic lateat, ut satius sit eam semper quaerere, quamdiu in hac vita sumus, quam aliquando invenisse praesumere? (58).

La frase es bien pesimista. Pero, ya lo hemos dicho, de ella dependía toda la coherencia de la exégesis que había intentado San Agustín. Por eso la conclusión final es: la atribución de los versículos 10-11 a Cristo en su propia persona, y no sólo en persona de la Iglesia, es difícil. En cambio, esos versículos resultan claros si se supone que Cristo habla ahí en nombre nuestro: *ex illa in seipsum transfiguratione nostra*. Nota agustiniana final:

Si quid autem convenientius dici potuit vel potuerit, nullius praeiudicamus ingenio, doctrinae nullius invidemus.

Con esas modestas palabras dejaba San Agustín el problema sin una solución definitiva. Y sin embargo, ese texto agustiniano y su intentada explicación del versículo en el sentido del parto virginal, iban de hecho a dominar casi toda la exégesis latina posterior, gracias a la autoridad indiscutida del Doctor de Hipona.

6. *Notas para la historia exegética posterior del versículo en Occidente*

Para la época posterior es imposible hacer aquí otra cosa que señalar algunos textos más significativos.

El pseudojeronimiano *Breviarium in Psalmos*, que suele copiar los *Commentarioli* de San Jerónimo, suple el silencio de éste sobre nuestro versículo inspirándose para comentarlo en la primera *enarración* de San Agustín:

Tu es qui extraxisti de ventre. Vox humanitatis. Eduxisti me de ventre, id est, de utero sanctae Mariae;

(58) *Ib.*, 12, 32 (CSEL 44, 182s; PL 33, 552). Sobre el origen del alma de Cristo véase *Epist.* 164, *ad Evodium*, 7, 19s.

vel de synagoga, quia per vaticinium prophetarum conceptus est, et ad sensum spiritualem quasi de ventre eductus est (59).

El texto, evidentemente inspirado en San Agustín, no conserva, sin embargo, el sentido que a las mismas palabras dio el Santo.

A la gran fortuna de la exégesis de la carta a Honorato contribuyó notablemente Casiodoro, cuyo comentario al Salterio se leyó muchísimo durante toda la Edad Media (60). Porque Casiodoro deja a un lado la interpretación *de ventre synagogae* (61), y retiene sólo la que se refería al parto virginal. Por supuesto, sin las vacilaciones que esa exégesis ofrecía en el texto agustiniano. Al fin, esas vacilaciones no las causaba la inteligencia del versículo 10, sino más bien su coherencia con el versículo siguiente. Escribe Casiodoro:

De ventre, utique virginali; qui iam tunc ab originalis peccati vitio sequestratus, tamquam sponsus processit de thalamo. Inde se dicit abstractus, unde humanitas tenebatur obnoxia. Sive illud accipiendum est: quoniam de utero matris iure se a Domino dicebat abstractum, ut ostenderet nativitatem illam dominica vir-

(59) *Breviarium in Psalmos* 21, 10 (PL 26, 881). También los *Commentarioli* de Arnobio copian los *Commentarioli* jeronimianos: compárese PL 53, 353s con CCL 72, 198 (PLS 2, 45); por eso tampoco la obra de Arnobio dice nada sobre nuestro versículo.

(60) Puede verse en el prólogo de la nueva edición de ADRIAEN la larga serie de autores que utilizaron el Comentario de Casiodoro (CCL 97, V-VIII).

(61) La interpretación *de ventre synagogae* se encuentra también en algunos autores posteriores. Así, por ejemplo, en el Ps. REMIGIO DE AUXERRE (PL 131, 253), ODÓN DE ASTI (PL 165, 1193), GERHOH DE REICHERSPERG (PL 193, 1007-1009), PEDRO LOMBARDO (PL 191, 232s), y sobre todo en la *Glosa ordinaria*, que copia literalmente las palabras de San Agustín en la primera *enarración* del salmo (PL 113, 874), mientras la *Glosa interlineal* se inspiró en la segunda. De San Agustín depende directamente LUTBERTO DE LILLE, *In LXXV Davidis psalmos Commentarius* 21, 10 (PL 21, 721s).

tute perfectam; ne incredibilis videretur Virginis partus, dum esset Domini operatione completus (62).

Esta exégesis, discretamente recogida por no pocos autores de los siglos XI y XII (63), se perpetuó principalmente gracias a la *Glosa ordinaria*, que comentó así el versículo con rasgos claramente agustinianos:

Tu es qui extraxisti: non vir: ne dubitetur Virginis partus; virtute Dei factum est (64).

(62) *Expositio Psalmorum* 21, 10 (CCL 97, 194; PL 70, 156).

(63) MANEGOLDO DE LAUTENBACH, *De Psalmorum libro exegesis* (PL 93, 594) se inspira directamente en la *enarración* y en la carta a Honorato: "Haec enim est communis lex... Tu solus per gratiam sanctus, Tu via mihi nascendi fuisti de Virgine, non humanus pater..." BRUNO DE WÜRZBURG, *Expositio Psalmorum* 21, 10 (PL 142, 108), después de copiar a *Breviarium in Psalmos*, transcribe la primera frase que hemos citado de Casiodoro. SAN BRUNO, *Expositio in Psalmos* 21, 10 (PL 152, 721) insiste en que se trata de una acción divina: "Tu solus causa fuisti ut nascerer; aliorum vero quodammodo patres generantes causa sunt, quare ipsi de ventre extrahantur et nascantur". Igualmente HAYMON, *Explanatio in Psalmos* 21, 10 (PL 116, 265): "Tu solus, natura nulla adiuvente, fecisti me nasci; quia cum in aliis soleat natura operari cum divinitate, in isto solo operata est divinitas, non natura". BRUNO DE SEGNI, *Expositio in Psalmos* 21, 10 (PL 164, 727): "Quod ait abstraxisti me de ventre, ad id respondere videtur quod modo dixerat: ego sum vermis et non homo; ut per hoc contra legem naturae, et non sicut alios homines cum natura esse intelligamus". El Ps. REMIGIO, *Enarrationes in Psalmos* 21, 10 (PL 131, 252): "Nullo hominum me concipiente, viam aperiente; ex tua solius operatione humanam sumpsi naturam". ODÓN DE ASTI, *Expositio in Psalmos* 21, 10 (PL 165, 1193): "Extraxit quidem, quia contra legem naturae de virginali utero eum deduxit". GERHOF DE REICHERSPERG, *Commentarius aureus in Psalmos* 21, 10 (PL 193, 1007): "Tu es qui extraxisti me de ventre virginali, quem vir non aperuit, qui clausus erat ante partum, et in partu, et post partum clausus permansit. Inde scio quod etiam de clauso ac signato sepulcro educes me". PEDRO LOMBARDO, *Commentarius in Psalmos Davidicos* 21, 10 (PL 191, 232): "Tu es qui extraxisti..., non vir; quia tua virtute, non opere viri, clauso utero natus sum. Hoc dicit ne dubitetur virgineus partus; virtute enim Dei totum factum est".

(64) PL 113, 874.

Un progreso notable en la formulación de esta exégesis nos ofrece en el siglo IX Pascasio Radberto. En su tratado *De partu Virginis* cita y comenta ampliamente nuestro versículo. Pascasio insiste ante todo en el carácter singular que el texto del salmo atribuye al nacimiento del Señor. Pues, aunque es verdad que Dios interviene en todos los nacimientos humanos (alusión sin duda ninguna a San Agustín), no lo es menos que la acción divina fue en el caso de Cristo absolutamente excepcional. Por eso,

Christus de Virgine speciali et ineffabili quodam modo procreatus, absque vexatione matris ingressus est mundum (65).

Pero esta singularidad, que secularmente había visto la exégesis en nuestro versículo, Radberto la entiende no sólo de la concepción, sino también del parto virginal:

Quod si utique novum fuit et admirabile quod Virgo concepit sine semine et sine corruptione viri, vetustas esse non potuit in partu; et ideo nihilominus credendum est, quod simili modo, novo et admirabili ordine, natus sit in mundo sine dolore et sine gemitu et sine ulla corruptione carnis (66).

Por esto dice el Señor a su Padre, expresando su propia gratitud: *Tu es qui extraxisti me...* Es decir:

Extraxisti me, quia non eo ordine sum egressus ut ceteri nascuntur, cum ingenti vexatione matris; sed novo egressu, sine corruptione pudoris. Extraxisti me quidem de ventre, et non ego viscera corrupti integritatis (67).

En esta explicación de nuestro versículo se ve ciertamente un progreso verdadero sobre la breve glosa de Casiodoro; pero siempre en la misma línea, que era ya definitivamente la exégesis de Occidente.

(65) PL 96, 214AB.

(66) *Ib.* (PL 96, 214B).

(67) *Ib.*

Amadeo de Lausana nos ofrece un texto de especial interés a mediados del siglo XII. En él no se cita expresamente nuestro versículo; pero su influjo en el pasaje es evidente. La Virgen, cuya virginidad se ha aumentado con la concepción de su Hijo, aparece:

in partu sanior, obstetricante illa manu, de qua... (68).

Porque al Hijo del Padre, aclara Amadeo, se le llama *mano* de Dios.

Hac igitur obstetricante manu, Maria non solum... (69).

Nótese, sin embargo, que aquí ya no es el Padre, sino el Hijo mismo quien interviene en el nacimiento del Señor. Ya no es el Padre *μαϊόμενος*, sino el Hijo, *mano* del Padre, *obstetricans*. De todos modos, la exégesis sigue siendo la misma: la intervención divina hace que el alumbramiento sea virginal.

Los grandes Doctores del siglo XIII repitieron la misma exégesis y la acentuaron. Así San Alberto Magno:

Et nota quod dicit: *Tu es qui extraxisti me de ventre*; non alius... Et notatur in hoc et Mariae integritas in partu et a dolore immunitas; illa enim manus de ventre Matris Christum extraxit, quae de costa Adae Evam formavit. Et sicut ibi integritas, sic hic: Is. 7, 14... Et sicut ibi immunitas a dolore, immo et maxima fuit delectatio in illa formatione et ablatione, sic in concipiendo et pariendo non solum Virgo non doluit, sed etiam maximam delectationem habuit (70).

Del mismo modo Santo Tomás:

Hic ponit primo quae pertinent ad Caput. Quaecumque nascuntur naturaliter et universaliter ex utero ma-

(68) *De laudibus Beatæ Mariæ, homil. 4* (ed. DESCHUSSES, en SC 72, 45-52; PL 188, 1320AB).

(69) *Ib.* (SC 72, 73; PL 188, 1320C).

(70) *Commentarii in primam partem Psalmorum* 21, 10 (VIVES 15, 306).

tris virtute divina producuntur, et Ipse est omnium causa: Gal. 1, 15... Sed singulariter dicit Christum abstractum ex utero matris, quia conceptus est sine semine et natus servata Matris integritate (71).

Y Hugo de San Caro, que tanto influyó, como se sabe, en toda la exégesis posterior:

Conceptus sine carnali concupiscentia, extraxisti de ventre matris virginis, manente integritate et pudicitia. Ez. 44, 2: *porta haec clausa erit... Dominus Deus Israel ingressus est per eam*: ingressus in uterum in conceptione, ingressus in mundum in nativitate (72).

Al triunfo definitivo de esta exégesis contribuyó de seguro notablemente la breve y precisa explicación de Nicolás de Lyra:

Quoniam Tu es qui extraxisti de ventre, id est, super naturam nasci me fecisti de Virgine (73).

No es necesario citar los numerosos textos de comentaristas de los siglos XVI y XVII, que han heredado esta exégesis para entonces ya tradicional (74).

(71) *In Psalmos Davidis expositio* 21, 7 (Parma 14, 220).

(72) *Postilla super librum Psalmorum* 21, 10 (*Opera omnia*, Venetiis 1754, 2, 49).

(73) F. FEUERDENTIUS..., *Bibliorum Sacrorum cum glossa ordinaria... et postilla Nicolai Lyrani* (Venetiis 1603) 3, 574. En el mismo sentido, DIONISIO CARTUJANO, *Commentarii in primam quinquagenam Psalterii*, art. 50 n. 10 (*Opera omnia* 5, 532): "Quoniam Tu, Domine Pater, es qui extraxisti me supernaturali et ineffabili modo, iuxta illud: *generationem Eius quis enarrabit?* De ventre: id est, de incorrupto et clauso atque virgineo utero Mariae, non obsistentibus exitui meo de Virginis ventre dimensionibus corporum".

(74) Véase, por ejemplo, E. DE SA. *Notationes in totam Scripturam Sacram* (Antuerpiae 1598) 138; TITELMANN, *Elucidatio in omnes Psalmos* 21, 10 (Parisiis 1540) LXI; SAN ROBERTO BELARMINO, *In Psalmos explanatio* 21, 10; MENOCHIO, *Commentaria sive explicationes totius Sacrae Scripturae* (Antuerpiae 1678) 306. LE BLANC, *Psalmorum Davidicorum analysis* (Coloniae Agrippinae 1682) hizo un comentario amplísimo del versículo.

De esta manera por caminos diferentes se ha llegado en Oriente y en Occidente a la misma exégesis del versículo, aunque, lo hemos visto, la evolución fue lenta y laboriosa. La interpretación cristológica, que de antiguo veía en el versículo del salmo una intervención divina singular en el nacimiento del Señor, intentando explicarla de modos diversos, se orientó al fin hacia el carácter virginal de aquél, no sólo por razón de la concepción, sino también por el parto mismo. Mas para obtener esa plena visión del sentido cristológico del versículo fue necesario esperar a que la Iglesia tomase entera conciencia de lo que exigía el nacimiento del Salvador: junto a una concepción virginal, también la virginidad *in partu*.

VIII

VIRGO IN PARTU, VIRGO POST PARTUM (*)

La teología de la maternidad virginal de María no puede prescindir de la fórmula en que desde Paulo IV ha fijado el magisterio pontificio la confesión católica de la virginidad de Nuestra Señora:

Beatissimam Virginem Mariam perstitisse semper in virginitatis integritate, *ante partum* scilicet, *in partu*, et perpetuo *post partum*.

Esta fórmula ternaria es hoy en la Iglesia la expresión corriente de nuestra fe en la maternidad virginal de María.

No han faltado recientemente conatos de desvirtuar esa fórmula dándole un sentido menos expreso en lo que se refiere al parto virginal.

El problema es histórico. No puede resolverse con meras afirmaciones o conjeturas más o menos ingeniosas. Es preciso investigar los textos mismos, estudiarlos en su ambiente histórico y en su contexto literario, fijar la línea de su posible evolución. Es lo que desearíamos hacer aquí.

(*) Cf. *Estudios Eclesiásticos* 38 (1963) 57-82.

A lo largo de estas páginas veremos, una vez más, que es necesario estar siempre atentos al obvio peligro de entender en el mismo sentido de hoy los textos antiguos cuando en ellos recurren idénticas fórmulas a las actuales.

Ese es, por ejemplo, el caso de la expresión *virgo post partum*. El término de referencia que contiene esa expresión, *post partum*, podía en absoluto dar a la fórmula dos sentidos distintos:

1.º Podía entenderse *post partum* del momento inmediatamente siguiente al parto, y afirmaría la virginidad corporal de María en ese momento y a pesar de lo que normalmente se hubiera esperado. La fórmula significa así el *parto virginal*.

2.º Podía entenderse *post partum* de todo el tiempo posterior al parto en la vida de María, y afirmaría su *virginidad perpetua*.

El segundo de estos dos sentidos es el que ha prevalecido en la fórmula tal como la empleamos hoy. Pero eso no significa que haya sido siempre ese el sentido en que se comprendió y se usó la expresión, ni que debamos entenderla así dondequiera que la encontremos.

De hecho, lo veremos en seguida, si en la literatura eclesiástica antigua no faltan ejemplos en los que *virgo post partum* tiene el segundo sentido, son, sin duda ninguna, muchos más los textos en los que el sentido es el primero.

Vamos a empezar por esos textos a que acabamos de aludir.

1. “*Virgo post partum*”, expresión del parto virginal

Si la cronología de San Zenón de Verona es cierta, tenemos que afirmar que en los testimonios más antiguos la expresión *virgo post partum* designa, no la virginidad perpetua, como en el uso actual, sino el mismo parto virginal en el sentido en que hoy solemos hablar de la virginidad *in partu*. He aquí dos textos de San Zenón:

1. *Maria virgo incorrupta concepit, post conceptum virgo peperit, post partum virgo permansit.*

2. Sicut fuit *virgo* incorrupta post conceptum, *permanet talis post partum* (1).

En ambos textos se habla del nacimiento del Señor. En el segundo se insinúa ya el pensamiento que después encontrará gran desarrollo, a saber el parto virginal como indicio y prueba de la maternidad divina (2).

Sin llegar a expresar la fórmula completa, lo dijo equivalentemente el sínodo de Milán en 393:

Haec porta est beata Maria..., *clausa post partum*; quia *virgo* concepit, et *genuit* (3).

En San Jerónimo *virgo post partum* significa unas veces la virginidad perpetua y otras veces el parto virginal. En este segundo sentido escribe en el *Apologeticum*:

Ego respondebo quomodo sancta Maria sit et mater et virgo: *virgo post partum*, mater ante quam nupta (4).

Muy semejante a este texto es el siguiente pasaje de la homilía *In Ioannem*:

Sancta Maria, beata Maria, mater et virgo: virgo ante partum, *virgo post partum*. Ego hoc miror, quomodo de Virgine Virgo natus sit, et *post nationem* Virginis Mater *virgo* sit... Da potentiae Dei, quia de virgine natus sit et tamen ipsa virgo fuerit *virgo post partum* (5).

También San Agustín usa la fórmula en el sentido del parto virginal. Véanse algunos ejemplos:

(1) *Serm.* 2, 8, 2 (PL 11, 414-415); 2, 9, 1 (PL 11, 417A).

(2) En otro lugar dice equivalentemente San Zenón: "Illa fuit virgo post connubium, virgo post conceptum, *virgo post filium* (*Ib.*, 1, 5, 3; PL 11, 303).

(3) *Epist. Recognovimus* 6 (PL 16, 1126A). Y poco después: "*peperit* Maria, et *virgo permanet*".

(4) *Apologeticum ad Pammachium* 21, 2 (CSEL 54, 386; PL 22, 510C).

(5) *Homil. in Ioannem* 1 (CCL 78, 521, 142. 157; PLS 2, 188).

1. Sic adimpletum est quod praedixerat Psalmus: veritas de terra orta est: Maria virgo ante conceptum, *virgo post partum*. Absit enim ut in ea terra, hoc est in ea carne, unde orta est veritas, periret integritas (6).
2. Dedit quippe indicium maiestatis eius: virgo mater; quam virgo ante conceptum, tam *virgo post partum*; a viro praegnans inventa, non facta; grávida masculino sine masculino; felicior atque mirabilior fecunditate addita, integritate non perdita (7).

Después de San Agustín perdura el mismo sentido en la expresión *virgo post partum*, aunque no exclusivamente. San Pedro Crisólogo hablaba así bellamente de María:

Virginitate sponsa, fecunditate mater: mater viri nescia, partus conscia. Aut quomodo non ante conceptum virgo, quae *post partum virgo* mater? (8).

De Quodvultdeus parece ser el sermón *Contra Iudaeos, Paganos et Arianos*, editado entre las obras de San Agustín, en el que se expone así el Símbolo:

Natum ex Virgine Maria. Et haec nativitas perturbat omnem cogitationem humanam; quoniam virtus est eam operata divina. Nam quando admittit ratio nostrae generationis ut virgo concipiens, *virgo post partum* permanens, filius videatur et integritas inviolata servetur? (9).

San Fulgencio de Ruspe enseñaba por su parte a propósito del pecado original:

Solius eius mater sicut virgo fuit ante conceptum, sic *virgo* permansit inviolata *post partum*: quia nec libidinem sensit cum Deum conciperet in utero factum mirabiliter hominem, nec aliquam corruptionem dum in vera nostri generis carne pareret humani generis Redemptorem (10).

(6) *Serm.* 191, 2 (PL 38, 1010B).

(7) *Serm.* 184, 1 (PL 38, 996A).

(8) *Serm.* 146 (PL 52, 592B).

(9) *Contra Iudaeos, Paganos et Arianos* 9 (PL 42, 1122).

(10) *De veritate praedestinationis et gratiae Dei* 2, 5 (PL 65, 605C).

El anónimo africano del siglo v-vi contenido en el homiliarlo de Fleury y editado por dom Leclercq, decía así a propósito de la Ascensión del Señor:

Non videtur ergo Christus contra naturam istam viam ascensionis ascendere, quia ex Spiritu Sancto conceptus, ex Maria Virgine natus, quae virgo ante partum et *virgo post partum*, nec filios carnaliter generavit, facilius ille creditur ascensionis viam ascendisse (11).

Del mismo tiempo y de igual ambiente es el sermón pseudo-agustiniano *Sanctus hic* (12), en el que polemizando contra los herejes se dice de María:

Virgo ante conceptum, *virgo post partum*, et virgo permanet in aeternum (13).

Un poco posterior, tal vez, pero contenido en el homiliarlo de Farfa para la fiesta de la Asunción, predicaba un orador oculto más tarde bajo el nombre de Máximo de Turín:

Videamus itaque, fratres, quae sit haec virgo tam sancta, ad quam...; quae tam speciosa, quam...; quae tam casta, ut possit *virgo esse post partum*. Hoc est templum Domini, fons ille signatus et porta in domo Domini clausa... (14).

También está en el homiliarlo de Farfa el sermón pseudo-agustiniano *Aeterni numinis virgineum partum*, que dom Morin juzgó un centón. De inspiración agustiniana es este pasaje:

Itaque nativitas aeternae divinitatis, angeli sermone nuntiatur. Invenitur Maria virgo ante partum, *virgo post*

(11) *Revue Bénédictine* 58 (1948) 65, 20-23.

(12) Cf. LECLERCQ, en *Ephemerides Liturgicae* 60 (1946) 11; BARRÉ, en *Rev. Bénédictine* 67 (1957) 21-22.

(13) *Serm. Sanctus hic* (CAILLAU 7, 11). El sentido lo aclara definitivamente la frase anterior: "virgo concepit, virgo peperit, virgo permansit et virgo semper esse non desinit".

(14) *Serm. Celebritas hodierni diei* (PL 57, 867C = 96, 268A). Cf. *Homiliarlo de Farfa* 2, 59 (*Scriptorium* 2 [1948] 203). El P. BARRÉ, en *Marianum* 21 (1959) 134, lo da por de fines del siglo VII.

partum; et advenienti materna viscera praeparantur hospitio (15).

Africano también y de los siglos v-vi debe ser otro sermón sobre la Pascua, editado por Mai y por Liverani con falsa atribución a diversos autores (16). En él se dice:

Maria festinat ad tunulum. Maria, non mater Domini, quae virgo genuit et *post partum virgo permansit*, sed aliam Mariam nominamus, quae, fugientibus apostolis, ad sepulcrum Domini sola pervenit (17).

En la España visigótica, recogiendo múltiples reminiscencias patrísticas, escribía San Isidoro a principios del siglo vii:

Maria... virga Iesse, hortus conclusus, fons signatus Mater Domini, templum Dei, sacrarium Spiritus Sancti, virgo sancta, virgo feta, virgo ante partum, *virgo post partum* (18).

Este sentido de la expresión *virgo post partum* es corriente y tal vez único entre los Padres grigos, si prescindimos de los ejemplos de la fórmula ternaria que citaremos después. La expresión μετὰ τόκον παρθένος se encuentra ya en San Gregorio de Nisa (19); y ella o las equivalentes

μετὰ τὴν κόησιν, μετὰ τὴν γέννησιν, μετὰ τὴν λόχουσιν, μετὰ τὸ γεννησαι, μετὰ τὸ τέλειν, μετὰ τὸ τεχθῆναι, μετὰ τὴν πρόοδον τοῦ βρέφους

(15) CAILLAU 34, 2 = MAI 102, 1 (NBP 1, 210). En algunos manuscritos falta *virgo post partum*. Cf. *Homiliario de Farfa* 1, 3 (*Scriptorium*, l. c., 198); MORIN, en *Miscellanea Agostiniana* 1, 722. El sermón, tal como lo editó MAI, corresponde a los sermones 34 más 18 de CAILLAU.

(16) *Serm. De resurrectione D. n. I. C. quantum valemus*: MAI 36 (UBP 1, 76-77; *Spicilegium Liberianum* 24-25). Dom MORIN, en *Miscellanea Agostiniana* 1, 731, lo tiene como de mismo autor que el sermón *Quis noctis prateteritae*, editado en el mismo *Spicilegio* 22-23, que él da a su vez como de un orador africana y antiguo (*Ib.*, 755) y que, en efecto, se lee en el *Homiliario de Farfa* 2, 7 (*Scriptorium* l. c., 202). Véase MORIN, a propósito del sermón 204, en su edición de San Cesáreo de Arlés (CCL 54, 819).

(17) NBP 1, 76.

(18) *De ortu et obitu Patrum* 67, 111 (PL 83, 148C).

(19) *In diem natalem Christi* (PG 46, 1141B).

en Severiano de Gábala (20), Proclo (21), San Cirilo de Alejandría (22), Hesiquio (23), San Sofronio (24), Jorge de Nicomedia (25) y en no pocas homilías pseudoepigráficas de los siglos VII-VIII (26).

Que los testimonios citados para el uso de la expresión *virgo post partum* en el sentido del parto virginal no son los únicos, lo vamos a ver en seguida (27). Pero anotemos que ese sentido se ha simultaneado con el otro (virginidad perpetua), no sólo en el mismo tiempo, sino aun en los mismos autores. Nada de extraño, porque la fórmula podía, en efecto, adaptarse a ambas significaciones sin esfuerzo ni violencia alguna.

2. “*Virgo post partum*”, expresión de la virginidad perpetua.

Desde antiguo se usó la expresión *virgo post partum* en el sentido en que la solemos emplear hoy: para designar la virginidad perpetua durante toda la vida de María posterior al nacimiento del Señor.

(20) *In natalem Domini* (PG 61, 763-764); *In natalem Christi diem* (PG 56, 390A), tal vez suya también, si no es del propio Crisóstomo.

(21) *Homil. 1, De laudibus sanctae Mariae* 2 (ACO 1, 1, 1, 107; PG 65, 634A).

(22) *Adversus nolentes confiteri sanctam Virginem esse Deiparam* 4 (ACO 1, 1, 7, 20; PG 76, 260B).

(23) *Homil. 4, De sancta Maria Deipara* (PG 93, 1456B).

(24) *Homil. 2, in Annuntiationem* 18, 44 (PG 87, 3237C, 3276A).

(25) *In Hypapanten* 20 (PG 28, 1000B). Nótese también la oposición *πρὸ τόκου, μετὰ τόκον* (*Ib.*, 17; PG 28, 996D), que es rara entre los griegos.

(26) Ps. ATANASIO, *In Annuntiationem Deiparae* 14 (PG 28, 937D); *In nativitatem Christi* 6 (PG 28, 969B); Ps. EPIFANIO, *De laudibus sanctae Mariae Deiparae* (PG 43, 496C, 497A); Ps. CRISÓSTOMO, *In sanctam Deiparam* (PG 59, 713). Pudiera tal vez dudarse del sentido en que dice el Ps. MODESTO, *Encomium in Dormitionem* 7 (PG 86, 3293A): “Oh felicísima dormición de la gloriosísima Madre de Dios, siempre virgen después del parto!”.

(27) Ese es también el sentido del canon 3 en el Concilio Lateranense de 649: “Indissolubili permanente et post partum eiusdem virginitate”.

Hacia 383 escribía en Roma San Jerónimo contra Helvidio, que acababa de negar esta última:

Ipse quoque Deus Pater est imprecandus, ut Matrem Filii sui *virginem* ostendat fuisse *post partum*, quae fuit mater ante quam nupta (28).

San Jerónimo invoca el auxilio divino para demostrarle a Helvidio que quien concibió virginalmente permaneció también toda su vida en la virginidad (29). En el mismo sentido escribía el doctor de Belén treinta años después:

Mariam Virginem intellegunt, quae et ante partum et *post partum virgo permansit* (30).

Que también aquí se trata de la virginidad perpetua, lo prueba el comentario siguiente, en el que, después de hablar de la concepción virginal, añade:

et quando natus est, virgo permanet aeterna. Ad confutandos eos, qui arbitrantur eam post nativitatem Salvatoris habuisse de Ioseph filios.

(28) *Adversus Helvidium* 2 (PL 23, 185A). *Mater ante quam nupta* es una reminiscencia de TERTULIANO, *De carne Christi* 23, 5 (EVANS 76; CCL 2, 915). La frase se repite en *Apologeticum ad Pammachium* 21, 2 (CSEL 54, 386; PL 22, 510C). En el pasaje *Adversus Helvidium* parece inspirarse BAQUIARIO, *Liber de fide* 3: "et virginem ante partum et virginem post partum, ne consortes Helvidiani erroris habeamur" (ed. MADDOZ, en *Revista Española de Teología* 1 [1940] 468; PL 20, 1029). De Baquiario depende GENNADIO, *Definitio ecclesiasticorum dogmatum* 35 (*The Journal of Theol. Studies* 7 [1906] 96; PL 58, 996); y de este último RABANO MAURO, *De Universo* 4, 10 (PL 111, 102) y JUAN DE FÉCAMP, *Confessio fidei* (PL 101, 1059).

(29) En toda la obra lo que se refuta constantemente es la doctrina de Helvidio: "eum [Ioseph] cum Maria convenisse *post partum*" (*Ib.*, 4); "cognitam esse *post partum*" (*Ib.*, 5, 6); "*post partum cognovit*" (*Ib.*, 7); "*Mariam nupsisse post partum*" (*Ib.*, 8, 19). Estas frases, la última sobre todo, que Helvidio había tomado de Tertuliano (cambiando, según creemos, el sentido que tenía en la pluma del africano) parecen haber sugerido inmediatamente a San Jerónimo el sentido que da en esta obra a la expresión *virgo post partum*.

(30) *In Ezechielem* 13, 44, 2 (PL 25, 430A).

Y cita expresamente su obra contra Helvidio.

Así igualmente empleaba la expresión San Pedro Crisólogo al explicar en qué sentido habla la Escritura de los hermanos del Señor:

Ergo Christi fratres non Matris integritas, quae *permansit virgo post partum*, sed materterae eius fecit propinquitatis assertio (31).

San Cesáreo de Arlés, en un sermón pseudoagustiniano que le restituyó dom Morin, predicaba, resumiendo la doctrina católica:

Credite eum conceptum esse de Spiritu Sancto et natum ex Maria Virgine, quae virgo ante partum et *virgo post partum* semper fuit, et absque contagione vel macula peccati perduravit (32).

Tal parece ser también el sentido de la expresión en este texto del Ps. Venancio Fortunato:

Quia mater, quae genuit, et virgo ante partum et *virgo post partum* permansit in saeculo (33).

Finalmente, tal vez deba decirse que unía ambos sentidos la *inlatio* visigótica del segundo domingo de Adviento cuando cantaba:

Et quomodo fiet istud?, Maria respondit. Sed quia hoc credendo, non dubitando, respondit, implevit Spiritus Sanctus quod angelus spondit: virgo ante conceptum, *virgo semper futura post partum*, Deum suum prius mente, dehinc ventre concepit (34).

(31) *Serm.* 48 (PL 52, 335B-336A).

(32) *Serm.* 10 (CCL 103, 51).

(33) *Expositio fidei catholicae* (MGH AA 4, 2, 109; PL 88, 589C).

(34) *Liber Mozarabicus Sacramentorum* (FEROTIN 14, PL 85, 124B).

3. La fórmula "*virgo concepit, virgo peperit, virgo post partum*"

En los textos anteriores hemos visto repetidas veces la expresión *virgo partum* encuadrada en una fórmula binaria:

virgo ante partum — virgo post partum
 virgo ante conceptum — virgo post partum
 virgo post conceptum — virgo post partum.

Existen igualmente otros muchos textos en los que viene encuadrada en una fórmula de estructura ternaria. Decimos de *estructura* ternaria; porque tendremos que investigar ahora si su *sentido* es realmente ternario o binario. Es decir, si *virgo post partum* tiene la significación que actualmente le solemos dar, como parece sugerir su posición en la fórmula después de *virgo peperit*, o si más bien no es otra cosa que un sinónimo de esta última expresión, con un matiz, si se quiere, un tanto ulterior dentro del parto virginal.

Citamos ya antes las palabras de San Zenón de Verona:

Maria *virgo* incorrupta *concepit*, post *conceptum virgo peperit*, post *partum virgo permansit* (35).

Indicamos también antes que en ese texto *virgo post partum* es sinónimo de *virgo peperit*; es decir, que la fórmula de San Zenón, aparentemente ternaria, es binaria en la realidad.

Ese mismo es el caso que se nos presenta en este otro texto de San Agustín:

Angelus nuntiat; Virgo audit, credit et concipit. Fides in mente, Christus in ventre. *Virgo concipit*, miramini; *virgo peperit*, plus miramini; *post partum virgo permansit*. Generationem ergo istam, quis enarrabit? (36).

(35) *Serm.* 2, 8, 2 (PL 11, 414-415).

(36) *Serm.* 196, 1 (PL 38, 1019).

A la luz de ese texto debe interpretarse igualmente en sentido binario este otro, también de San Agustín:

Natus est de Spiritu Sancto et Virgine Maria. Et ipsa nativitas humana, humilis et excelsa. Unde humilis? Quia homo natus est ex hominibus. Unde excelsa? Quia de virgine: *virgo concepit, virgo peperit, et post partum virgo permansit* (37).

Ese es también el caso en este pasaje de Rufino, el siro, en el que la fórmula se halla un poco diluída en el contexto:

Semper autem virginem dixit sanctam Mariam: quia sicut *virgo concepit*, sic *virgo* permanens *peperit*... Si igitur non *permaneret virgo post partum*, et quod *virgo concepit* minime credendum est (38).

Del mismo modo Arnobio en la disputa con Serapión. Pregunta éste:

Et quae ratio poterit me docere quod *virgo concepit, virgo peperit, virgo post partum permansit?* (39).

Obsérvese que en el contexto la fórmula quiere expresar la fe católica en el nacimiento virginal del Señor. Responde Arnobio:

Haec ratio est Deus omnipotens!

Hemos citado antes textos de San Pedro Crisólogo, en los que *virgo post partum* designa unas veces el parto virginal y otras la virginidad perpetua. En él leemos también nuestra fórmula ternaria en sentido igualmente binario:

Quidquid in re rationis est, exsuscita, examina, discute, perscrutare; et nunc stupenti modo solus aperit, quid est quod Spiritus generat, *virgo concipit, virgo parit, permanet virgo post partum*; quemadmodum fit

(37) *De Symbolo ad catechumenos* 3, 6 (PL 40, 650).

(38) *Liber de fide* 7, 43 (PL 48, 479B; 21, 1146D).

(39) *Conflictus cum Serapione* 2, 8 (PL 53, 280B).

Verbum caro, Deus homo, homo transfertur in Deum (40).

Y en el sermón pseudoagustiniano que le ha restituído dom Olivar:

Nihil itaque de nativitate eius humana retractet impietas, quem nasci pro homine pietas invitavit. Quod hominis et Dei Filium humiliavit se in carne, quod *virgo concipit, virgo parturit, et quod permanet virgo post partum*, caelestis mysterii virtus est, non mortalis ordo naturae (41).

El sermón pseudoagustiniano 125 no es posterior al siglo VI, como contenido en el homiliario de Farfa. He aquí cómo reproduce nuestra fórmula en el mismo sentido binario:

O sacrum et caeleste mysterium in nativitate Domini! Conceptit Virgo antequam sponsum habeat; parit antequam nubat; et, quod ad laudem pertinet nominis Domini, et mater et virgo coepit esse post partum. *Virgo enim concepit, virgo peperit, virgo post partum illibata permansit* (42).

En el mismo homiliario se lee el sermón, también pseudoagustiniano, *Castissimum Mariae Virginis uterum*, falsamente atribuído a Ambrosio Autperto (43). El orador hace decir estas frases al arcángel de la Anunciación:

O Maria, Virgo Dei, Sponsa Dei, dilecta Dei, filia Dei, Mater Dei: si hunc a me modum requiris, quomo-

(40) *Serm.* 62 (PL 52, 374A).

(41) *Serm. Quantum magnitudo* (CAILLAU 8). Véase la recentísima edición de DOM OLIVAR, *Los Sermones de San Pedro Crisólogo* (Montserrat 1962) 454. Sobre la atribución a San Pedro Crisólogo, cf. *Ib.*, 324-327; y ya antes *Deux sermons restitués à saint Pierre Chrysologue*, en *Rev. Bénédictine* 49 (1959) 133-136.

(42) Ps. AGUSTÍN, *Serm.* 125, 1 (PL 39, 1993). Cf. *Homiliario de Farfa* 1, 6 (*Scriptorium*, l. c., 198).

(43) Como de Autperto lo da L. SCHEFFCZYK, *Die Mariengeheimnis in Frömmigkeit und Lehre der Karolingerzeit* 48-50. Pero su presencia en el homiliario de Farfa no favorece esa atribución.

do *virgo concipias, virgo parias, et post partum virgo permaneas*, vel quomodo fiat in te qui fecit te, audi me et ne perturberis: in te Spiritus Sanctus superveniet... (44).

La fórmula aquí se cita como estereotipada; pero se la hace equivalente a una respuesta dada a la pregunta de María, interpretada ésta como inquisición del modo en que pueden darse una concepción y un parto virginales. Del sentido binario de la fórmula no puede dudarse (45).

Más adelante veremos que la fórmula pasó a la liturgia; los ejemplos anteriores deben servir para determinar también allí su sentido; al menos su sentido histórico primitivo. Pero no podemos terminar el estudio de esta fórmula aparentemente ternaria, sin aludir a un caso especial en que se nos presenta a propósito de un sermón atribuido a San Máximo de Turín, que A. Mutzenbecher tiene por un centón formado en parte con sermones del santo (46). En dicho sermón leemos la fórmula en su estructura ternaria y con sentido binario:

Videte miraculum Matris dominicae: *virgo est cum concipit, virgo cum parturit, virgo post partum* (47).

Pero ese texto repite un famoso fragmento citado como de San Ambrosio por Casiano y por el autor de *Exempla Sanctorum Patrum*, obra ésta conservada en las actas del Concilio II de Constantinopla; fragmento copiado a su vez en los sermones pseudoagustinianos *Diei huius adventum* y *Quis tanta rerum*

(44) Ps. AGUSTÍN, *Serm.* 195, 3 (PL 39, 2108).

(45) Todavía pudiera citarse GENNADIO, *Definitio ecclesiasticorum dogmatum* 69: "Integra fide credendum est beatam Mariam Dei Christi Matrem et virginem concepisse et virginem genuisse et post partum virginem permansisse" (PL 42, 1219 = 58, 996 = 83, 1241). Pero esas palabras pertenecen a la redacción interpolada del capítulo 35, que decía así: "Integra fide credendum est beatam Mariam Dei Christi Matrem, et virginem genuisse et post partum virginem permansisse" (*The Journal of Theol. Studies* 7 [1906] 96), texto al que hemos aludido antes.

(46) *Bestimmung der echten Sermones des Maximus Taurinensis*, en *Sacris Edudiri* 12 (1961) 251; CCL 23, 252.

(47) *Serm.* 616 (CCL 23, 253; PL 57, 235C).

verborumque copia, y con el que finalmente se formó un responsorio cantado durante siglos en la liturgia romana y utilizado aún hoy por los Benedictinos de la Congregación de Francia en la procesión de la fiesta de la Purificación. Es bien conocida la complejidad del problema literario que todos estos textos plantean (48). Lo que nos interesa aquí es solamente la cita de nuestra fórmula, que en ellos pierde su estructura ternaria sin dejar de conservar el mismo sentido fundamental:

CASIANO (49)

Videte miraculum
matris dominicae:
virgo concepit,
virgo peperit,
virgo cum parturiit,
virgo grávida,
virgo post partum.

EXEMPLA (50)

Videte miraculum
matris dominicae:
virgo concepit,
virgo peperit,

virgo grávida,
virgo post partum.

DIEI HUIUS (51)

Videte miraculum
matris Domini:
virgo concepit,
virgo parturit,
virgo grávida,
virgo post partum.

QUIS TANTA (52)

Videte miraculum
matris dominici corporis:
virgo concepit,
virgo grávida,
virgo cum parturit,
virgo post partum.

Que la fuente común es el sermón atribuído a San Ambrosio parece no puede dudarse. Ni tampoco el que nuestra fórmula

(48) Problema aún no resuelto definitivamente, sobre el que puede verse la bibliografía citada en el estudio VI nota 83.

(49) *De incarnatione Domini* 7, 25, 2 (CSEL 17, 383; PL 50, 253A).

(50) *Exempla Sanctorum Patrum*, en la *Collectio Novariensis* (ACO 4, 2, 49, 29).

(51) CAILLAU 10, 1.

(52) *Serm.* 121, 4 (PL 39, 1988). El nestorianismo de este sermón lo observó ya W. BERGMANN, *Studien zu einer kritischen Sichtung der südgällischen Predigtliteratur des 5. und 6. Jahrhunderts* 275-279.

se presentaba allí con una estructura no ternaria, sino cuaternaria, o mejor doblemente binaria. Los términos 1, 3 y 4 son ciertos:

virgo concepit, virgo gravida, virgo post partum.

Más difícil es determinar cuál fue originariamente el segundo: *virgo peperit*, o *virgo cum parturit*. Nos inclinamos a pensar que el texto primitivo decía así:

virgo concepit, virgo cum parturit;
virgo gravida, virgo post partum (53).

Del sermón *Quis tanta rerum* debió tomar su texto el autor del sermón pseudoagustiniano *Adest nobis dilectissimi optatus dies*, falsamente atribuido a Ambrosio Autperto (54):

Extat itaque virgo cum concipit, virgo gravida,
virgo cum parit, et virgo post partum (55).

Los textos anteriores imponen una conclusión: la fórmula

virgo concepit, virgo peperit, virgo post partum,

a pesar de su apariencia ternaria, es en su sentido realmente binaria. Afirma la concepción y el parto virginales. En otras pa-

(53) MUTZENBECHER, *l. c.*, 250, da *virgo peperit* y *virgo gravida* por añadiduras de Casiano. Pero así la presencia de *virgo gravida* en todos los textos se explicaría mal.

(54) Recientemente SCHEFFCZYK, *o. c.*, 50-53, ha probado que el sermón no es de Autperto. Independientemente el P. BARRÉ, en *Marianum* 21 (1959) 154, ha llamado la atención sobre la composición del sermón, que es un centón formado con trozos de los sermones pseudoagustinianos 119, 120, 121 y MAI 76. Su presencia en el *Homiliario de Farfa* 2, 65 (*Scriptorium l. c.*, 203), entre los sermones de la fiesta de la Asunción, inclina a pensar se compuso expresamente al adoptarse dicha fiesta en Roma en la segunda mitad del siglo VII, utilizando sermones anteriores sobre otras fiestas. AUTPERTO lo utilizó para su sermón sobre la Anunciación (pseudoagustiniano 208: PL 32, 2130-2134; cf. 1257-1278), como lo hizo después SAN FULBERTO (PL 141, 336-340).

(55) *Serm.* 194, 3 (PL 39, 2106A).

labras: corresponde sólo a los dos primeros términos de nuestra fórmula actual: *virgo ante partum*, *virgo in partu*; no a la fórmula entera.

Luego veremos cómo y cuándo se presenta históricamente esa fórmula verdaderamente ternaria. Pero antes hemos de recoger una larga serie de textos de estructura equivalente, aunque en ellos se omiten los términos *post partum*, y por supuesto también *in partu*.

4. La fórmula "*virgo concepit, virgo peperit, virgo permansit*"

Es imposible trazar la historia de las expresiones *virgo in partu*, *virgo post partum*, sin investigar esta otra fórmula:

virgo concepit, virgo peperit, virgo permansit.

Se diferencia de la anterior por no recurrir en ella la expresión *post partum*. Su estudio viene impuesto de un lado por la equivalencia de términos; de otro, por la insistencia con que se presenta esta nueva fórmula en la antigua literatura cristiana.

El testimonio más antiguo en este punto creemos que es el del sínodo de Milán en 393. Dicen así los Padres Milaneses, glosando contra Joviniano la profecía de la Virgen-Madre, lo que sirve ya para orientarnos en el verdadero sentido de sus palabras:

Haec est *virgo*, quae in utero *concepit*, *virgo* quae *peperit* filium... Quid autem incredibile, si contra usum originis naturalis, *peperit* Maria et *virgo permanet*? (56).

Es muy fácil que estemos en los orígenes históricos de la fórmula. De ser así habría que conectarla teológicamente con Is. 7, 14, que el sínodo interpretó positivamente no sólo como profecía de la concepción, sino también del parto virginal. Las palabras *virgo permanet* en el texto citado del sínodo aluden

(56) *Epistola Recognovimus* 5. 7 (PL 16, 1125B-1126A).

claramente al mismo parto virginal, no a la virginidad perpetua posterior, de la que en aquella ocasión no se trataba.

Esta fórmula, que investigamos ahora, es particularmente frecuente en San Agustín:

1. Nam et ipsa Maria mulier dicta est, non corrupta virginitate, sed appellatione propria gentis suae. Dixit enim de Domino Iesu Christo et Apostolus: factum ex muliere. Non tamen interruptit ordinem et textum fidei nostrae, qua confitemur natum de Spiritu Sancto et Virgine Maria. Illa enim *virgo concepit, virgo peperit, virgo permansit* (57).

La alusión al Símbolo Apostólico prueba claramente que *virgo permansit* se refiere al parto virginal: es el mismo *post partum virgo permansit* que hemos visto en fórmulas anteriores.

2. Quis comprehendat novitatem novam, inusitam, unicam in mundo, incredibilem credibilem factam et toto mundo incredibiliter creditam, ut *virgo conciperet, virgo pareret, virgo pariens permaneret?* (58).

El sentido de este texto tampoco es dudoso. Lo matiza definitivamente ese *pariens* añadido a *virgo permaneret*.

3. Non enim legibus mortis venit obstrictus...; quem sine concupiscentia *virgo concepit*, quem et *virgo peperit, et virgo permansit*; qui vixit sine culpa, qui non est mortuus propter culpam... (59).

La concepción y el parto virginales excluyen por sí mismos el pecado original en Cristo.

4. Quomodo pie Dominus Christus contempserit Matrem; non qualemcumque matrem, sed quanto magis virginem matrem, tanto magis talem matrem, cui sic attulit fecunditatem ut non adimeret integritatem: matrem *virginem concipientem, virginem parientem, virginem perpetuo permanentem* (60).

(57) *Serm.* 51, 11, 18 (PL 38, 343B).

(58) *Serm.* 190, 2 (PL 38, 1008A).

(59) *Serm.* 231, 2 (PL 38, 1105A).

(60) DENIS 25, 3: *Miscellanea Agostiniana* 1, 158. *Virgo pareret et virgo pariens permaneret* dice también *Serm.* 370, 3 (PL 39, 1658); cf. *Miscellanea Agostiniana* 1, 758.

En este texto la adición *perpetuo a virginem permanentem* podría hacer pensar se trata de algo más que el parto virginal, es decir de la virginidad conservada por María durante toda su vida posterior. Sin embargo, por el conjunto de los textos anteriores y por el contexto inmediato preferimos ver también aquí solamente la virginidad *in partu*. La fórmula, en efecto, se trae como explicación de la frase:

cui sic attulit fecunditatem, ut non adimeret integritatem;

frase que se refiere sólo al misterio del nacimiento del Señor.

San Pedro Crisólogo usa claramente nuestra fórmula en igual sentido binario:

1. Hodie dominicae nativitatis laetitiam debemus iterare. Quando *concipit virgo, virgo parit, manet virgo*, non est consuetudo sed signum, non est ratio sed virtus, auctor est non natura, non est commune sed solum, divinum est non humanum (61).

2. Sanguis siluit, caro stupuit, soporata sunt membra, et aula Virginis tota est in caelesti commoratione suspensa, donec auctor carnis, carnis sumeret indumentum et fieret homo caelestis, qui non solum terram redderet homini, sed homini donaret et caelum. *Virgo concipit, virgo parturit, virgo permanet*. Ergo virtutis est caro conscia, non doloris; quae magis pariendo integritatis augmenta suscipit, damna pudoris ignorat (62).

Por el mismo tiempo y en idéntico ambiente del misterio de Navidad predicaba San León Magno en Roma:

Origo dissimilis, sed natura consimilis: humano usu et consuetudine caret, sed divina potestate subnixum est, quod *virgo conceperit, virgo pepererit, et virgo permanserit*. Non hic cogitetur parientis condicio, sed nascentis arbitrium; qui sic homo natus est, ut volebat et poterat (63).

(61) *Serm.* 148 (PL 52, 596AB).

(62) *Serm.* 117 (PL 52, 521A).

(63) *Serm.* 22, *De nativitate Domini* 2, 2 (PL 54, 195B).

Tampoco aquí es dudoso el sentido de la fórmula que alude evidentemente al parto virginal. La última frase repite temas muy conocidos de la patrística griega efesina y postefesina.

Los obispos africanos inmediatamente posteriores a la época de San Agustín se apropiaron la fórmula de éste en idéntico sentido. Así en el sermón *Consulte et salubriter*:

Incorporalis Christi divinitas, nascendo per Virginem, non potuit inquinari. *Virgo concepit, virgo peperit, virgo permansit*. Quod enim Eva perdidit, Virgo Maria reddidit: Eva virgo nobis fecerat mortem, Maria virgo nobis genuit Salvatorem (64).

Leemos análogos pensamientos en este otro sermón:

Videte interea, fratres, nativitatem Domini in rerum mutatione, et in sacramento intelligentiae novitatem: *virgo concepit, virgo peperit, virgo lactavit, et virgo permansit* (65).

Y en la exposición del Símbolo, editada entre los apócrifos de San Juan Crisóstomo y restituída por dom Morin a un obispo napolitano del siglo vi, tal vez Juan Mediocre:

Sed dicturi vobis sunt gentiles, depravantes fidem vestram: quomodo potuit *virgo concipere, virgo parere, virgoque manere*? Contra naturam est hoc!, dicturi vobis sunt (66).

También aquí tenemos la fórmula como expresión concreta del misterio del nacimiento virginal del Señor; y una expresión del mismo que normalmente presentan los cristianos para proclamar el objeto de su fe.

No parece tampoco distinto el sentido de la fórmula en el sermón *Celebritas hodierni diei*. He aquí el texto que nos interesa ahora:

(64) *Serr. Consulte et salubriter* 5 (CAILLAU 2, 33=NBP 1, 247).

(65) *Serm. Fr. car. unum rei documentum* 4 (CAILLAU 2, 27).

(66) *In Symbolum Apostolorum, homil. 2* (CASPARI, *Ungedruckte... Quellen* 2, 231-232).

Magnum mysterium, magnum donum, magna pietas! Ancilla peperit Dominum; creatura peperit Creatorem; visceribus fecundis et genitalibus integris, virgo mater Dominum effudit in terris: *concupiens virgo, pariens virgo, permanens virgo*; virgo gravida, virgo perpetua (67).

Tal vez haya que descubrir aquí un matiz diverso en la fórmula, tal como se presenta también en el sermón pseudoagustiniano *Sanctus hic*:

Inter matres, virgo est; inter virgines, mater est. Quia concepit et peperit, et virgo esse non desiit... Haec te maxime magnitudo et sollicitet et invitet: quia *virgo concepit, virgo peperit, virgo permansit* et virgo semper esse non desinit. Virgo ante conceptum, virgo post partum, et virgo permanet in aeternum (68).

¿Habrá que decir que la fórmula está evolucionando en un sentido netamente ternario? La cosa no es del todo clara. Porque adiciones como esa *in aeternum*, que hoy serían decisivas, no lo parecen ser en aquel tiempo. Lo hemos visto antes en San Agustín. Véase también este texto de Ambrosio Autperto, a propósito de la Purificación:

Cunctis fidelibus liquet, nequaquam Redemptoris Matrem ex eius nativitate maculam contraxisse..., quae sine humana concupiscentia, sine humano concubitu, *virgo concepit, sine aliqua carnis corruptione virgo peperit, et sine fine virgo permansit* (69).

(67) *Serm. Celebritas hodierni diei* (Ps. ILDEFONSO, *Serm.* 7: PL 96, 269B; Ps. MÁXIMO, *Serm.* 12: PL 57, 868D). Cf. *Homiliario de Farfa* 2, 64 (*Scriptorium l. c.*, 203); BARRÉ, en *Marianum* 21 (1959) 151-152. Compárese con la frase final esta otra del sermón *Scientes fr. dil. auctori* (Ps. JERÓNIMO, *Epist.* 10: PL 30, 145A; Ps. ILDEFONSO, *Serm.* 8: PL 96, 271C; Ps. MÁXIMO, *Serm.* 11: PL 57, 866D): "siquidem ipsa, virgo existit ante coniugium, virgo in coniugio; virgo praegnans, virgo pariens, virgo lactans".

(68) *Serm. Sanctus hic* (CAILLAU 7) 10-11.

(69) *Serm. In purificatione sanctae Mariae* (PL 89, 1293B). Cf. J. WINDY, *L'oeuvre littéraire d'Ambrose Autpert*, en *Rev. Bénédictine* 60 (1950) 103-104.

Como estas palabras pretenden excluir la necesidad legal de purificación después del nacimiento del Señor, no tienen por qué aludir a la virginidad perpetua de María. Sin embargo, la fórmula estereotipada, susceptible por sí misma de expresar también esta última, se matiza, aun sin sentirlo, en esa dirección, que estaba dentro de la fe de los que la pronunciaban (70).

Terminemos esta serie de textos con uno recogido en el apócrifo *Liber de ortu beatae Mariae et infantia Salvatoris* (Ps. Mateo), que existía ya a mediados del siglo IX y tal vez bastante antes (71). La mujer, que examina a María después del nacimiento del Señor, expresa así su admiración ante el parto virginal:

Nulla pollutio sanguinis facta est in nascente, nullus dolor in parturiente: *virgo concepit, virgo peperit, virgo permansit* (72).

Evidentemente se trata de una frase hecha que el autor inserta en su relato. Pero eso mismo indica hasta qué punto nuestra fórmula se había convertido en expresión corriente de la maternidad virginal (73).

5. La fórmula "*virgo ante partum, virgo in partu, virgo post partum*"

En las páginas anteriores hemos tenido ocasión de ver unidas en una misma fórmula las dos expresiones *virgo ante par-*

(70) Esta fe en la virginidad perpetua al lado de la fe en la virginidad *in partu* hizo escribir a SAN AGUSTÍN, *De catechizandis rudibus* 1, 22, 40 (PL 40, 339B): "*virgo concipiens, virgo pariens, virgo moriens*"; fórmula de la mayor exactitud teológica.

(71) Cf. E. DE STRYCKER, *La forme la plus ancienne du Protévangile de Jacques* 41-43.

(72) PS. MATEO 13, 3 (AMANN, *Le Protévangile de Jacques et ses remaniements latins* 326).

(73) El pasaje del Ps. Mateo lo ha copiado el Evangelio latino de la Infancia que editó M. R. JAMES, *Latin Infancy Gospels* 66-67: "*nulla pollutio sanguinis facta est in nascente, nullus dolor in parturiente apparuit: virgo concepit, virgo peperit, et postea quam peperit virgo perdurat*".

tum y *virgo post partum*. En cambio, a pesar de la atención destacadísima que en la antigua literatura cristiana hemos visto prestada al parto virginal, la expresión *virgo in partu* no la hemos encontrado hasta ahora en los textos citados.

En realidad, *virgo in partu* no fue el modo primitivo de expresar el parto virginal. Se decía más bien, lo hemos visto abundantemente:

virgo post partum
virgo pariens
virgo peperit
virgo parturit.

Señalemos con todo este texto equivalente de San Agustín:

Miramur Virginis partum, et novum ipsum nascendi modum incredulis persuadere conamur: quod in utero non seminato germen prolis exortum est...; quod *virginitatis integritas* et in conceptu clausa, et *in partu in-corrupta permansit* (74).

Tenemos que señalar también la expresión:

sine corruptione gravida et *in partu virgo* puerpera,

que recurre en el sermón pseudoagustiniano *Hodie puer natus est* (75), de donde la copió el autor del sermón *Adest nobis dilectissimi optatus* (76), que se apropiaron después entera o parcialmente Fulberto de Chartres (77) y Rabano Mauro (78).

Entre los precedentes de la fórmula ternaria

virgo ante partum, virgo in partu, virgo post partum,

hay que contar también, no sólo la fórmula a que aludíamos hace un momento,

(74) *Serm.* 192, 1 (PL 38, 1012A). San PEDRO CRISÓLOGO (*Serm.* 59: PL 52, 3364A) dijo: "*virgo vocatur in partu.*"

(75) Ps. AGUSTÍN, *Serm.* 194, 1 (PL 39, 2105A).

(76) Ps. AGUSTÍN, *Serm.* 120, 2 (PL 39, 1985B).

(77) *Serm.* 9, 1 (PL 141, 336C).

(78) *Homil.* 28 (PL 110, 54C).

virgo ante partum, virgo post partum,

sino muy particularmente esta otra:

*quae virgo ante partum et virgo post partum,
nec filios carnaliter generavit* (79);

y no menos las fórmulas matizadas de que hablamos en el párrafo anterior.

Es necesario tener en cuenta lo que hasta aquí hemos escrito para poder apreciar en su justo valor la fórmula ternaria hoy en uso, cuya historia inmediata vamos a investigar ahora.

Los testimonios más antiguos que conocemos de la fórmula ternaria están en los sermones pseudoagustinianos *Clementissimus* y *Castissimum Mariae Virginis uterum*, ambos antiguos, como reproducidos éste en el homiliario de Farfa y aquél en el de Otto-beuren (80).

Un poco más atrás podemos remontar aún, si el *De partu sanctae Mariae*, editado por el P. Barré, es realmente la fuente literaria de *Clementissimus*, como quiere su editor.

Con estos textos estamos ciertamente en el siglo vi, si no en la segunda mitad del v; y el origen de la fórmula habrá que ponerlo a cuenta de los obispos africanos desterrados en Italia por la persecución vandálica (81).

Dice, pues, el *De partu sanctae Mariae*, después de citar la *porta clausa* de Ezequiel:

Ecce, fratres, ubi evidenter ostenditur quia sancta Maria semper virgo fuerit et virgo permanserit: *virgo ante partum, virgo in partu, virgo post partum*. Concipit, et virgo est; generat, et virgo est; lactat, et virgo est... (82).

(79) *Rev. Bénédicte* 58 (1948) 56, 20-23.

(80) *Clementissimus*: MAI 76, 4 (NBP 1, 152); *Castissimum Mariae Virginis uterum*: Ps. AGUSTÍN, *Serm.* 195, 1 (PL 39, 2107D). Cf. *Homiliario de Farfa* 1, 5 (*Scriptorium* l. c., 198); para el *Homiliario de Otto-beuren* véase *Rev. Bénédicte* 67 (1957) 23 nota 1.

(81) *Rev. Bénédicte* 67 (1957) 24-30.

(82) *Ib.*, 31, 27-30.

Que *virgo post partum* designa en este pasaje la virginidad perpetua de María, se ve ya en la contraposición entre *virgo in partu* y *virgo post partum*, contraposición expresamente buscada para la que se ha creado la nueva expresión *virgo in partu*. Pero es además claro por el contexto en el que se responde a los que dicen de la Virgen que

habuerit filios ex Ioseph post partum Domini.

Por eso, inmediatamente antes de nuestra fórmula, se dice:

quia sancta Maria semper virgo fuerit et virgo permanserit;

es decir, durante toda su vida después del nacimiento del Señor.

El contexto de *Clementissimus* es idéntico. En *Castissimum Mariae Virginis uterum* la referencia es también al pasaje de Ezequiel:

quid est *clausa erit in aeternum*, nisi quia erit Maria virgo ante partum, virgo in partu, virgo post partum? (83).

Estamos, pues, ante una fórmula de sentido estrictamente ternario, exactamente como la entendemos hoy.

En Oriente la fórmula aparece en la carta sinódica de San Sofronio de Jerusalén (634) (84), que adquirió luego importancia singular por haber sido leída con gran aprobación en el Concilio III de Constantinopla (85). Un siglo más tarde la encontramos en San Juan Damasceno (86).

De los homilarios comenzó a extenderse la fórmula por todo el Occidente latino. Es bien conocido el enorme influjo de aquellos en los textos medievales, que los copiaron, los transforma-

(83) PL 39, 2107D.

(84) *Epistola synodica ad Sergium* (PG 87, 3176A).

(85) Sesión 11 (MANSI 11, 485C).

(86) *Homil. 1 in Nativitatem Mariae* 5 (SC 80, 56; PG 96, 668C); *Homil. 2 in Dormitionem* 2 (SC 80, 126; PG 96, 724C); *Homil. 2 in Annuntiationem* (PG 96, 656B), de atribución muy dudosa.

ron, los utilizaron en todas las formas posibles. Algunos ejemplos los vamos a ver en seguida.

Puede dudarse, con todo, si la leyó en los homilarios San Ildefonso de Toledo, o si llegó por sí mismo a descubrirla como fruto de sus antítesis y de sus sinónimos. Ningún clima mejor para que brotase la fórmula. Realmente es notable que en el texto del arzobispo de Toledo falta el primer término de ésta:

Cum conceptu virgo, per conceptum virgo, in conceptu virgo; per partum virgo, *in partu virgo*, cum partu virgo, *post partum virgo* (87).

El influjo de los homilarios está ciertamente claro en Ambrosio Autperto, cuando escribe así en un contexto en el que, por tratarse de las excelencias de Nuestra Señora, insiste sobre todo en su maternidad virginal:

Solum hoc credamus, quia *virgo ante partum, virgo in partu, virgo post partum* perpetua, sine corruptione carnis, sine virili lege, sine humana consuetudine, virtute Spiritus Sancti filium concepit et peperit clauso uteri claustro, qui verus homo et verus Deus... (88).

La inspiración de los homilarios está también patente en este pasaje de Alcuino:

Haec autem... sola virgo ex Spiritu Sancto et virtute Altissimi concipiens, ac sic glorificata ut Deum, Dei Filium, coaeternum et consubstantialem Patri, generaret: *virgo ante partum, virgo in partu, virgo post partum*. Dignum enim erat ut, Deo nascente, meritum cresceret castitatis, ne per eius adventum violarentur integra, qui venerat sanare corrupta (89).

(87) *De virginitate B. Mariae* 1 (BLANCO GARCÍA 66; PL 96, 60B). Hay algunos manuscritos que leen *ante partum virgo*; pero muy probablemente no es esa la lectura genuina.

(88) *Homil. de Nativitate perpetuae Virginis Mariae* (PL 101, 1302C). Para la atribución a Ambrosio Autperto véase WINANDY, l. c., en *Rev. Bénédicte* 60 (1950) 111-116.

(89) *De fide sanctae Trinitatis* 3, 14 (PL 101, 47A).

Esa misma inspiración se descubre fácilmente en este otro texto del Ps. Beda:

Et alibi: *aperiatur terra*, id est Virgo Maria, *et germenet Salvatorem*, id est Dominum nostrum Iesum Christum: *virgo ante partum, et in partu et post partum*, ad similitudinem bonae terrae, quae emittit spicam in se... (90).

En la redacción interpolada de la obra isidoriana *De ortu et obitu Patrum*, que pudiera ser del siglo VIII, se lee así el pasaje sobre María que copiamos más arriba:

María, virga Iesse... hortus conclusus, fons signatus... Mater Dei omnipotentis..., templum Dei, sacrarium Spiritus Sancti, virgo sancta, virgo feta, *virgo ante partum, virgo in partu, virgo post partum*... (91).

Nuestra fórmula la recogió Ratramno como expresión perfecta de la fe católica sobre la persona y excelencias de María:

At catholica fides de Virgine Salvatoris Matre confitetur, quod *virgo fuerit ante partum, virgo in partu, virgo post partum*. Utrumque vides credi, utrumque confiteri: et matris virginitatem, et infantis exortum. Propter namque inviolatam pudoris aulam, virginitatem praedicat *et ante partum et in partu et post partum*; et propter verae nativitatis exortum, verum parientis partum confitetur. Quid enim *virgo ante partum*, ni impraegnata virginitas? Quid est *virgo in partu*, ni pariens virgo? Et quid *virgo post partum*, nisi virgo perseverans post partum? (92).

Observemos que Ratramno ha hecho expresamente la equivalencia entre esta fórmula y la más antigua, cuyo sentido ha extendido hasta la virginidad perpetua. Porque esa misma fe

(90) *Homil.* 3, 95 (PL 94, 498A). Cf. J. LECLERCQ, *Le IIIe livre des Homélies de Bède le Vénérable*, en *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale* 14 (1947) 217 nota 33.

(91) *De ortu et obitu Patrum* 36 (PL 83, 1285C).

(92) *De eo quod Christus ex Virgine natus est* 2 (PL 121, 84C).

católica, de que acaba de hablar, la enuncia así pocas líneas después:

Catholica fides inconcussa teneatur, quae et vere natum de matre confitetur Christum, et vere *virginem* Mariam *concepisse, peperisse et post partum*, id est post editum filium, credit, praedicat et veneratur *perman-sisse virginem* (93).

En la exposición del Símbolo contenida en el *De divinis officiis* del Ps. Alcuino, igualmente que en otra exposición anónima que editó Burn, se ha incluido nuestra fórmula también como expresión de la fe católica:

1. Natus ex Maria Virgine: secundum carnem; quia beata Maria *virgo fuit ante partum et in partu et post partum* (94).
2. Natus ex Maria Virgine: non violato Virginis utero, sed *virgo ante partum, virgo in partu, virgoque post partum* (95).

Expresando de nuevo su fe, reunía así en el siglo XI Juan de Fécamp casi todas las fórmulas de la tradición anterior:

Huius namque Domini nostri Iesu Christi Mater beata Maria procul dubio et *virgo genuit et post partum*

(93) *Ib.* (PL 121, 84D). En cambio, la fórmula nueva no la hemos visto en RADBERTO, *De partu Virginis*. El parece haber ido directamente a los Padres, y no sólo a través de los homilarios; eso podría explicar el que consigne la fórmula más antigua como expresión de la fe católica: "non dico quod dicunt virginitatem amisisse quae nesciens virum *virgo concepit, virgo peperit et virgo permansit*" (PL 96 208A-209A = 120, 1368B); fórmula de la que dice: "hinc quoque dicitur *concepisse virgo et peperisse et permansisse*; aequa igitur condicione dicitur *concepisse ac peperisse, aequa et permansisse* (PL 96, 215A = 120, 1375A). Sin embargo, Radberto conoce también la expresión *in partu virgo* (PL 96, 215C = 120, 1375C).

(94) *De divinis officiis* 41 (PL 101, 1272B).

(95) *Zeitschr. für Kirchengeschichte* 21 (1900) 136. Véase otra exposición del Símbolo editada allí mismo (p. 129): "Natus ex Maria Virgine, id est, sancta Maria semper virgo fuit, *virgo ante partum, virgo post partum, virgo concepit, virgo peperit et virgo permansit*". Sin embargo, este texto no es críticamente seguro.

virgo permansit... Sic eum virgo permanens genuit, ut virgo concepit. Dignum quippe fuit et valde dignum, ut haec sola femina et virgo ante partum et virgo in partu et virgo post partum esset, quae incarnatum Verbum Dei peperit (96).

A principios del siglo XII la universalidad de la fórmula se comprueba claramente. San Bruno la incluía en su propia profesión de fe:

Credo quod virgo castissima fuerat ante partum, virgo in partu, et post partum virgo in aeternum permansit (97).

Honorio de Autun escribía:

Sancta Maria est caeli porta, quae ante partum et in partu virgo fuit, et post partum virgo permansit (98).

Y Bruno de Segni:

Primum autem quaerendum est, cur beata Maria desponsata fuerit, quae, ante partum virgo, in partu virgo, post partum virgo, numquam virum cognitura erat. Multae ex hoc rationes reddi possunt (99).

La fórmula había llegado a ser de tal manera la expresión de la fe católica en la concepción virginal, en el parto virginal

(96) *Confessio fidei* 3, 8 (PL 101, 1059A).

(97) *Confessio fidei* (SC 88, 90; PL 571A).

(98) *Speculum Ecclesiae, in Annuntiatione* (PL 172, 905A).

(99) *Commentaria in Matthaeum* 1, 2 (PL 165, 73C). Reproducido en la homilía 8, *In vigilia Nativitatis Domini* (*Ib.*, 755-756). Cf. MBP 6, 692. Otras fórmulas: "Virgo Maria, quae virgo concepit, virgo peperit, et sine dolore pariens virginitatis gloriam non amisit" (*Commentaria in Lucam* 1, 3; PL 165, 341C); "Concipiens virgo, pariens virgo et in aeternum permanens virgo; clausa ante partum, clausa in partu et clausa post partum" (*Ib.*, 1, 6; PL 165, 352C); "virgo concepit, virgo peperit, clausa ante partum, clausa in partu, et post partum clausa permansit" (*Ib.*, 1, 9; PL 165, 358A). El autor pseudoagustiniano, que identificó dom Morin, con Geofredo de Bath, decía: "Haec est ista porta, per quam homo non transivit, quia virgo ante partum, virgo in partu, et virgo post partum permansit" (CAILLAU, apend. 14, 7).

y en la virginidad perpetua, que Santo Tomás no dudó en adoptarla como genuina expresión del Símbolo y como esquema de su propia doctrina, por cierto en este último caso retocando con mayor precisión el primer término de la fórmula:

1. Qui natus est de Virgine Maria: quae quidem virgo dicitur absolute; quia *ante partum et in partu et post partum virgo permansit*. Et quidem, quod ante partum et post partum eius virginitati derogatum non fuerit, satis iam dictum est. Sed nec in partu eius virginitas fuit violata... (100).
2. Utrum fuerit *virgo in concipiendo*; utrum fuerit *virgo in partu*; utrum *permanserit virgo post partum* (101).

De este modo la fórmula se iba a introducir definitivamente en las escuelas teológicas. Paulo IV, en su condenación de los Unitarios (1555), no hará sino consagrarla con el sello del magisterio pontificio, cuando repruebe a los que decían:

Eandem beatissimam Virginem Mariam non esse veram Dei Matrem, nec perstitisse semper in virginitatis integritate, *ante partum* scilicet, *in partu et perpetuo post partum* (102).

El sentido de estas palabras pontificias no puede ser dudoso, si se atiende a toda la historia literaria de la evolución anterior. La fórmula se usaba en las escuelas teológicas con una significación concreta y definida: la que había enseñado Santo Tomás. Pero esa significación es la única que había tenido la fórmula desde su primera aparición, lo mismo en Oriente que en Occidente.

6. Los textos litúrgicos

Se habrá observado que al hablar de las diversas fórmulas citadas no hemos mencionado su presencia en los textos litúr-

(100) *Compendium Theologiae* 225 (*Opera omnia*, Parma, 16, 66B).

(101) S. Th. 3 q. 28 a. 1-3.

(102) *Constit. Cum quorumdam*, 7 agosto 1555 (*Bullarium Taurinense* 6, 501A)).

gicos. Lo hemos hecho así de intento, para presentarlos ahora reunidos, en la esperanza de que las páginas anteriores contribuirán a descubrir su sentido histórico.

Empecemos por la antifona nona en los Maitines de las fiestas de Nuestra Señora:

Post partum virgo inviolata permansisti; Dei Genitrix, intercede pro nobis (103).

Esta antifona se lee ya en los antifonarios más antiguos conocidos: en el de Compiègne (104) y en el Sangallense (105). En el del Capítulo de San Pedro del Vaticano está como verso antes de la antifona del *Benedictus* en la fiesta de la Purificación (106). Su fuente literaria la veremos en seguida. Pero señalemos ahora la notable analogía de la antifona en su primera parte con el texto de San Fulgencio citado al principio:

virgo permansit inviolata post partum.

Las mismas palabras se repiten en el último responsorio de Maitines en la fiesta de la Anunciación (y de San Gabriel):

Gaude, Maria Virgo: cunctas haereses sola interemisti,
 quae Gabrielis archangeli dictis credidisti,
 dum virgo Deum et hominem genuisti,
 et *post partum virgo inviolata permansisti.*

También este responsorio es muy antiguo. Tanto el antifonario de Compiègne, como el Sangallense, lo tienen en la fiesta de la Purificación. Dom L. Brou ha probado que el responsorio existía al menos en el tercer cuarto del siglo VIII, que de él está tomada la antifona antes citada, y que su origen debe buscarse

(103) Usada también como verso en la antifona final del Oficio *Alma Redemptoris Mater* desde Navidad a la Purificación, en el Gradual de varias Misas de la Virgen, etc.

(104) PL 78, 746 (con la adición *sancta Dei Genitrix*); 799A.

(105) THOMASI, *Opera omnia* (VEZZOSI) 4, 212; 217; 266.

(106) *Ib.*, 4, 64.

en la liturgia griega, tal vez durante el período inmediatamente postefesino (107).

Los mismos antifonarios, y también el del Capítulo de San Pedro, han conservado para el día de Navidad esta otra antifona, que falta en la liturgia romana actual:

Virgo hodie fidelis, etsi Verbum genuit incarnatum,
virgo mansit et post partum; quam laudantes omnes dicimus: benedicta tu in mulieribus (108).

En todos estos textos está bien claro que *virgo post partum* se refiere al parto virginal. El hecho no puede extrañar después de lo que vimos abundantemente atestiguado más arriba.

Otro tanto debe decirse sobre el texto siguiente, que se presenta en dos formas distintas en la liturgia de la Purificación:

1. Senex puerum portabat, puer autem senem regebat; quem *virgo peperit, et post partum virgo permansit, ipsum*, quem genuit, adoravit (109).
2. Senex puerum portabat, puer autem senem regebat; quem *virgo concepit, virgo peperit, virgo post partum quem genuit*, adoravit (110).

(107) PL 78, 746B; THOMASSI, 4, 212, dice: "dum Deum et hominem", sin *virgo*. Usado también en el Tracto de varias Misas de la Virgen. L. BROU, *Marie destructrice de toutes les hérésies et la belle légende du répons Gaude Maria Virgo*, en *Ephem. Liturgicae*, 62 (1948) 332-353; 65 (1951) 28-33. THOMASI, l. c., nota B, ha recogido esta noticia sobre el origen del responsorio: "In antiquo codice Vaticano exstat sermo in Purificatione sanctae Mariae Virginis, in quo narratur sub sancto Bonifatio papa IV quendam caecum natum, musicae artis gnarum, hoc ipsum responsorium composuisse ac in ecclesia sanctae Mariae ad Martyres decantasse post VIII lectionem, lumenque recepisse, conversis propterea quingentis iudaeis". Sobre esta bella leyenda y los diversos estadios de su evolución, véase BROU, l. c., 321-332 y 353.

(108) PL 78, 736 C; THOMASI 4, 42 y 187. Sobre las reminiscencias bizantinas de esta antifona véase A. BAUMSTARK, *Byzantinisches in den Weihnachtstexten des römischen Antiphonarium Officii*, en *Ortens Christianus* 33 (1936) 170-172.

(109) Antifona del *Magnificat* en las primeras vísperas.

(110) Responsorio VIII de Maitines.

Ambas formas litúrgicas, en las que reaparecen fórmulas por nosotros ya conocidas, son antiguas. La primera es en el antifonario de Compiègne la antífona del *Benedictus*, y en el Sangallense antífona *ad cursus* (111). La segunda forma se lee en los antifonarios de Compiègne, del Capítulo de San Pedro y Sangallense como segundo responsorio de Maitines (112).

La fórmula reproducida en la segunda de las formas anteriores vuelve a aparecer en el primer responsorio de Maitines:

Adorna thalamum tuum, Sion, et suscipe Regem Chris-
[tum:
quem virgo concepit, virgo peperit, virgo post partum,
quem genuit, adoravit:
accipiens Simeon puerum in manibus, gratias agens be-
nedixit Dominum...

Este responsorio es del mismo tiempo que el anterior, pues se contiene en los mismos antifonarios (113). Se diría formado uniendo la frase ya conocida con elementos tomados de la antífona, de origen bizantino, que se ha conservado en la procesión:

Adorna thalamum tuum, Sion, et suscipe Regem Chris-
[tum:
amplectere Mariam, quae est caelestis porta:
ipsa enim portat Regem gloriae, novi luminis:
subsistit Virgo, adducens manibus Filium, ante lucife-
[rum genitum:
quem accipiens Simeon in ulnas suas praedicavit popu-
[lis Dominum
esse vitae et mortis et Salvatorem mundi (114).

Durante mucho tiempo se cantó en el *Exultet* de la Vigilia de Pascua este pasaje con que terminaba el elogio de la abeja, reducido hoy a la alusión *apis mater eduxit*:

(111) PL 78, 746D (con la modificación *Simeon puerum portabat*). THOMASI 4, 212, que remite al responsorio, es decir, a la segunda forma; es, sin embargo, más probable se tratase aquí de la primera.

(112) PL 78, 745C; THOMASI 4, 63 y 212.

(113) PL 78, 745C; THOMASI 4, 63 y 212.

(114) R. J. HESBERT, *Antiphonale Missarum sextuplex* 38-39; PL 78, 653CD.

O vere beata et mirabilis apis,
 cuius nec sexum masculi violant,
 foetus non quassant,
 nec filii destruunt castitatem;
sicut sancta concepit Virgo Maria, virgo peperit et virgo
[permansit (115)].

Dom Capelle dudó si la última frase sería una glosa; pero no dio variante ninguna en la transmisión del texto (116). El *Exultet* se encuentra en los sacramentarios gallicanos, en los gelasianos del siglo VIII, en el gregoriano de Alcuino y en el Gemetense. En todos ellos se lee nuestro pasaje dentro del elogio de la abeja; pero éste falta ya en el Pontifical Romano-Germánico de mediados del siglo X y se suprime definitivamente con la reforma de Inocencio III (117).

Por lo que se refiere a nuestra fórmula ternaria actual,

virgo ante partum, virgo in partu, virgo post partum,

no parece haber encontrado eco en la liturgia. Al menos hasta ahora sólo la hemos hallado en un caso. Se trata de un oficio rítmico de la Virgen, contenido en un Breviario manuscrito de Gerona (siglo XV), cuyas lecciones ha editado hace poco el padre Meersseman dándolas como del siglo XII. He aquí el pasaje de la tercera lección que nos interesa:

(115) Número 8 en la edición de dom CAPELLE, *L'Exultet paschal, oeuvre de saint Ambrose*, en *Miscellanea Mercati* 1 (*Studi e Testi* 121) 227; reproducido por H. SCHMIDT, *Hebdomada Sancta* 643 vers. 105-110.

(116) Un texto manuscrito podemos señalar en el que faltan esas últimas palabras. Es el *Sacramentario de Rocarosa*, en el que a "apis mater eduxit" sigue solamente: "o vere beata et mirabilis apis, cui nec sexum masculi violant, fetus non quassant, nec filii destruunt castitatem". Cf. J. B. FERRERES, *Historia del Misal Romano*, p. CXIII.

(117) Cf. CAPELLE *l. c.*, 222-224; SCHMIDT, *o. c.*, 639-640. 596. El P. FERRERES, *o. c.*, 286 n. 938, da cuenta de un estadio intermedio del texto, en el cual se ha suprimido del elogio de la abeja el pasaje que va desde "apis mater eduxit" hasta las frases copiadas por nosotros, que se han mantenido. Así en los Misales manuscritos de Tortosa n. 34 (siglo XIII), Valencia n. 92 (1417) y en el *Sacramentario de Vich* cod. CXIX (siglo XII); también en los Misales impresos de Valencia (1492) y Vich (año 1547).

Singularis ista virgo, quae concepit sine viro,
sine lege maritali peperit haec Regem caeli:
ante partum et in partu et post partum, Dei nutu,
mansit virgo incorrupta, inter omnes benedicta (118).

Completemos los datos anteriores copiando una bella antifona, que no ha perdurado en la liturgia romana, pero que se lee en los antifonarios de Compiègne, del Capítulo de San Pedro y Sangallense en las fiestas de la Asunción y de la Natividad de Nuestra Señora:

In prole mater et *in partu virgo*:
gaude et laetare, virgo Mater Domini nostri Iesu Chris-
[ti (119).

Sin que podamos citar un pasaje patristico concreto (ya notamos la escasez de textos para la expresión *virgo in partu*), el pensamiento de subrayar a la vez la verdad de la maternidad y la virginidad del parto está sin duda ninguna dentro de la mejor tradición de los Padres.

7. Conclusión

La expresión *virgo in partu* apenas se encuentra fuera de la fórmula ternaria que hoy es de uso corriente:

virgo ante partum, virgo in partu, virgo post partum.

Esta última fórmula, consagrada por el magisterio pontificio en 1555, se había hecho corriente en las escuelas teológicas al menos desde Santo Tomás. Pero en los siglos anteriores se utilizaba ampliamente, sobre todo en la predicación. A los sermones medievales había pasado, gracias a los homilarios más antiguos, de algunos obispos africanos de los siglos v-vi. En

(118) G. G. MEERSSEMANN, *Der Hymnus Akathistos im Abendland* 1, 177.

(119) PL 78, 799D; THOMASI 4, 134. 138. 265. 270. Algunos textos dicen: "in flore mater".

Oriente, donde su uso es más escaso, aparece ya en la primera mitad del siglo VII usada por San Sofronio de Jerusalén. Su carta sinódica hizo conocer la fórmula a los Padres del Concilio III de Constantinopla (680) y le dio con ello un puesto en las actas conciliares.

El único sentido que en esta fórmula ternaria tiene *virgo in partu* no puede ofrecer la menor duda. Para los obispos africanos, igual que para San Sofronio y San Juan Damasceno, como para los predicadores y teólogos medievales y, finalmente, para Paulo IV, la expresión *virgo in partu* designa evidentemente la perfecta integridad corporal de María en el parto y a pesar de él.

Esa doctrina se expresó, además, con grandísima frecuencia, no sólo anterior, sino también paralelamente, con la frase *virgo post partum*. Esta expresión, usada algunas pocas veces para designar la virginidad posterior perpetua de María (como ahora en nuestra fórmula ternaria), significó prevalentemente el parto virginal. En este sentido se usa aún hoy en varios textos litúrgicos.

Otras fórmulas, sobre todo, la difundidísima

virgo concepit, virgo peperit, virgo permansit,

se utilizaban para profesar la misma doctrina del parto virginal. Ante todo, claro es, en su segundo término (*virgo peperit*). Pero, además, generalmente, también en el tercero (*virgo permansit*).

A través de todas estas fórmulas, es la fe en el parto virginal, en lo que hoy llamamos virginidad *in partu*, con su sentido más estricto de integridad corporal perfecta, lo que domina y prevalece en toda la tradición.

IX

EL TEMA DEL SEPULCRO DEL SEÑOR EN LA TEOLOGIA PATRISTICA DE LA MATERNIDAD VIRGINAL

Al hablar de la maternidad virginal de Nuestra Señora los Santos Padres han recordado repetidas veces y de maneras distintas el sepulcro del Señor. La relación que vieron entre ambos temas no fue siempre la misma. En realidad, encontraron en las palabras con que los Evangelistas describen la sepultura de Jesús y su resurrección claras analogías con las diversas etapas de la maternidad virginal. Pero no encontraron todos esos aspectos a la vez, o al menos no los vemos expresados juntos en las mismas páginas patrísticas. Ello da mayor interés a nuestro estudio, en el que no será difícil señalar las principales etapas de la evolución del tema.

Si comparamos las descripciones que los Evangelistas nos dan del sepulcro del Señor, tendremos, en cuanto nos interesa ahora, lo siguiente:

En Mc. 15,46 el sepulcro se dice solamente *excisum de petra*.

En Mt. 27,60 el sepulcro, *quod [Ioseph] exciderat in petra*, es un sepulcro *nuevo*.

En Lc. 23,53 se explica más esa novedad: *in monumento exciso, in quo nondum quisquam positus fuerat*.

En Io. 19,41 se mantienen a la vez el *novum* y su explicación: *in quo nondum quisquam positus erat*.

Todos los Evangelistas hablan de la piedra, grande (Mt., Mc.), que cerró el sepulcro; pero Mt. 27,66 dice, además, que la losa fue sellada: *signantes lapidem*. Finalmente, ninguno de los Evangelistas dice expresamente (aunque lo dan a entender) que Jesús salió del sepulcro cerrado y sellado.

Con estos datos a la vista recorramos ahora los textos patrísticos que han establecido una analogía entre la sepultura y el nacimiento del Señor.

1. *Hacia los orígenes de la analogía entre el sepulcro y el seno virginal*

El texto más antiguo que hemos encontrado en relación con nuestro tema pertenece a Orígenes, a quien las explicaciones detalladas y precisas que dan los Evangelistas al hablar del sepulcro del Señor parecieron más que suficientes para excitar en sus lectores el deseo de buscar una inteligencia más profunda del misterio. No era, en efecto, Jesús un difunto como los demás. Por eso subrayan los Evangelios el carácter *nuevo* de su sepultura:

Para que, como su nacimiento fue más puro que todos los otros nacimientos—por haber sido El engendrado no de unión carnal sino de una virgen—, así también tuviera pureza su sepultura: pureza simbólicamente indicada en el hecho de haber sido depositado su cuerpo en un sepulcro nuevo, no construido con piedras amontonadas, ni carente de unidad natural, sino hecho en una piedra tallada y labrada, perfectamente una (1).

Orígenes no insiste; deja para otra ocasión el dar una explicación mayor de ese sentido misterioso y profundo de la narración evangélica más allá de la letra (2). Pero la aproximación

(1) *Contra Celsum* 2, 69 (GCS Orig. 1 [2] 191; PG 11, 904D-905A).

(2) Ese sentido más profundo, pero esta vez sin alusión al nacimiento del Señor, lo trató en su obra, que conservamos sólo a través de

ideológica entre el nacimiento del Señor y su sepultura quedaba bellamente expresada por el maestro alejandrino, en espera de que la semilla encontrase más adelante oportuno desarrollo.

Por lo pronto, la analogía se había establecido concretamente entre estos dos términos: por un lado, el sepulcro *nuevo*, y consiguientemente *puro* en el momento mismo en que recibió el cuerpo del Señor; por otro lado, el seno *virginalmente puro* de María en el momento en que el mismo Señor fue concebido dentro de él. Es decir, la sepultura en un sepulcro nuevo y puro es símbolo de la concepción virginal.

Este primer estadio en el desarrollo del tema lo volvemos a encontrar bastante después en una homilía que parece ser de San Máximo de Turín (3), en la que se hace directamente la comparación entre el sepulcro de José de Arimatea y el seno virginal de María:

Beatum ergo corpus Domini Christi, quod, cum nascitur, utero Virginitis gignitur; cum recedit, iusti tumulo commendatur! Beatum plane corpus, quod virginitas peperit, et iustitia custodivit!

La analogía la encuentra el orador ante todo en la *incorruptión* del sepulcro nuevo y de la concepción virginal:

Custodivit illum Ioseph tumulus incorruptum, sicut servavit illum Mariae uterus illibatum. Hic enim viri pollutione non tangitur, ibi mortis corruptione non laeditur; ubique beato corpori defertur sanctitas, ubique virginitas. Novus illud venter concepit; novus tumulus includit.

Pero existe una nueva analogía: no sólo el seno de María, sino también el sepulcro, han sido *fuentes de vida* para Jesús:

una antigua versión latina, *In Matthaeum Comm. ser.* 143 (GCS Orig. 11 [38] 296; PG 13, 1796s). En esta línea de Orígenes se sitúa, sin duda la frase de ASTERIO, el Soñista, *Homil.* 2. 13 (RICHARD 9): "Tú eres mi Hijo; yo te he engendrado hoy. Igual que de la Virgen *sine semine*, así también del sepulcro *incorrupte*."

(3) *Serm.* 78, 2 (CCL 23, 325). Es la homilía 84a (PL 57, 441A-443A13). Cf. A. MUTZENBECHER, *Bestimmung der echten Sermones des Maximus Taurinensis*, en *Sacris Erudiri* 12 (1961) 258s.

Dominica ergo et virgo vulva et virgo est sepultura, quin potius, ipsam sepulturam vulvam dixerim; est enim similitudo non parva. Sicut enim Dominus de matris vulva vivus exivit, ita et de Ioseph vivus sepultura surrexit; et sicut tunc de utero ad praedicandum natus est, ita et nunc ad evangelizandum renatus est de sepulcro; nisi quod gloriosior ista quam illa nativitas (4).

El orador volvió a tratar la misma comparación en el sermón siguiente (5), respondiendo a una dificultad que las últimas palabras citadas habían suscitado en alguno de sus oyentes:

Quae comparatio ventris et tumuli, cum illa ex intimis visceribus ediderit filium, hic autem solummodo locum praestiterit sepulturae? At ego dico, non minorem Ioseph affectum fuisse quam Mariae, siquidem illa utero Dominum, hic corde concepit; illa Salvatori membrorum suorum secretum praestitit, hic secretum sui corporis non negavit; illa Dominum pannis involvit cum natus est, hic linteis cum recessit; illa perunxit beatum corpus oleo, hic aromatibus honoravit. Conveniunt ergo sibi obsequia, convenit et affectus; unde necesse est et meritum convenire (6).

La curiosa amplificación retórica está ya muy lejos del texto de Orígenes. Pero en lo referente al tema de la maternidad virginal el pasaje de San Máximo no va más allá que el del alejandrino: en uno y en otro se alude sólo a la concepción virginal, no a la virginidad *in partu*, ni a la virginidad perpetua. Estas, sin embargo, como vamos a ver, se habían incluido ya para entonces en el desarrollo histórico de nuestro tema. De

(4) La comparación entre el sepulcro y el seno virginal como fuentes de vida para Jesús, se lee también en SAN PROCLIO, *Homil.* 13, *In sanctum Pascha* 1 (PG 65, 792A) y en Ps. GREGORIO NISENO, *In resurrectionem Christi* hom. 5 (PG 46, 688C). Algo parecido veremos después en San Pedro Crisólogo.

(5) El Sermón 39 (CCL 23, 152; PL 39,2204) empieza: "Fortasse quis dicat de priori dominicae nativitatis praedicatione, in qua praedicavimus non minorem esse gloriam, quod..."

(6) *Serm.* 39, 1 (CCL 23, 152). Es la homilía 84b (PL 57, 443AB = 39, 2204s).

momento citemos solamente el texto de San Atanasio, que se nos ha conservado solamente en copto y cuya traducción francesa dio así Lefort:

Peut-être c'est ainsi que le corps du Seigneur fut déposé seul dans un tombeau pour que, s'il ressuscitait, il démontrât la resurrection; de même aussi son corps seul est de Marie, afin que seul il sortît de la Vierge, et que l'on crût que c'est le corps de Dieu. En nous enseignant clairement ceci, le Sauveur nous apprend que Marie persévéra jusqu'au bout dans la virginité (7).

Este texto anuncia ya la extensión del tema a la virginidad perpetua. Es, en realidad, el sepulcro nuevo; pero en el que nadie más se depositó. Así oiremos hablar a San Agustín.

2. *El desarrollo del tema por San Agustín*

La comparación entre el sepulcro del Señor y el seno virginal de María la hizo San Agustín repetidas veces. Y por cierto, con características singulares. Vamos a comenzar por citar los textos que conocemos:

a) Sepultura vero illa cum creditur [in Symbolo], fit recordatio novi monumenti, quod resurrecturo ad vitae novitatem praeberet testimonium, sicut nascituro uterus virginalis. Nam *sicut in illo monumento nullus alius mortuus sepultus est, nec ante nec postea, sic in illo utero nec ante nec postea quidquam mortale conceptum est* (8). El texto es de 393.

b) Cum ergo auditis fratres Domini, Mariae cogitate consanguinitatem, non iterum parientis ullam propaginem. *Sicut enim in sepulcro, ubi positum est corpus Domini, nec antea nec postea mortuus iacuit, sic uterus Mariae nec antea nec postea quidquam mortale concepit* (9). De 413.

(7) *Epistola ad virgines* (CSCO 151 [copt. 20] 58-59).

(8) *De fide et symbolo* 5, 11 (CSEL 41, 14s; PL, 40 187). Este texto lo copió a la letra SAN ILDEFONSO, *De cognitione baptismi* 48 (PL 96, 132). Es conocida la estrecha dependencia que existe entre ambas obras.

(9) *In Ioannis evangelium* tr. 28, 3 (CCL 36, 278; PL 35, 1623).

c) Monumentum novum, in quo nondum quisquam positus erat: *sicut in Mariae Virginis utero nemo ante illum, nemo post illum conceptus est, ita in hoc monumento nemo ante illum, nemo post illum sepultus est* (10). De 418.

d) Octavo calendas aprilis conceptus creditur, quo et passus. Ita monumento novo, quo sepultus est (*ubi nullus erat mortuorum positus, nec ante nec postea*), congruit uterus Virginis, quo conceptus est, ubi nullus seminatus est mortalium (11). De 400-416.

e) Ut concordarent etiam resurrectio et nativitas Christi, *sicut in isto novo monumento nullus est antea, nullus postea positus mortuus, sic in illo utero virginali nec antea mortalis est quisquam, nec postea satus* (12).

Estos textos coinciden plenamente, no sólo en ver una analogía entre el sepulcro de Jesús y el seno virginal de su Madre, sino también en verla precisamente entre el sepulcro nuevo, en que nadie más fue depositado de una parte, y la concepción virginal más la virginidad perpetua, de otra. Para este último aspecto de la comparación San Agustín ha ampliado visiblemente el dato evangélico:

Lc. 23,53: in quo nondum quisquam positus fuerat.

Io. 19,41: in quo nondum quisquam positus erat.

S. Agustín: ubi nullus erat mortuorum positus, *nec ante nec postea* (13).

Es curioso que esa ampliación la repite San Agustín en todos los pasajes citados de una forma casi estereotipada. Por eso no

(10) *Ib.*, tr. 120, 5 (CCL 36, 662; PL 35, 1954).

(11) *De Trinitate* 4, 5, 9 (PL 42, 894).

(12) *Sermo in Vigiliis Paschae* 1, 2 (*Miscellanea Agostiniana* 1, 684; PLS 2, 718).

(13) Al contrario de San Agustín, ORÍGENES, *In Mt. Comm. ser.* 143 (GCS Orig. 11 [38] 296; PG 13, 1797AB) ha subrayado el *nondum* ampliándolo indebidamente: "Plane, si numquam aliquis positus fuerat ibi, postea autem positi sunt; nam quod dicit *in quo nondum aliquis positus erat*, caute considerantibus verbum hoc significatur". Orígenes encuentra la explicación en Rom. 6, 4, donde se dice: "consepulti sumus cum Christo per baptismum". Cf. *Contra Celsum* 2, 69 (GCS Orig. 1 [2] 190s; PG 11, 904B).

es extraño que también en todos ellos encuentre la analogía no sólo con la concepción virginal, sino además con la virginidad perpetua de María.

En cambio, no sabemos que el obispo de Hipona haya llevado la analogía hasta el parto virginal. Su atención se ha fijado exclusivamente en el sepulcro *nuevo*; no en el sepulcro *cerrado y sellado*.

3. *El desarrollo del tema por San Jerónimo*

Con San Jerónimo se da un paso más. El nos ofrece ante todo el principio general de una analogía entre el sepulcro nuevo del Señor y el seno virginal de María:

Potest autem et *novum sepulcrum* Mariae *virginalem uterum* demonstrare

Este texto, en el que no se explica ulteriormente la analogía, es de 398. Pero ya cinco años antes había escrito San Jerónimo:

Quod clausum est atque signatum, similitudinem habet Matris Domini, matris et virginis. Unde et in sepulcro Salvatoris novo, quod in petra durissima fuerat excisum, nec ante nec postea quisquam positus est (14).

Para comprender bien este texto es preciso tener en cuenta las observaciones siguientes. Ante todo, *clausum atque signatum*, al principio de la cita, no se refiere directamente al sepulcro del Señor, sino al texto del Cantar de los Cantares que acaba de copiar:

Sequitur: Hortus *conclusus*, soror mea sponsa, hortus *conclusus*, fons *signatus*. Quod clausum est atque signatum, similitudinem habet Matris Domini...

Sin duda son esas palabras del texto bíblico las que le han sugerido la analogía con el seno intacto de María, y a través

(14) *In Matthaeum* 4, 27, 60 (PL 26, 215B); *Adversus Iovinianum* 1, 31 (PL 23, 254B).

de él, con el sepulcro del Señor, cerrado también y sellado. Pero este último aspecto no se atiende de hecho.

Notemos, además, que también aparece aquí en San Jerónimo la ampliación del dato evangélico señalada antes en San Agustín:

in sepulcro Salvatoris novo... *nec ante nec postea* quisquam positus est.

Esto no significa, sin embargo, que deba afirmarse una dependencia literaria entre ambos autores. El *De fide et symbolo* agustiniano es de octubre de 393, el *Adversus Iovinianum* de San Jerónimo se escribió en la primavera del mismo año. Atendidas, pues, las fechas, una dependencia literaria no es absolutamente imposible; sin embargo, el estudio de los pasajes mismos no la hace positivamente probable. ¿Habrá un tercer texto del que dependen ambos autores? ¿Será una pura coincidencia casual?

San Jerónimo, pues, como San Agustín, ha expresado en el pasaje copiado la analogía entre el sepulcro de Jesús y el seno de María, no sólo en orden a la concepción virginal, sino también con respecto a la virginidad perpetua. ¿Y la virginidad *in partu*?

Podría pensarse que, al contrario de San Agustín, el pasaje jeronimiano lleva la analogía también al parto virginal. Así lo sugiere el hecho de que el Doctor de Belén está ahí refutando a Joviniano. Esta hipótesis la ha sugerido monseñor Jouassard. Sin embargo, no nos parece probable. Cuando San Jerónimo escribía esas líneas no sabía aún que Joviniano había negado el parto virginal. Por eso tampoco se le ocurrió ver el *uterus clausus* en el sepulcro cerrado y sellado, como de hecho lo vería después. La alusión a la Virgen es aquí totalmente incidental. La idea central del contexto es otra: el Cantar de los Cantares no puede invocarse a favor de la tesis fundamental de Joviniano, la que equiparaba con la virginidad al matrimonio. El contexto no es en modo ninguno mariológico.

Pocos meses después reproducía San Jerónimo las mismas palabras, pero esta vez en un contexto del todo mariano:

In sepulcro eius, quod novum et in petra durissima fuerat excisum, nec ante quis nec postea positus est (15).

Es lástima que San Jerónimo se haya contentado con copiar esa frase sin explicarla ni comentarla más. Veamos si el contexto nos da alguna luz sobre su pensamiento.

El pasaje, en que se encuadra esa frase, se refiere, sin duda, a Joviniano y alude a su negación de la virginidad *in partu*. Desde luego, todo el pasaje es una añadidura al tema central del *Apologeticum*, cuyo intento era responder al mal efecto que la obra de San Jerónimo contra Joviniano había producido en sus lectores de Roma. El *Apologeticum* explica y aclara, uno tras otro, los diferentes pasajes del *Adversus Iovinianum* que habían escandalizado. En resumen, dice San Jerónimo: no hay por qué alarmarse; él no condena el matrimonio, como les ha parecido a algunos, sino simplemente le antepone la virginidad. El desarrollo de este tema termina en el capítulo 20, en el que se leen incluso fórmulas que suenan a una conclusión. El capítulo siguiente es una doble añadidura, que parece debe explicarse por otras noticias complementarias comunicadas a San Jerónimo por Pammaquio sobre las vicisitudes del asunto en Roma. Entre esas noticias, una era que Joviniano había llegado a negar la virginidad *in partu*, y que semejante negación había hecho gran impresión en Roma. San Jerónimo aprovecha la ocasión para reunir unas cuantas consideraciones contra esa nueva posición de Joviniano. Y lo hace casi esquemáticamente y, creemos, en un dictado rápido. Por eso el pasaje da la impresión de un florilegio, más que de una refutación lógicamente desarrollada. El florilegio contiene estas ilustraciones de la virginidad *in partu*:

- a) La entrada de Jesús al cenáculo *clausis ostiis*. Enunciada solamente.
- b) Nuestro texto sobre el sepulcro del Señor.
- c) El *hortus conclusus, fons signatus*. Enunciación sin desarrollo.
- d) La *porta clausa* de Ezequiel.

(15) *Apologeticum ad Pammachium* 212 (CSEL 54, 386; PL 22, 510B).

e) Desarrollo del tema *clausis ostiis*, que enunció al principio.

Todo el contexto de este pasaje está pidiendo que los diversos temas reunidos se entiendan no de cualquier aspecto de la virginidad de María, sino expresamente del parto virginal. Y, sin embargo, debe concederse que éste sólo se halla especialmente subrayado en el último tema, en el que la frase *post partum* parece cierto debe entenderse así. Por lo que se refiere a nuestro tema del sepulcro del Señor, si, como parece, quiso ver en él San Jerónimo una ilustración positiva del parto virginal, igual que antes la había visto de la concepción virginal y de la virginidad perpetua, realmente no llegó a expresar aquí dónde ponía el punto de la analogía.

Pero San Jerónimo volvió a tocar el tema bastantes años después. El texto es muy interesante. Se trata de una homilía de estilo familiar; una homilía a sus monjes de Belén. Está comentando el prólogo de San Juan, y al llegar al versículo *Verbum caro factum est*, dice:

Verbum caro factum est;
et quomodo factum est, ignoramus (16).

Esta distinción entre la revelación del *hecho* del misterio y la ignorancia del *modo* como se efectuó, forma la trama de todo el desarrollo ulterior de la homilía. Un caso igual, dice, tenemos en Isaías. También él afirma: *ecce Virgo concipiet et pariet*; y a pesar de ello, pregunta: *generationem eius, quis enarrabit?*:

Hoc nobis ostendit, quoniam natus quidem est;
sed quomodo natus sit, ignoramus (17).

(16) *Homil. in Ioannem 1* (CCL 78, 520; PLS 2, 187). Todo el pasaje está copiado en el *serm. 24, De Pascha 4*, atribuido por CAILLAU a San Agustín. Un pasaje semejante, en el que se distingue también entre el *factum* y el *quomodo*, y se enlazan la entrada al cenáculo *ostiis clausis* y el parto virginal, lo leemos en SAN AGUSTÍN, *Serm. 247, 2* (PL 38, 1157), que parece ser de hacia 400. Pero allí en vez de hablarse de la salida del sepulcro se alude al hecho de caminar sobre las aguas.

(17) *Ib.* (CCL 78, 521; PLS 2, 187). SAN AMBROSIO, *De fide 1, 10, 65* (CSEL 78, 28; PL 16, 543C) había escrito: "Licet scire quod natus sit, non

Es decir, sabemos que nació de una virgen, y que, después de nacer, su madre siguió siendo virgen; pero cómo pudo ser eso, lo ignoramos. De la misma manera, continúa, sabemos que entró Jesús en el cenáculo *clausis ostiis*; pero no llegamos a comprender cómo pudo ser así. Es preciso dejar algo a la omnipotencia de Dios:

Nescis quomodo factum sit, et das hoc potentiae Dei.
Da potentiae Dei quia de virgine natus sit, et tamen ipsa virgo fuerit, virgo post partum.

La aplicación al parto virginal es aquí perfecta. A continuación, menos completa, sólo indicada, en el tema de la *porta clausa*. Y luego, nuestro tema:

Sepulcrum Salvatoris in petra durissima fuerat excisum, in petra durissima, quae nullam habebat mollietatem; et scriptum est quoniam in ipso sepulcro nullus ante sit positus, sed novum sepulcrum erat.

En este nuevo texto ha desaparecido la alusión expresa a la virginidad perpetua (*nullus ante nec postea positus est*), y se ha mantenido la insistencia jeronimiana en la *petra durissima*. El texto no tendría sentido, encuadrado como está, si San Jerónimo no pretendiese positivamente ver en la salida del sepulcro una analogía con el parto virginal; como la vio entre éste y la entrada al cenáculo *clausis ostiis*. Pero ¿cuál era el punto preciso de dicha analogía? La exposición siguiente indica se trata de la resurrección de Jesús a través de la *piedra durísima*. Sin embargo, el orador se pierde un poco en los detalles y no llega a expresarlo con la misma claridad con que expuso el tema de la entrada al cenáculo *clausis ostiis*.

Notemos, finalmente, que esta página de la homilía *in Ion-nem* nos aclara mucho el pasaje del *Apologeticum* citado anteriormente. Porque hay que afirmar que aquella es el mejor comentario de éste. Véase la coincidencia de los temas tratados en ambos pasajes:

licet discutere *quemadmodum* natus sit"; pero se refería a la generación eterna del Verbo.

APOLOGETICUM

Sepulcrum Salvatoris
Fons signatus
Porta clausa
Clausis ostiis.

HOMILÍA

Clausis ostiis
—
Porta clausa
Sepulcrum Salvatoris.

Pero la coincidencia no es sólo de los temas. Véanse estas expresiones:

Christus virgo, mater Virginis nostri virgo perpetua, mater et virgo.

Et ego respondebo *quomodo* sancta Maria sit et mater et virgo, virgo post partum.

Sancta Maria, beata Maria mater et virgo... Ego hoc miror, quomodo de Virgine virgo natus sit, et post nationem Virginis mater virgo sit.

Vultis scire *quomodo mater sit ipsa et virgo?...* Da potentiae Dei..., *virgo post partum.*

Todavía podrían añadirse otras expresiones: *clausis ostiis, veritas corporis (vere corpus), phantasma*. Decididamente la homilía se ha compuesto leyendo la página del *Apologeticum*. Por eso el sentido de esta última parece quedar aclarado por el mismo San Jerónimo: en ambos casos (no en el *Adversus Iovinianum*) San Jerónimo ha llevado la analogía entre el sepulcro y el seno virginal hasta la virginidad *in partu*, figurada en la salida del sepulcro *cerrado*. En cambio, no urge todavía el sepulcro *sellado* para ver ahí la analogía con el parto virginal.

4. *El sepulcro sellado y el parto virginal*

La analogía entre el parto virginal y la salida del sepulcro *clauso et signato* se hace frecuente alrededor del Concilio de Efeso (18).

(18) En la tragedia *Christus patiens*, editada entre las obras de San Gregorio Nazianzeno, hay dos pasajes en que se toca nuestro tema. En

Antes, sin embargo, la encontramos en el comentario de San Efrén al *Diatessaron*. El pasaje se lee en la traducción armenia (19). Pero su autenticidad acaba de comprobarse del todo con el texto siríaco recientemente descubierto, como amablemente me lo comunica en carta particular dom Leloir, quien lo traduce así:

Corpus eduxit, cum signatum (esset) sepulcrum, et sigillum sepulcri fuit testis de sigillo uteri, qui portaverat id. Nam, cum signata esset virginitas huius, exivit filius Dei (vivi) e medio eius; primogenitum fuit enim ubique (20).

El texto comenta la sepultura del Señor. Se tuvo buen cuidado de sellar el sepulcro. Así, de hecho, se prevenía la verdad y el modo extraordinario de la resurrección. Pero, además, esos sellos del sepulcro, que quedaron intactos en la resurrección, están testimoniando otros sellos, también intactos, en el nacimiento terreno del Hijo de Dios.

Es curioso que en el mismo capítulo del comentario al *Diatessaron* leemos poco antes un pensamiento que parece totalmente opuesto al que acabamos de citar:

Aperuit nativitate sua uterum clausum,
aperuit resurrectione sua sepulcrum circumdatum (et)
obsessum (21).

uno de ellos (vers. 2495-2500; PG 38, 331) se agrupan los tres prodigios: entrada al cenáculo *ianuis clausis*, salida del sepulcro cerrado, parto virginal. En el otro (vers. 2390-2399; PG 38, 324) es la misma Virgen quien menciona juntos el sepulcro sellado, el caminar sobre las aguas y el parto virginal. Pero esta tragedia no parece ser anterior al siglo XII, a pesar de la reciente tentativa de A. TUILLIER, en *Actes du VI^e Congrès international d'Etudes Byzantines* 1, 403-409, que la ha adelantado hasta el siglo IV. Cf. F. DOELGER, en *Byzantinische Zeitschrift* 45 (1952) 159.

(19) *Commentarium in Diatessaron* 21, 21, traducción latina de dom LELOIR, en CSCO 145, 232.

(20) En el *Serm. ad nocturnum resurrectionis* (LAMY 1, 530), falsamente atribuido a San Efrén, se lee: "Quando surrexit et exivit Dominus noster de sepulcro, non destruxit sigillum sepulcri, sicut non solverat signaculum virginitatis suae Genitricis."

(21) *Commentarium in Diatessaron* 21, 2 (CSCO 145, 223).

Desgraciadamente aquí no tenemos el control del texto siríaco, que se ha perdido. Si hay una contradicción entre ambos pasajes tal como los ofrece la versión armenia, parece lógico dar la preferencia al primero, atestiguado bien en su texto original. Pero, además, hay otros textos que lo confirman, al menos en suponer que el sepulcro no se abrió para la resurrección.

Porque San Efrén escribió sobre el mismo tema unas bellísimas estrofas, en las que, sin embargo, la comparación entre el sepulcro cerrado y el seno intacto de María no se refiere al parto virginal, sino solamente a la concepción del Señor:

El seno materno y el Scheol — proclamaron a grandes y
 [jubilosas voces
 tu resurrección. — El seno materno te concibió,
 cerrado como estaba; — el Scheol te dio a luz,
 sellado como estaba. — Contra la naturaleza
 te concibió el seno materno — y te restituyó el Scheol.
 Cerrado estaba el sepulcro, — al que se había confiado
 guardar el cadáver; — virginal era el seno,
 que nadie había conocido. — El seno virginal
 y el sepulcro cerrado, — como trompetas
 lo han hecho resonar — en los oídos del pueblo sordo.
 Cerrado el seno materno, — sellado el sepulcro,
 bajo la calumnia! — Ellos calumniaron la concepción:
 “Simiente humana!”; — y la resurrección:
 “Polvo humano!”. — Clausura y sello
 contradijeron y persuadieron — que Tú eres el Celes-
 [tial! (22).

Con Isidoro de Pelusio estamos ya en la época de Efeso. A través de los cortos pasajes conservados de su carta al diácono Teodosio, se ve que el objeto principal de aquella era probar que la resurrección del Señor sucedió antes de que se removiera la losa del sepulcro cerrado y sellado. También aquí se preguntaba cómo había podido ser así. Y también aquí se acude a la omnipotencia y divinidad del que resucitó. Resulta muy revelador del momento histórico en que se escribe la carta el hecho

(22) *Hymni de Nativitate* 10, 7-9. De la traducción alemana de dom BECK, en CSCO 187, 59.

de que para ilustrar la resurrección *ex sepulcro clauso* acuda Isidoro, como a cosa conocida y admitida, al parto virginal:

Como el alumbramiento del Señor tuvo lugar en plena integridad virginal y la salida del cuerpo no causó mengua a la pureza, de igual modo se efectuó la resurrección quedando sellado el sepulcro. Ambas cosas son propias de un Dios que se ha encarnado (23).

En la misma época de Efeso ha situado Amand la homilía pseudobasiliana editada por él y atribuida conjeturalmente a San Proclo de Constantinopla (24). En una amplificación retórica, en la que el orador va preguntando a las personas y a los objetos que estuvieron en contacto con Jesús quién era éste, le llega al fin el turno a Santo Tomás. El también testifica que Jesús era su Señor y su Dios:

Aquel precisamente que conservó intactos los claustros virginales después de su nacimiento, aquel que salió del sepulcro sellado, como sólo El sabe, aquel que entró donde estaban los discípulos, cerradas las puertas, como le plugo (25).

Este pasaje recuerda mucho otro texto que parece ser igualmente de San Proclo (26):

Mientras Tomás decía estas y semejantes cosas a sus coapóstoles, entró de nuevo Jesús a los discípulos estando cerradas las puertas. Entró la Puerta de la vida a través de las puertas cerradas; entró, como sólo sabe Dios, el Verbo. Porque al igual que nació y no destruyó las puertas de la virginidad, del mismo modo fue hallado dentro de la casa y no rompió las cerraduras. Mas, como salió del sepulcro cerrado y sellado, así entró aun estando cerradas las puertas... De esta manera, su na-

(23) *Epist.* 1, 404 (PG 78, 408C). Véase en ACO 1, 4, 10 una antigua versión latina.

(24) *Une homélie grecque inédite antinestorienne du Ve siècle sur l'incarnation du Seigneur*, en *Rev. Bénédictine* 58 (1948) 262s.

(25) *Homil. de Incarnatione* 62 (*Rev. Bénédictine* 58 [1948] 249).

(26) Cf. A. WENGER, en SC 50, 59.

cimiento supera toda palabra, y su salida del sepulcro vence todo pensamiento, y su entrada a los discípulos es inefable e inexplicable (27).

De nuevo tenemos aquí (en ambos pasajes) los tres hechos prodigiosos, agrupados, como en el *Apologeticum* y en la homilía de San Jerónimo, bajo el signo y la acción de la omnipotencia de Dios.

Posterior es tal vez (aunque Marx la ha atribuído igualmente a Proclo) una homilía pseudocrisostómica sobre la resurrección del Señor, en la que el orador pregunta al ángel que removió la losa del sepulcro: ¿para qué la levantas? Y añade:

Como nació del seno así salió del sepulcro: no perturbó al nacer los claustros de la virginidad, no movió la piedra que le guardaba, dejó el sepulcro sellado con la piedra (28).

Posterior es igualmente otra homilía sobre la sepultura del Señor, editada por Petavio entre las obras de San Epifanio. En ella leemos:

Porque del mismo modo que Cristo nació de la Virgen permaneciendo sellados los naturales claustros maternales del seno virginal, así se efectuó la resurrección de Cristo sin que se abriesen los sellos del sepulcro (29).

Si pasamos al Occidente latino, la época de Efeso nos ofrece en él testimonios de la predicación de San Pedro Crisólogo, interesantes para nuestro tema. Así, por ejemplo, cuando decía, reuniendo también él los tres prodigios de la vida de Jesús:

Rogo, cur dubitatur clausi corporis arcanum et obseratum tota integritate domicilium virginale, absoluta virginitas potuisse penetrare, quae, post resurrectionem, corporis nostri crassata mysterio, foribus ingreditur et

(27) Ps. CRISÓSTOMO, *In sanctum Thomam* 2 (PG 59, 683-684). El mismo tema, sin la mención del sepulcro, en PROCLO, *Homil.* 1, 2 (PG 65, 684A).

(28) *In resurrectionem Christi* (PG 62, 755A).

(29) *Homil.* 2, *In Sabbato Magno* (PG 43, 444C).

egreditur clausis, talique indicio se totius creaturae demonstrat auctorem, cui non obsistit, cui deservit ad omnia creatura? Sed, si conceptum partumque virginitas excusare suo nescit auctori, si ingressum egressumque clausa ianua creatori suo non potest denegare, quemadmodum lapis monumenti, quamvis magnus, quamvis iudaica malitia obsignatus, resurgenti poterat obsistere Salvatori? Sed, sicut virginitas et ianua claustris suis fidem faciunt Deitatis, ita revolutus lapis fidem resurrectionis affirmat, qui nullum revolutus Domino suo praeparavit egressum, sed nocte fidei praestat et admittit ingressum (30).

También aquí se arguye del hecho del parto virginal, admitido por todos, al hecho de la resurrección a partir del sepulcro cerrado y sellado. Nótese el recurso a la divinidad de Jesús y a la omnipotencia de Dios para explicar por igual ambos prodigios, que resultan así testimonios elocuentes de esa misma divinidad. Idénticos pensamientos, aunque sin aludir al cenáculo, vuelve a expresar en otro sermón el obispo de Ravena con atrevida metáfora:

Venit Maria ad monumentum, venit ad resurrectionis uterum, venit ad vitae partum, ut iterum Christus ex sepulcro nasceretur fidei, qui carnis fuerat generatus ex ventre; et Eum, quem clausa virginitas vitam pertulerat ad praesentem, clausum sepulcrum ad vitam redderet sempiternam. Divinitatis insigne est clausam virginem reliquisse post partum; de sepulcro clauso existere cum corpore, est divinitatis insigne (31).

En San Agustín, como hemos dicho, no parece se encuentre la analogía entre el sepulcro sellado y el parto virginal. En cambio, es frecuente en sermones pseudoagustinianos, cuya datación exacta la mayor parte de las veces resulta difícil. Tenemos, sin embargo, una referencia cronológica segura para una homilía pseudoagustiniana sobre la Pascua al haber sido restituida por dom Morin a San Cesáreo de Arlés. En ella amplifica el orador la inutilidad del trabajo que se tomaron los judíos para sellar el sepulcro:

(30) *Serm.* 84 (PL 52, 436-437).

(31) *Serm.* 75 (PL 52, 412-413).

Sed, si eum mundus non capit, sepultura quomodo custodit? Quomodo tenetur in tumulo qui ubique regnat? Difficile surgeret, si non, antequam resurgeret, alios suscitarret. Nam quomodo de sepulcro exire non posset, qui ex incorruptis visceribus salva virginitate processit? Fefellit custodes, exilivit de sepulcro, apparuit discipulis ianuis non apertis. Inde clausus exiit, hinc exclusus intravit (32).

Con la última alusión se vuelven a encontrar los tres prodigios reunidos otra vez bajo el signo de la divinidad del Señor. Ella fue la que superó el obstáculo que se oponía a la salida (*clausus*), como superó el que se oponía a la entrada (*exclusus*).

Esa aparente oposición y real coincidencia entre el *clausus* y el *exclusus* no era original de San Cesáreo. Ya dom Morin escribió que la citada homilía pascual está formada *ex pannis plerumque eusebianis congestis*. La mencionada oposición se lee de hecho en el *Corpus Eusebianum*. Véase cómo se vuelven a mencionar allí en la misma línea y con idéntico recurso a la omnipotencia divina, el nacimiento virginal, la entrada al cenáculo *ianuis clausis*, la salida del sepulcro sellado:

Quid mirum, si Dominus ad discipulos glorificatum corpus claustris stupentibus intromisit, qui illaeso materni pudoris signaculo ianuam mundi huius intravit, cuius ortum natura nescivit?... Quid hic respondebunt Iudaei, sepulto Domino discedentes et signantes lapidem cum custodibus? Quae cum ita sint, quomodo eum repellere potuit obiectus repaguli (33), quem non coërcuerat pondus sepulcri? Immo, quomodo obserata domus *excludere* potuit, quem *includere* mortis porta non potuit? (34).

(32) *Serm.* 203, 2 (CCL 104, 818). Cf. Ps. Agustín, *Serm.* 163, 2 (PL 39, 2066).

(33) *Obiectus repaguli* = la interposición de un obstáculo (para entrar).

(34) *Corpus Eusebianum* hom. 20, *De Pascha* 11 [9], 3 (MBP Lugd., 6, 640F = PL 39, 2063).

La misma idea se repite otras veces en el *Corpus Eusebianum*, aun con idéntica mención conjunta de los tres prodigios (35):

Per obserata itaque ostia sacrum Dominici hominis corpus inlapsum et exposita terra [terrena?] consuetudinis fragilitate, clausis ianuis, influxit defoecata et glorificata substantia. Nihil novum in virtutibus Christi. Hic est ille, qui inter ipsa adorandae nativitatis sacra primordia, ad nos inviolato maternae integritatis signaculo, natura stupente, processit. Nec mirum, si in nuptae sinus matris non resolveret natus, quos magis probatur sanctificasse conceptus. Hic est ille, qui, ex inferis remeans, carcerem noctis aeternae nullo aperiente transgressus, consequenter de monumento, hoc est corruptionis loco, incorruptum corpus eduxit, et ad superna remeavit (36).

A San Agustín y a San León se ha atribuído falsamente una homilía sobre la resurrección, que dom Morin juzgó posterior a la época patristica, pero cuya mayor antigüedad ha quedado recientemente probada al encontrarla incluída en un homiliario compuesto entre mediados del siglo VII y mediados del siglo VIII (37). En ella leemos estas frases:

(35) Sin mencionar la salida del sepulcro, se dice en la *homil. 2, De Nativitate Domini* (MBP 6, 620G): "Non ergo usquequaque miremur, si is, qui fidei semine acquiritur, salva materni pudoris fide inviolabiliter procreatur. Itaque ad Evangelium recurramus. Miraculum illud, quod Evangelista protulit tempore resurrectionis, digne mihi usurpem etiam tempore nativitatis, cum Ioanne dicendo: venit Iesus ianuis clausis et stetit in medio. Ecce iam nunc ianuis clausis processit in mundum, materni pudoris signaculo minime resignato... Eadem nunc potentia mundi istius ianuam per partum inviolatae Matris intravit, qua postmodum ad discipulos clausis foribus penetravit..." Véase en el mismo sentido Ps. AGUSTÍN, *Serm. Mai* 36, 2 (NBP 1, 77); 42, 1 (NBP 1, 85).

(36) *Corpus Eusebianum* hom. 21, *De Pascha* 12 [10] (MBP 6, 641C).

(37) Cf. C. LAMBOT, *Sermon inédit de saint Augustin pour une fête de martyrs, dans un homiliaire de type ancien*, en *Rev. Bénédictine* 68 (1958) 188s. 193 fol. 101. La cita de MORIN, en *Miscellanea Agostiniana* 1, 746.

An forte non poterat de signato sepulcro resurgere, qui potuit de virgine signata procedere? Signata fuit virgo vestra; signata est et sepultura vestra. Generavit sine viro virgo vestra; et in vano facta est in sepulcro signatura vestra (38).

La sobriedad con que se trata en este texto nuestro tema confirma sin duda su antigüedad.

Hemos visto la insistencia con que se recurría a la divinidad de Jesús y a su omnipotencia para dar una explicación de la salida del sepulcro cerrado y del parto virginal. Ello era perfectamente legítimo y tenía un sentido del todo admisible. Podía, sin embargo, dar ocasión a falsas inteligencias de ambos hechos.

Y la dio en realidad. Cuando Teodoro de Farán intentó probar que en Cristo había solamente una operación, divina, acudió a los tres prodigios que hemos visto repetidas veces agrupados, añadiéndoles además el del caminar sobre las aguas:

Porque ingravidamente, y por decirlo así, incorporalmente salió del seno materno sin ruptura, y del sepulcro y a través de las puertas, y como caminó sobre la superficie del mar (39).

San Martín I atacó el sentido doceta que, al menos como lógica consecuencia, puede tener esa frase del obispo de Farán. En ella, de todos modos, se suprimía la actividad propia de la humanidad de Jesús absorbiéndola en la de su divinidad con intención monoteísta. El Papa, por su parte, retiene solamente dos casos de esos cuatro aducidos por Teodoro: los que ocurrieron cuando Jesús no poseía aún el cuerpo glorificado, es decir: el parto virginal y el caminar sobre las aguas. De esa manera daba seguramente pruebas de una intuición profunda.

(38) PS. AGUSTÍN, *Serm. CAILLAU 22, De Pascha 2, 2* = PS. LEO MAGNUS, *Serm. 9, De resurrectione Domini 2, 2* (PL 54, 497s). El texto de Caillau, sin ser perfecto, debe preferirse.

(39) Texto alegado en el Concilio Lateranense de 649, ses. 3.^a (MANSI 10, 961C) y recogido después en el Concilio III de Constantinopla, sesión 13 (MANSI 11, 569E). Sobre Teodoro de Farán, cf. W. ELERT, *Theodor von Pharan und Theodor von Raithu*, en *Theolog. Literaturzeitung* 76 (1951) 67-76.

que precavía posibles objeciones; pero por lo que se refiere a nuestro tema, dejaba incidentalmente disociados el parto virginal y la salida del sepulcro.

Dentro también de una controversia volvemos a encontrar asociados esos dos prodigios en el siglo IX. Es la controversia que conocemos a través de los escritos de Pascasio Radberto y de Ratramno. Ambos hablan del sepulcro cerrado y sellado a propósito del parto virginal; y ambos lo hacen en conexión con el conocido texto donde San Gregorio Magno compara el parto virginal y la entrada *ianuis clausis* al cenáculo. Como se ve, en pleno ambiente tradicional.

Naturalmente, el intento inmediato era diverso en cada autor. Radberto, al aducir el caso del sepulcro sellado del que salió el Señor, lo que pretendía era ilustrar la realidad del parto virginal:

Sicut saxeum illud ostium ei pervium et penetrabile fuit, nec potuit cohibere vivum quem prius claudebat sub sigillo mortuum, ita et claustrum matricis atque genitale Virginis, cum esset clausum et signatum sigillo pudoris, cum impleti essent dies pariendi; non potuit obstare partui integritas corporis (40).

A Ratramno, en cambio, no era precisamente la virginidad del parto lo que le interesaba subrayar, sino su vía natural aun virginalmente:

Nec infirmior nec inhumanior superni numinis proles exstitit circa maternae claustra vulvae, ut et clausam relinqueret et per eam transiret; quemadmodum tumuli sui signa et discipulorum domus ostium vel exivit vel introivit, nec transeundo patefecit (41).

Pero si estamos siempre en la línea tradicional, es preciso constatar que para Radberto y para Ratramno no se trataba de una simple analogía entre dos hechos de la vida de Jesús que mutuamente se corresponden y se ilustran, sino de una verda-

(40) *De partu Virginis* 1 (PL 96, 222C-223A = 120, 1383A).

(41) *De eo quod Christus ex Virgine natus est* 8 (PL 121, 96D).

dera argumentación, lo que da al empleo de nuestro tema en estos dos pasajes un tono de especial dificultad (42).

5. *Dos textos de la liturgia mozárabe*

Como podía suponerse, nuestro tema ha hallado eco en la liturgia mozárabe. Conocemos dos textos suyos en los que se toca la analogía entre el sepulcro del Señor y la maternidad virginal de María. Pero si sus pensamientos son enteramente tradicionales, su forma de expresión se sale de los moldes que hemos estudiado hasta aquí. Por eso les dedicamos párrafo aparte.

El primer pasaje pertenece a una Misa del viernes después de Pascua. Nuestro tema se presenta de un modo incidental. He aquí el texto:

Emissio itaque spiritu et paternis, ut scriptum est, manibus commendato, hospitium divinitatis immensae, quem virginea conceperant atque ediderant viscera, virgo sepultura suscepit. Sed mansit illic nihilominus incorruptum, quia non fuerat ex Adam nati seminis corruptione conceptum (43).

En este pasaje lo que interesa en primer término es la *inco-rrupción* del cuerpo del Señor. La analogía se establece entre la incorrupción del cuerpo depositado en el sepulcro y la incorrupción del cuerpo concebido en el seno virginal y dado a luz por él.

(42) Lo mismo en Radberto (PL 96, 222A = 120, 1382B) que en Ratramno (PL 121, 96B) se alude dentro del contexto a una posible objeción tomada de la diferencia entre el cuerpo glorificado y el cuerpo todavía mortal de Jesús. Ambos autores vienen a decir que esa diferencia no cuenta. Pensamos que la objeción se había puesto realmente en las disputas orales cuyos ecos recogen las dos obras. La objeción podía tener sentido en los adversarios extremistas que llegaron a negar el parto virginal; pero no lo tenía en Ratramno, para quien es de hecho una dificultad que trata de resolver.

(43) *Missa de VI feria Paschae, inlatio* (FÉROTIN, *Liber Mozarabicus Sacramentorum* 286; PL 85, 813B).

En efecto, la fuente inmediata de este texto litúrgico es, sin duda (tal vez a través de su tradición pseudoagustiniana), la homilía de San Máximo de Turín, que citamos más arriba, en la que, como vimos, se insistía también en la incorrupción del sepulcro nuevo. Véanse los textos:

INLATIO MOZARABE

Quem virginea conceperant atque ediderant viscera, *virgo sepultura* suscepit. Sed mansit illic nihilominus *in corruptum*, quia non fuerat ex Adam nati *seminis corruptione* conceptum.

SAN MÁXIMO

Dominica ergo et virgo vulva et *virgo est sepultura*. Custodivit illum Ioseph tumulus *in corruptum*, sicut servavit illum Mariae uterus illibatam. Hic enim *virii pollutione* non tangitur; ibi mortis corruptione non laeditur.

La dependencia de su fuente explica, sin duda, el hecho de no explotarse en la *inlatio* otros aspectos de la analogía entre el sepulcro y el seno virginal.

El otro texto tiene de particular el presentar juntos no sólo los tres prodigios tradicionales, sino también el del camino sobre las aguas:

Quis enim haec sufficienter poterit enarrare miracula, qualiter homo verus, corpore solidatus, clausis claustris intraverit, aut tremula molliaque aquarum orbita, sicca planta discurrerit? Cui, cum ianuam introiret, non obfuit corporis modus; et, cum maria sicco pede transcurrerit, carnis non obstitit pondus. Ut vere summus in suis mirabilibus Deus: et qui in utero virginali ingredi egredique potuit, claustris pudicitiae permanentibus, ipse inferos penetravit inlesus et resurrexerit sine ulla carnis corruptione securus (44).

Tampoco aquí se llega a explotar la analogía entre el sepulcro y el seno virginal en la medida que hemos visto en otros muchos textos. No sólo no encontramos la alusión agustiniana

(44) *Missa de octava Paschae*, *inlatio* (FEROTIN 296; PL 85, 574AB).

a la virginidad perpetua, sino que ni el aspecto de la concepción, ni el del parto virginal (ambos apenas insinuados) hallan de hecho la esperada correspondencia en el sepulcro cerrado. Seguramente se piensa en éste; más bien en su cualidad de *nuevo* que en su carácter de sellado. En realidad, se vuelve a la misma idea de *incorruptión* del cuerpo de Jesús, que ya vimos en la otra Misa. Sería interesante descubrir la fuente inmediata que ha inspirado este texto litúrgico, un poco al margen de la corriente literaria tradicional.

6. *Un curioso pasaje de Teódoto de Ancira*

Es imposible cerrar este estudio sobre el desarrollo de nuestro tema en la época patrística sin recordar un texto de Teódoto de Ancira, que dentro de ese desarrollo es absolutamente excepcional.

El pasaje pertenece a la homilía quinta, cuya autenticidad ha quedado plenamente confirmada al publicarse el texto griego original. Teódoto alude al tema del sepulcro y del seno virginal. Pero lo excepcional es que el tema no se presenta aquí en forma de analogía entre esos dos extremos, sino precisamente en forma de antítesis entre ellos. Más aún, lo que se compara con el seno virginal, no es el sepulcro cerrado, sino el sepulcro abierto. De ahí precisamente nace la antítesis que expresa así el orador:

Resucitó el Señor del sepulcro al tercer día, no sólo abriendo su propio sepulcro, sino dejando también patentes muchos sepulcros de los santos. Porque con el suyo abrió también los sepulcros de los santos, dando así su resurrección como arras de la resurrección común. Pero, ¡oh maravilla!, al resucitar del sepulcro abrió los sepulcros, y al nacer del seno maternal no abrió el seno. Porque saliendo de la muerte y del seno de la tierra, abrió los sepulcros; pero al nacer no abrió el seno materno, sino que nació y dejó cerrado el seno de la Virgen (45).

(45) *Homil. 5, In diem natalem Christi 1 (Orient. Christ. Periodica 26 [1960] 225; PG 77, 1413AB).*

Nótese que, aunque realmente la antítesis se desarrolla entre el seno virginal cerrado y los sepulcros abiertos de los santos, se menciona, sin embargo, también el sepulcro abierto del Señor.

Teódoto intenta una explicación de esa manera contraria de proceder el Señor en su resurrección y en su nacimiento. La encuentra en el carácter universal de la resurrección para todos los hombres y el carácter único del nacimiento de Jesús:

Como, pues, la resurrección era común y en cambio era único su nacimiento, se abren las tumbas de todos y no se abre el seno, que reserva a sólo Cristo aquel alumbramiento maravilloso. Por eso quedó virgen la Virgen, a pesar de llamársela madre con verdad...

La antítesis de todos modos resulta curiosa por dejar a un lado la analogía ya para entonces corriente, al menos en alguno de sus aspectos.

7. *Conclusión*

Con esto terminamos el presente estudio. A lo largo de los pasajes patrísticos que hemos examinado resulta claro que la analogía entre el sepulcro del Señor y el seno virginal de María es muy antigua en la literatura cristiana. Pero no siempre se ha tratado del mismo modo.

Primitivamente se urgía el aspecto de novedad del sepulcro, expresamente indicado en los Evangelios. La analogía entonces llevó a considerar el seno virginal en el momento de la concepción del Señor. Así ya Orígenes.

Ese mismo aspecto de novedad, atendida la mayor explicación dada por los Evangelistas, sugirió una ampliación obvia de lo dicho por éstos, en cuanto se subrayó que si el sepulcro era nuevo por no haber sido usado antes, tampoco se volvió a usar después. Esa consideración llevó al recuerdo de la virginidad perpetua, al lado de la concepción virginal. Es el punto de vista sobre todo de San Agustín.

Más adelante se insistió además en el aspecto de sepulcro cerrado y sellado, que los Evangelistas habían consignado también. Y se le entendió así aun en el momento de la resurrección del Señor. La analogía era entonces obvia entre el sepulcro y el seno virginal en el nacimiento mismo de Jesús. Este nuevo aspecto, iniciado tal vez por San Efrén, propagado por San Jerónimo, llega a ser luego preponderante, cuando la fe de la virginidad *in partu* se hace firme y explícita en la Iglesia.

La teología patristica del parto virginal encontraba así una ilustración interesante: en él, como en la salida del sepulcro sellado, como en la entrada al cenáculo, era siempre la omnipotencia de Dios la que intervenía; por eso todos los prodigios citados son un prueba de la divinidad del Señor.

Hemos dicho *una ilustración*. Porque en los textos patristicos citados no se pretende nunca aportar *un argumento* a favor del parto virginal, tomado de la salida del sepulcro cerrado; como es claro no se pretende argüir a favor de la concepción virginal *porque* el sepulcro era nuevo, o a favor de la virginidad perpetua *porque* el sepulcro no volvió a usarse. Lo que sí es cierto es que los Padres consideraban la salida del sepulcro cerrado y la entrada en el cenáculo *ianuis clausis* como verdaderos prodigios llevados a cabo por la omnipotencia de Dios. De ahí la analogía que establecían con el parto virginal, prodigio igualmente de la omnipotencia divina. Pero siempre analogía, *supuesta la verdad del hecho*, no argumentación *para concluir esa verdad*.

Finalmente, aspecto secundario de la analogía entre el sepulcro y el seno virginal fue en San Máximo de Turín, como en algún otro pasaje y en la liturgia mozárabe, el que buscaba la analogía en la fuente de vida que resultaban ser el seno virginal y el sepulcro para Jesús.

X

RUFINO DE AQUILEYA Y LA VIRGINIDAD IN PARTU (*)

La ocasión de estas líneas nos la proporciona una nota reciente del profesor J. B. Bauer (1). El presentarse en ella una interpretación de Rufino totalmente contraria a la que expusimos en *Gregorianum* (2), nos ha hecho volver a examinar el problema con mayor cuidado.

Se trata del pasaje en que Rufino explica el artículo del Símbolo:

natus est de Spiritu Sancto ex Maria Virgine;

y es una suerte poder utilizar la edición crítica que acaba de publicarse (3).

1. Tiene plena razón Bauer cuando afirma que *partus* no significa en Rufino el acto mismo de dar a luz. Mejor dicho, no

(*) Cf. *Marianum* 24 (1962) 404-411.

(1) *Zur Mariologie des Rufinus von Aquileia*, en *Marianum* 23 (1961) 343-347.

(2) *Natus ex Maria Virgine*, en *Gregorianum* 42 (1961) 39-40. Véase más arriba el estudio IV.

(3) La ha hecho M. Simonetti y la ha editado CCL 20, 125-132.

significa *siempre* ese acto. Frecuentemente designa todo el proceso generativo que termina en él. Hay, sin embargo, textos en los que *partus* equivale, sin duda ninguna, a *editio prolis*. Así, por ejemplo, en este:

ut et conceptus Virginis sanctificetur *et partus* (4).

Tal vez también en este:

ibi nunquam femineus sexus, sed vir solus *et partus* (5).

Y aún todavía en una tercera acepción, *partus* es quizá el fruto mismo de la maternidad:

partus temporibus suis *editus* (6).

Por eso no basta la sola palabra para determinar el sentido de una frase. Habrá que atender a otras consideraciones, sobre todo al contexto.

2. Bauer descubre tres partes en el pasaje de Rufino:

a) Prueba de la maternidad virginal frente a los judíos (núm. 8).

b) Prueba de la misma verdad frente a los paganos (n. 9).

c) Su defensa contra los que ven una inconveniencia en que Dios nazca de una mujer (n. 10-11).

Realmente no creemos sea esa la estructura interna del pasaje. Pensamos más bien que en él se distinguen dos partes fundamentales:

I. *Exposición y prueba de la verdad enunciada en el Símbolo* (n. 8):

a) *Exposición*: "Haec iam inter homines dispensationis nativitas est... De Spiritu Sancto ex Virgine

(4) *Expositio Symboli* 8 (CCL 20, 146; PL 21, 350A).

(5) *Ib.*, 9 (CCL 20, 146; PL 21, 350B).

(6) *Ib.*, 9 (CCL 20, 146; PL 21, 350B).

nascitur... Huic enim, quem dudum de Patre natum ineffabiliter didicisti, nunc a Spiritu Sancto... Novus enim hic saeculo datus est partus”.

b) *Pruebas*: “Nec immerito”:

- 1.º En general: “qui enim in caelis unicus (7) Filius est..., unice nascitur”.
- 2.º En particular:
ex Virgine: Is. 7, 14; Ez. 44, 2.
de Spiritu Sancto: Lc. 1, 34-35. Presencia de la Trinidad.

II. *Objeciones* (n. 9-11):

- 1.^a “Sed pagani (8) solent ridere nos cum audiunt praedicari a nobis Virginis partus” (n. 9).
Resp.: a) Presupuesto: “omnis partus ex tribus constat...”.
 b) Hay casos parecidos en la naturaleza: “et tamen quid mirum...”.
 c) Ellos creen cosas más difíciles: “et tamen mirandum est...”.
- 2.^a “Sed dicunt fortassis... indignum videri ut tanta illa maiestas per genitales feminae transiret excessus” (n. 10).
Resp.: a) Aunque hubiera mancha, no podríamos condenarlo: “si quis...”.

(7) Es lo que ha tratado al explicar el artículo anterior, *et in Iesu Christo unico Filio eius*.

(8) La frase *verum haec, quia ex Scripturis prophetis adseruntur, possunt fortasse Iudaeos, quamvis sint infideles et increduli, confutare*, es una mera transición y no puede entenderse como si todo el párrafo anterior se hubiese escrito para los judíos. Rufino, que habla a los fieles, no se ocupa de las dificultades propuestas por el Judaísmo, sino sólo de las que fácilmente se les presentaban a los cristianos de parte de los gentiles entre los que vivían. La mención de los judíos aquí se debe a la fuente de Rufino que, como veremos, es la catequesis 12 de San Cirilo de Jerusalén. En ésta se responde por separado a los unos y a los otros. Que esas dificultades de los paganos se presentaban frecuentemente a los cristianos en el punto del parto virginal, lo prueba bien la carta de Volusiano a San Agustín pocos años después (CSEL 44, 91; PL 33, 513) y el texto de Juan Mediocre el siglo siguiente (CASPARI, *Unge-druckte... Quellen* 2, 228).

- b) No todo contacto mancha: "quantum putas natura solis...".
 - c) Dios ya estuvo en contacto con los miembros humanos al formarlos: "tum etiam illud adverte...".
 - d) No hubo contacto inmediato: "sed ne illud quidem..." (n. 11).
- Conclusión:* "Nihil ibi turpe..., nihil impossibile..., nihil de humana fragilitate..."

3. Antes de examinar la mente de Rufino sobre el parto virginal, digamos una palabra sobre las fuentes del pasaje.

Sabido es que la *Expositio Symboli* se inspira ampliamente en las *Catecheses* de San Cirilo de Jerusalén. En nuestro caso esa inspiración se deja ver sobre todo al responder a la primera objeción. En la catequesis 12, exponiendo el artículo correspondiente del Símbolo, también responde San Cirilo a los "Griegos", para quienes resulta imposible que Cristo naciera de una virgen. Su respuesta es en parte la misma de Rufino: ¿por qué decir que eso es imposible, cuando vosotros estáis creyendo cosas más difíciles? Y cita, como él, los hombres brotados de las piedras, Minerva nacida del cerebro de Júpiter, Baco salido de su costado (9).

El contenido de la segunda objeción está también en San Cirilo, aunque no en forma de dificultad. El pensamiento es el mismo: Dios "no se avergüenza de recibir la carne por medio de unos miembros que El mismo ha formado" (10).

Finalmente, la teoría de la unión hipostática mediante el alma, también la había encontrado Rufino en los Padres grie-

(9) *Catecheses* 12, 27 (PG 33, 760). Véase también *Ib.*, 18, 8 (PG 33, 1025), donde se habla del Ave Fénix y de las abejas. En este último caso la reminiscencia virgiliana es evidente en Rufino.

(10) *Ib.*, 12, 26 (PG 33, 757). La frase de Rufino, *et ideo obscena haec esse non creatura sed observantia docuit*, se inspira también en San Cirilo (PG 33, 757BC). Bauer ha propuesto como fuente de todo este párrafo ADAMANCIO, *De recta in Deum fide* 4, 14 (GCS 11, 170-173), obra traducida por Rufino en años anteriores, por cierto sin demasiados escrúpulos de exactitud. No está excluido.

gos. Por ejemplo, en San Gregorio Nazianzeno (11) y en Orígenes (12), traducidos por él cinco o seis años antes.

¿Puede señalarse alguna fuente inmediata del primer párrafo de Rufino? Se pensaría en el sínodo de Milán. Este había aducido como prueba del parto virginal contra Joviniano el artículo del Símbolo; y a continuación había citado, con Lc. 1, 34-38, la profecía de Isaías sobre la Virgen-Madre (Is. 7, 14) y la de Ezequiel sobre la *porta clausa* (Ez. 44, 2) (13). Estas son precisamente las *únicas* pruebas escriturarias de Rufino. Si a esa coincidencia perfecta se une el hecho de que Rufino hubo de conocer seguramente la carta del sínodo durante su estancia en Roma los años 397-399, y de que en dicha carta se hacía una alusión muy concreta al Símbolo que él estaba comentando, la dependencia literaria resulta casi cierta. Sin querer, no obstante, suprimir una posible dependencia del sínodo de Roma, que precedió al de Milán y del que éste a su vez depende.

4. Vengamos ya a la mente de Rufino sobre el *natus ex Virgine*.

Para determinarla, es claro que metodológicamente debemos acudir ante todo a su exposición positiva, y sólo después a su respuesta a las objeciones, respuesta que, naturalmente, habrá de estar condicionada por éstas.

El primer enunciado de Rufino es tan general como el texto mismo del Símbolo que está explicando:

ex Virgine nascitur;
in partu Virginis nulla est intelligenda corruptio;
novus hic saeculo datus est partus;
unice nascitur.

Estas expresiones, en sí mismas y absolutamente, pudieran entenderse de la sola concepción virginal. Pero en Rufino significan de hecho la incorrupción virginal todo a lo largo del proceso generativo de María, es decir, desde la concepción hasta el parto. Vamos a verlo.

(11) *Oratio* 2, 23 (PG 35, 431).

(12) *Peri Archon* 2, 6, 3 (GCS Orig. 5 [22] 142; PG 11, 211).

(13) *Epist. Recognovimus* 5-6 (PL 16, 1125-1126).

Así induce ya a pensarlo la cita de Isaías:

Nota sunt omnibus et in Evangeliiis decantata *de hoc scripta prophetarum, quae dicunt quod Virgo concipiet et pariet.*

Si, como hemos dicho, Rufino tiene a la vista la carta del sínodo de Milán, el mejor comentario de su frase escueta lo tenemos en estas palabras de la citada carta:

Haec est virgo quae in utero concepit; virgo quae peperit filium. Sic enim scriptum est: ecce Virgo in utero accipiet et pariet filium. Non enim concepturam tantummodo virginem, sed *et parituram virginem dixit* (14).

Que esa era, en efecto, la mente de Rufino lo prueba aún más claramente la cita de Ezequiel:

Sed et partus ipsius mirabilem modum Ezechiel propheta ante formaverat, Mariam figuraliter portam Domini nominans, per quam scilicet Dominus ingressus est mundum. Dicit ergo hoc modo: Porta autem quae respicit ad Orientem clausa erit et non aperietur et nemo transibit per eam, quoniam Dominus Deus Israel ipse transibit per eam, et clausa erit. Quid tam evidens dici de consecratione Virginis potuit? Clausa fuit in ea *virginitatis porta*: per ipsam introivit Dominus Deus Israel in hunc mundum, *per ipsam de utero Virginis processit*, et in aeternum *porta Virginis clausa, servata virginitate, permansit* (15).

En este texto *partus* tiene el mismo sentido general de proceso generativo completo. Por eso en la exégesis que hace Rufino de las palabras de Ezequiel, *clausa virginitatis porta* se explica aludiendo positivamente a los dos momentos principales de dicho proceso: la concepción:

per ipsam introivit Dominus in hunc mundum;

(14) *Ib.*, 5 (PL 16, 1125B).

(15) *Expositio Symboli* 8 (CCL 20, 145; PL 21, 349B).

y el parto:

per ipsam de utero Virginis processit.

En ambos casos, *porta Virginis clausa permansit*; es decir, se conservó su virginidad: *servata virginitate*.

Consiguientemente eso mismo era lo que pretendía afirmar en sus primeras expresiones generales:

in partu Virginis *nulla* est intelligenda *corruptio*.

Y el *partus mirabilis modus*, que por lo mismo se refiere no sólo a la concepción virginal, sino también al parto virginal, es el que hace se pueda afirmar que *unice nascitur* y que *novus saeculo datus est partus*. El pensamiento de Rufino abarca la integridad corporal de María en la concepción y en el parto.

Bauer, para quien esta exégesis hace decir al texto lo que no se contiene en él, ha insistido sobre todo en que Rufino llama *porta* no al seno de María, sino a su propia persona:

Mariam figuraliter portam Domini nominans.

De donde la frase *per ipsam de utero Virginis processit* significa que

Jesus anders als beim Eintritt durch dieses Tor [= *Maria*] nun bei Hinausgehen aus diesem Tor [= *Maria*] *de utero* hinaustrat (16).

¿Puede traducirse así *per ipsam*? Prescindamos de que en la nueva edición crítica no queda margen de duda:

clausa fuit in ea [= in Virgine, in *Maria*] *virginitatis porta*.

Pero que la identificación de *porta* con María no decide nada en el sentido de Bauer, lo prueba evidentemente el texto del sínodo de Milán, en el que se hace esa misma identificación y se concluye, sin embargo, contra Joviniano la integridad corporal en el parto:

(16) L. c., 345.

Quae autem est illa porta sanctuarii, porta illa exterior ad Orientem, quae manet clausa: et nemo, inquit, pertransibit per eam nisi solus Deus Israel? Nonne *haec porta Maria est*, per quam in hunc mundum Redemptor intravit?... *Haec porta est beata Maria*, de qua scriptum est quia Dominus pertransibit *per eam* et erit clausa *post partum*, quia *virgo* concepit et genuit (17).

Aunque no se admitiese una dependencia literaria inmediata (18), no parece pueda dudarse de que el sentido de ambos textos es el mismo (19).

5. Esta manera de entender la integridad virginal de María en los diversos momentos de su maternidad la tiene presente Rufino al responder a las objeciones. La primera dificultad va contra la *posibilidad* misma de una maternidad virginal. En ese sentido general hay que entender las palabras:

Sed pagani solent ridere nos cum audiunt praedicari a nobis Virginis partus (20).

Por eso escribe Rufino: toda generación (*omnis partus*) exige tres condiciones: que haya una mujer en edad conveniente, que se una a un varón, que no sea estéril. En nuestro caso falta sólo el varón; tenemos en su lugar la acción del Espíritu Santo (21).

(17) *Epist. Recognovimus* 6 (PL 16, 1126A).

(18) La dependencia literaria se explicaría así: Rufino encontró el texto citado con poca exactitud y empezó por restituir las palabras exactas. Luego repitió la aplicación a María y a su maternidad del mismo modo que los Padres de Milán.

(19) La misma explicación en un texto de SAN JERÓNIMO, *Apologeticum ad Pammachium* 21 (PL 22, 510), esta vez no inspirado por el sínodo: "*Haec est porta orientalis, ut ait Ezechiel, semper clausa... per quam Sol iustitiae ingreditur et egreditur...*" Y en otra parte: "*Pulchre quidam portam clausam, per quam solus Dominus Deus Israel ingreditur... Mariam Virginem intelligunt, quae et ante partum et post partum virgo permansit*": *In Ezechielem* 13, 44, 2 (PL 25, 430).

(20) *Expositio Symboli* 9 (CCL 20, 146; PL 21, 350A).

(21) *Salva Virginis incorruptione* no equivale necesariamente a *nulla corruptio* del número anterior, sino a la integridad conservada en el

En la respuesta de Rufino a esa primera objeción, prescindiendo de los ejemplos de la historia natural, hay un argumento *ad hominem*: los paganos, que admiten prodigios más difíciles de creer, no tienen derecho a rechazar *como imposible* la generación virginal de Cristo. Dentro de este pensamiento y para probar que es más difícil de admitir lo que ellos creen sencillamente, contrapone Rufino Minerva nacida del cerebro de Júpiter y Cristo nacido de una Virgen. En el caso de Minerva no hay ni siquiera una mujer de la que nazca, ni un proceso generativo, sino *vir solus et partus*. En cambio, en el caso de Cristo hay una mujer y un proceso generativo:

hic femina est, hic naturae ordo servatur, hic conceptus et partus temporibus suis editus.

Evidentemente, ese *naturae ordo servatus* no designa un parto normal; si fuera así, aludiría igualmente a una concepción natural, que está seguramente excluida. El parto mismo (*partus editus*) se dice sucedido *temporibus suis* con alusión a Lc. 2, 6 (*impleti sunt dies ut pareret*). Nada más.

6. La respuesta a la primera objeción tenía ante los ojos la defensa de la concepción virginal preferentemente, aunque no sólo. La respuesta a la segunda se refiere al parto. Y no precisamente a su posibilidad, sino a su *oportunidad*, a su *conveniencia*.

Concedida, o supuesta, la posibilidad no sólo de la concepción virginal (*ut virgo conciperet*), sino también del parto virginal (*ut virgo pareret*), la objeción considera indigno de la majestad divina un parto *per genitales feminae excessus*. Esa inconveniencia subsiste aunque supongamos una previa concepción virginal. Porque aún entonces se daría

ipsius puerperii obscenae adtreccionis iniuria (22).

momento de actuar el Espíritu Santo, es decir, en la concepción. Si ha habido otra incorrupción en el momento del parto, aquí no se afirma, pero tampoco se niega; en el número anterior se afirmó positivamente.

(22) *Expositio Symboli* 10 (CCL 20, 147; PL 21, 351A).

Notemos cuál es el sentido exacto de la objeción. Se trata solamente del contacto (*adtrectatio*), que se daría, aun en el caso de un parto virginal, con esos que ha llamado *genitales excessus*. Ese contacto es el que la objeción califica de impuro: *obscenae adtrectationis, per obscena transierit*.

Se habla, pues, en la hipótesis de un parto virginal que se ha empezado por reconocer absolutamente posible (23). En su respuesta Rufino supone, como el objetante, que el parto fue realmente *per genitales excessus*. Pero eso no es conceder que fuera un parto normal. Este último aquí no se discute.

La respuesta de Rufino se desarrolla por grados:

1.º Aunque hubiera que admitir había tocado Cristo algo impuro, lo único que se seguiría es su incomparable misericordia en abajarse tanto para salvarnos.

2.º Pero es que no todo contacto con lo impuro mancha necesariamente. Lo estamos viendo todos los días en el sol y en el fuego. Cuánto más en Dios.

3.º Si ese contacto de que habla la objeción manchase realmente, no habría que esperar al parto. Dios se habría contaminado ya antes al modelar por sí mismo esos miembros del cuerpo humano. Lo que pasa es que no hay miembros en sí mismos impuros. Todos son iguales por su naturaleza; es la malicia humana la que los diversifica.

4.º Finalmente, ni siquiera hubo contacto directo de Dios con el cuerpo maternal. Dios se unió inmediatamente no a la carne, sino al alma de Cristo; sólo mediante el alma se unió a la carne. Así,

absque ulla, qua suspicaris, iniuria, Deus est natus ex Virgine (24).

Que Rufino, al responder a la dificultad, no haya mencionado el milagro del parto virginal, se comprende fácilmente. Ese

(23) Por eso *puerperium* significa aquí solamente el tiempo del parto, no las circunstancias de un parto normal.

(24) *Expositio Symboli* 11 (CCL 20, 148; PL 21, 352B).

modo extraordinario del parto no servía para solucionar la objeción. Esta era una instancia ulterior, aun en la hipótesis de un parto con integridad virginal.

7. Creemos, pues, debe concluirse del estudio atento de Rufino, que éste vio en el artículo del Símbolo,

qui natus est de Spiritu Sancto ex Maria Virgine,

no sólo la concepción virginal, sino, además, un parto en el que la integridad corporal de María no sufrió mengua ninguna. Para él todo el proceso generativo de Cristo fue completamente virginal; en ninguno de sus momentos hubo corrupción: *in partu nulla corruptio* (25).

(25) Del trabajo de Bauer se ha ocupado el profesor O. GRABER, *Die "Virgo in partu" bei Rufinus von Aquileja*, en *Oesterreichs Klerus-Blatt* 94 (1962) 375-376. Señalamos con mucho gusto la absoluta coincidencia de nuestras observaciones y conclusiones con las del ilustre profesor austriaco.

XI

AEIPARTHENOS — SEMPER VIRGO (*)

El término *ἀειπάρθενος* no fue creado por la literatura cristiana. Se encuentra ya en la antigüedad clásica. Para Sófocles las Erinias son αἱ ἀεὶ παρθένοι, y Dión Casio (1) llama a las vestales romanas τὰς ἀειπαρθένους.

Filón usa el término bastantes veces, aplicándolo a la sabiduría, hija de Dios, a la virtud de la justicia, al seno intacto que aún no ha concebido y, sobre todo, al número siete en sus varios aspectos, que por esa razón asimilaban los Pitagóricos a la diosa Athenas (2).

En la literatura cristiana el término se aplicó obviamente a las vírgenes consagradas a Dios. Así nos habla Eusebio (3) del aprecio que tenía Constantino por el coro santísimo τῶν ἀειπαρ-

(*) Cf. *Estudios Eclesiásticos* 21 (1947) 487-489.

(1) SOFOCLES, *Ayax* 793; DION CASIO, *Historia Romana* 37, 35, 4 y en otros pasajes.

(2) *De fuga et inventione* 50 (WENDLAND 3, 121); *De mutatione nominum* 194-196 (3, 190); *De congressu eruditionis gratia* (3, 73); *Quis rerum divinarum heres* 170 (3, 39); *De vita Mosis* 210 (4, 249); *De vita contemplativa* 65 (6. 63); *Legum allegoriae* 1, 15 (1, 64).

(3) *De vita Constantini* 4, 28 (GCS Eus. 1 [7] 128; PG 20, 1177A). Cf. *De laudibus Constantini* 17 (GCS Eus. 1 [7] 255; PG 20, 1432C).

θένων τοῦ θεοῦ; y San Epifanio (4) de aquellas entre las diaconisas que eran *aeiparthénoi*, en oposición a las que vivían en continencia conyugal o en casta viudez después de sus primeras nupcias (5).

Pero dentro de este uso del término para designar la profesión de virginidad perpetua en la Iglesia, se adivina fácilmente que había de tener una aplicación del todo singular y única al hablar de Nuestra Señora; por lo mismo que era única y singular su virginidad intacta, asociada prodigiosamente a la maternidad (6).

En documentos oficiales del magisterio eclesiástico no parece leerse el término aplicado a María hasta mediados del siglo VI en el Concilio II de Constantinopla, que llama a Nuestra Señora:

la tan gloriosa *theotókos* y *aeipárthenos* María (7).

Es verdad que se han señalado documentos anteriores; pero en ellos no existe realmente el término (8).

(4) *Expositio fidei* 21, 10 (GCS Epif. 3 [37] 522; PG 42, 825A).

(5) Otros ejemplos pueden verse en LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon* 1, 38.

(6) NEWMAN, *Select Treatises of St. Athanasius* 2 (edic 3.^a) 204, recogió diversos textos patrísticos con este sentido del término.

(7) *Cánones* 2, 6, 14 (MANSI, 9, 377.380.386). Como inspirado en el canon 6 constantinopolitano, usa también el término el canon 3 del sínodo Lateranense de 649 (MANSI 10, 1152).

(8) En la carta dogmática de San León a Flaviano 2 [43] el texto genuino no es *missus ad beatam Mariam semper virginem* (HAHN, *Bibliothek der Symbole* 323; MANSI 5, 1371; PL 54, 761B), sino *missus ad beatam Mariam* (TD 9, 23; ACO 2, 2, 26), correspondiente al texto griego en todas las ediciones (ACO 2, 1, 1, 13; MANSI 5, 1372B; HARDUIN 2, 292; PL 54, 762B). CASPARI, *Quellen* 1, 77-78, citó un documento conservado en las actas del Concilio de Efeso, en el que se da como perteneciente al símbolo de Antioquía la frase: "Nacido de María, la santa *aeipárthenos*." De él lo tomó HAHN, o. c., ed. 2.^a, n. 130, p. 141. CASPARI, o. c., 80-82, discutió la posible presencia del término en el símbolo y juzgó más probable tenerlo por adición posterior de un copista. Así se explica su omisión en el texto que del símbolo antioqueno da CASIANO, *De incarnatione Domini* 6, 3, 2 (CSEL 17, 327; PL 50, 143). También se omite en la edición crítica de SCHWARTZ, ACO 1, 1, 1, 103; 1, 3, 19.

Sin embargo, en Efeso y durante los días mismos del Concilio, alguien habló en una homilía de

la santa Madre de Dios, María, la *aeipárthenos* (9).

Ese testimonio nos lleva a Alejandría, donde nuestro término debía no ser excepcionalmente raro en la segunda mitad del siglo precedente. Lo hallamos atestiguado por Dídimo:

en los últimos tiempos dado a luz inefablemente por la *aeipárthenos* (10).

Con el célebre maestro alejandrino casi nos parece asistir al nacimiento del epíteto mariano cuando le vemos escribir de Nuestra Señora:

permaneció después de dar a luz *siempre* y del todo inmaculada *virgen* (11).

Palabras que inmediatamente parecen referirse a la virginidad perpetua *post partum*.

Pero allí mismo, bastantes años antes, había llamado a María *aeipárthenos* San Atanasio (12).

Se pensaría poder remontar aún más, dentro del medio literario de Alejandría. Porque se ha alegado (13) un texto mucho más antiguo, como atribuido a Pedro de Alejandría (14). Pero ese escrito se da actualmente por apócrifo (15), y aunque fuera

(9) Es la *homil.* 4 atribuida a SAN CIRILO (ACO 1, 1, 2, 102; PG 77, 992A). Cf. ACO 1, 1, 2, 104; PG 77, 996BC.

(10) *De Trinitate* 1, 27 (PG 39, 404C).

(11) *Ib.*, 3, 4 (PG 39, 832D).

(12) *Oratio 2 contra Arianos* 70 (PG 26, 296B). La *Interpretatio in Symbolum* (PG 26, 1232A), que cita MUELLER, *Lexicon Athanasianum* 24, no es genuina. Tampoco pueden aducirse seguramente, como lo hace LAMPE, *l. c.*, *Expositiones in Psalmos* 84, 11 (PG 27, 373A) y *Fragmentum in Lucam* (PG 27, 1393C).

(13) Lo alegó hace años el P. Ortiz de Urbina en *Orientalia Christiana Periodica* 6 (1940) 54; y acaban de volverlo a citar LAMPE, *l. c.*, y NEUMANN, *The Virgin Mary in the Works of Saint Ambrose* 271.

(14) *Fragmentum de Paschate* 7 (PG 18, 517B).

(15) Cf. BARDENHEWER 2, 243.

genuino, la forma que presenta en él nuestro texto no podría explicarse sino como una interpolación evidente (16).

Se ha citado también la antífona, de origen igualmente alejandrino, *Sub tuum praesidium* (17). De ser exacta la referencia podría muy bien ser éste el testimonio más antiguo del epíteto aplicado a Nuestra Señora. Pero la venerable antífona mariana no puede invocarse a favor del *aeipárthenos*. En ninguna de las varias recensiones griegas aparece siquiera la mención de la virginidad:

ῥῶσαι ἡμᾶς [τὸ ἴ] μόνῃ [ἀργὴ καὶ]
ἡ ἐὺλογ [γμῆνῃ] (18).

Tampoco en la recensión ambrosiana. En la romana, *semper* debe unirse a *libera nos*, más bien que a *virgo*: se implora el auxilio de la Señora para vernos libres de cuantos peligros acechan, universalmente y siempre.

Fuera de Alejandría aparece el término aplicado a María repetidas veces en San Epifanio: ella es

la santa *aeipárthenos*;
la santa, la *aeipárthenos*;
la santa y bienaventurada *aeipárthenos*;
la *aeipárthenos* (19).

Todos estos textos pertenecen a la carta escrita por San Epifanio a Arabia en los principios de su episcopado, contra los Antidicomariamitas, insertada posteriormente por él en el Panarion. Remontan, pues, a los años 367-370. Son los testimonios

(16) Igualmente apócrifo es el texto atribuido a Hipólito, *Contra Beronem et Heliconem* (PG 10, 840A). Cf. BARDENHEWER 2, 570; HARNACK. *Ueberlieferung* 1, 664.

(17) Cf. *Orientalia Christiana Periodica* 6 (1940) 54.

(18) Cf. I. CECCHETTI, en *Enciclopedia Cattolica* 11, 1471.

(19) *Panarion* 78, 5, 5; 23, 3; 23, 2; 10, 13 (GCS Epif. 3 [37] 455.473. 472.461; PG 42, 705C. 736B. 736A. 716A). Textos no citados por Lampe.

más antiguos en San Epifanio, aunque no los únicos que leemos en sus obras (20).

De un ambiente semejante procede otro texto restituído por Zellinger (21) a Severiano de Gábala, en el que se llama a María:

Nuestra Señora, la Madre de Dios, la *aeipárthenos* (22).

Puede, sin embargo, temerse con fundamento que una edición crítica de la homilía aportaría aquí tal vez modificaciones esenciales.

En el ambiente de Capadocia nos sitúa finalmente un texto de Anfiloquio (23), señalado por el P. Ortiz de Urbina (24), en el que se habla del Señor:

dado a luz por la *aeipárthenos* María.

Estos son los testimonios más antiguos que conocemos de *aeipárthenos* como epíteto aplicado a Nuestra Señora (25). A juzgar por ellos, y hasta nuevos posibles datos, el primero que da al término su sentido mariano es San Atanasio hacia 358, según parece (26).

* * *

La expresión latina correspondiente, *semper virgo*, está bien atestiguada a principios del siglo v en un grupo de documentos pelagianos.

(20) Véase, además, *Panarion* 39, 10 [9], 1 (GCS Epif. 2 [31] 79; PG 41, 676C), citado por Lampe; *Rescriptum ad Acacium et Paulum* 4, 8; 5, 9 (GCS Epif. 1 [25] 159.161; PG 41, 164A. 165B); *Ancoratus* 119 [120], 5 (GCS Epif. 1 [25] 148; PG 43, 233B).

(21) *Studien zu Severian von Gabala* 60-64.

(22) *Homil. de legislatore* 7 (PG 56, 410A).

(23) *Adversus falsam ascetim*, en G. FICKER, *Amphilochiana* 66.

(24) *Mariologia Amphilochii Iconiensis*, en *Orientalia Christiana Periodica* 23 (1957) 188.

(25) Lampe cita al Ps. EUSEBIO ALEJANDRINO, *Serm.* 21, 20 (PG 86, 448D). El texto no pertenece ni siquiera a la primitiva redacción del falso Eusebio, Cf. NAV, en *Rev. de l'Orient Chétien* 13 (1908) 429-434.

(26) Sobre la fecha de composición de la obra atanasiana y sobre las discusiones a que ha dado lugar, véase QUASTEN, *Patrology* 3, 26-27.

Ante todo, en la profesión de fe del propio Pelagio:

Dicimus in fine saeculorum perfectum naturae nostrae hominem suscepisse ex Maria *semper virgine* (27).

Del mismo modo, en el símbolo atribuído a Julián de Eclana:

Nascitur ergo nobis ex Spiritu Sancto et Maria *semper virgine* (28).

Estas palabras se encuentran reproducidas a la letra en la profesión de fe de Leporio, conservada en esta parte también por Casiano (29):

Nascitur ergo nobis proprie de Spiritu Sancto et Maria *semper virgine* (30).

Y un poco antes escribe igualmente:

Qui sibi ante saecula natus ex Patre est, nobis a tempore de Spiritu Sancto et Maria *semper virgine* factum hominem, Deum natum... (31).

Anterior a todos estos textos, aunque no mucho, debe ser el testimonio de Rufino el siro, que enlaza por su autor con el Oriente y pudiera muy bien haber sido quien introdujo nuestro epíteto en los medios pelagianos. Escribe Rufino:

Factus igitur homo Unigenitus Deus Verbum, ex Maria quidem *semper virgine* corpus accipiens, animam vero rationalem sibi creando eius substantiae cuius nostra est, ex ipsa *semper virgine* nascitur homo, sicut

(27) *Libellus fidei ad Innocentium papam* 4 [8] (PL 45, 1717B; 48, 489D). Reproducido también entre los sermones pseudoagustinianos (PL 39, 2182B).

(28) *Libellus fidei* 4 [6] (PL 45, 1732C; 48, 510B). Sobre la autenticidad, cf. G. BOUWMAN, *Des Julian von Aeclanum Kommentar zu den Propheten Osee, Joel und Amos (Analecta Biblica 9)* 4-5.

(29) *De incarnatione Domini* 1, 5, 7 (CSEL 17, 243-244; PL 50, 27B).

(30) *Libellus emendationis* 5 (PL 31, 1225B).

(31) *Ib.* 3 (PL 31, 1224B). Pero damos el texto tal como lo copia CASIANO, o. c., 1, 5, 3 (CSEL 17, 242; PL 50, 26A).

Isaias prophetando dixit: Ecce virgo in utero accipiet et pariet filium. *Semper* autem *virginem* dixit sanctam Mariam, quoniam sicut virgo concepit, sic etiam virgo permanens peperit. Nam quomodo signum, quod datum est a Deo Achaz, verum erit? Si igitur non permaneret virgo post partum, et quod virgo concepit minime credendum est (32).

Este texto, de tantas reminiscencias griegas, traduce evidentemente el *aeipárthenos*, bien conocido por el autor. Nótese que en él se justifica el término precisamente por la permanencia de la virginidad en el parto; y todo ello se ve expresado en la profecía de Isaías sobre la Virgen-Madre de Emmanuel.

* * *

El primer documento pontificio en que hemos encontrado la expresión *semper virgo* es la carta de Juan II al Senado de Constantinopla en marzo de 534 (33). El objeto de la carta es resolver las disputas teológicas suscitadas en aquella ciudad, según le había comunicado el emperador Justiniano (34). Uno de los problemas discutidos era, si María debía llamarse Madre de Dios *proprie et vere*. Respondiendo a él escribe el Papa:

Ex hac quoque parte plura ex dogmatis lectione poteritis agnoscere. Gloriosam vero sanctam *semper virginem* Mariam et *proprie et veraciter* Dei Genitricem Matremque Dei Verbi ex ea incarnati, ab omnibus catholicis confiteri recte docemus (35).

(32) *Liber de fide* 7, 43 (PL 48, 479B; 21, 1146CD).

(33) La carta de Juan II puede verse en ACO 4, 2, 206-210; PL 66, 20-24.

(34) La carta de Justiniano (6 junio 533) la insertó Juan II en su propia respuesta al emperador (25 marzo 534), aprobándola plenamente. El mismo emperador la volvió a copiar en su carta al Papa Agapito (14 marzo 536), insertada a su vez por éste en la respuesta (18 de marzo de 536). Puede verse en la *Collectio Avellana* n. 84, 7-21 y n. 91, 8-22 (CSEL 35, 322-325 y 344-347; PL 66, 14-17).

(35) *Epistola ad Senatores* 25 (ACO 4, 2, 209; PL 66, 22D).

La expresión *semper virgo* está ya en la posición misma del problema tal como lo presenta el Papa, no tal como lo proponía el emperador:

JUAN II

An proprie et veraciter Mater Domini nostri Iesu Christi Maria *semper virgo* debeat appellari (36).

JUSTINIANO

Ideo et sanctam atque gloriosam *virginem* Mariam proprie et vere Dei Matrem dicimus (37).

Es, pues, el Papa quien en el texto anterior añade por su cuenta la expresión *semper virgo*, mientras se limita a copiar los epítetos *sancta* y *gloriosa* escritos por el emperador. Ello podría indicar que la expresión era ya de uso corriente en Roma. Pero resulta que entre los testimonios alegados por Juan II en su carta, están precisamente las palabras de Leporio que citamos antes. Escribe el Papa:

Item Leporius in epistola, quam Aurelius episcopus Carthaginensis et beatus Augustinus et synodus Africana firmavit: Nāscitur ergo nobis proprie de Spiritu Sancto et Maria semper virgine Deus homo Iesus Christus Filius Dei (38).

Este hecho parece probar que si la expresión era ya corriente entonces, su uso estaba históricamente unido a las profesiones de fe originadas en la controversia pelagiana.

Justiniano recogió la fórmula de Juan II doce años después. En su *Confesión de fe* contra los tres capítulos escribió esta frase, en la que la dependencia de Juan II es clara, si se compara con la carta de 533:

Ideo proprie et vere Dei Genitricem sanctam gloriosam et *semper virginem* (*aeipárthenos*) Mariam confitemur (39).

(36) *Epistola ad Senatores* 2 (ACO 4, 2, 206; PL 66, 20CD).

(37) *Epistola ad Ioannem* II (CSEL 35, 324; PL 66, 16B).

(38) *Epistola ad Senatores* 27 (ACO 4, 2, 209; PL 66, 23A).

(39) *Confessio fidei* (MANSI 9, 543A). Cf. *Ib.*, 555E.

La expresión recurre de nuevo entre los anatematismos que terminan ese célebre escrito de Justiniano, en los números 2, 5 y 12 (40). El dato tiene su interés porque, como es bien sabido, esos anatematismos del emperador constituyen la fuente inmediata de los cánones 2, 6 y 14 del Concilio II de Constantinopla, en los que vimos al principio atribuido el *ἀειπαρθενος* a Nuestra Señora.

De ese modo, el epíteto nacido en Oriente venía a ser allí mismo oficialmente canonizado, pero a través de una intervención indirecta de Roma. De allí, hecho ya oficial por el Concilio, volvió a Roma para ser incorporado por Martín I a los cánones del Sínodo de Letrán.

Queda, sin embargo, un problema histórico pendiente. Hemos afirmado, en efecto, que el primer documento romano en que hasta ahora hemos encontrado la expresión *semper virgo* es la carta de Juan II en 534. Pero si se acepta la fórmula que propuso el P. Peitz como *Fides Romana* de hacia el año 400, sería preciso adelantar en más de un siglo la presencia atestiguada de la expresión en Roma. Porque en esa fórmula, reconstruída por el mencionado investigador del *Liber Diurnus*, leemos así:

Eundem in ultimis temporibus descendisse de caelis, incarnatum esse de Spiritu Sancto et de *semper virgine* beata Dei Genitrice Maria (41).

El P. Peitz ha reconstruído esta profesión de fe pontificia investigando detalladamente las fórmulas 73 y 85 del *Liber Diurnus* (42). Pero refiriéndonos sólo a nuestro caso concreto, sus conclusiones ciertamente no pueden aceptarse. Los pasajes de las fórmulas 85, 112-116 y 73, 98-104, que se utilizan para introducir el *semper virgo* en el símbolo de la cancillería papal a principios del siglo v (43), presentan un carácter demasiado análogo al de los cánones del Concilio II de Constantinopla o

(40) *Ib.*, 559A. 559C. 563A.

(41) *Das vorephesinische Symbol der Papstkanzlei (Miscellanea Historiae Pontificiae 1)* 102.

(42) *Ib.*, 22-50.

(43) *Ib.*, 36-41.

del sínodo Lateranense de 649 para que pueda prudentemente pensarse en una adición anterior a los siglos VI-VII.

* * *

Los datos precedentes nos dan como resultado la presencia de ἀειπαρθενος aplicado a Nuestra Señora, al menos desde mediados del siglo IV en Alejandría. San Epifanio lo usa abundantemente poco después y contribuye grandemente a su difusión. De Oriente pasa a Occidente traducido por *semper virgo*. Tal vez lo trae el monje siro Rufino, que ciertamente lo propaga en los primeros medios pelagianos. En documentos pontificios puede constatarse su presencia en un escrito de Juan II el año 534, con gran probabilidad bajo el influjo de esos otros de la controversia pelagiana. Del Papa lo toma Justiniano para incluirlo en un documento que sirve de base para los cánones del Concilio II de Constantinopla, de donde Roma lo vuelve a recoger dentro de los cánones del Concilio Lateranense de 649.

* * *

Los testimonios recogidos no autorizan a ver en *aeipárthenos*, o *semper virgo*, otra cosa que un epíteto para caracterizar a Nuestra Señora. Ese epíteto, si tenía en otros casos el sentido concreto de una profesión de virginidad consagrada a Dios, revestía en el de Nuestra Señora una significación del todo singular y única. Afirmaba esa misma profesión de virginidad, conservada intacta en toda su vida posterior al nacimiento de Jesús; el texto de Dídimo es claro en esta orientación. Pero afirmaba también la conservación intacta de la virginidad en el alumbramiento mismo; lo justifica bien el texto alegado de Rufino.

Los mismos testimonios que hemos aducido prueban que la doctrina de la virginidad *in partu*, o la de la virginidad perpetua, no nacen del epíteto mariano como una extensión originariamente inconsciente de su contenido. Al contrario, el sentido particular que poco a poco se va dando a aquél se encuentra en función del desarrollo histórico de la doctrina sobre la virgini-

dad de Nuestra Señora. Por eso, cuando en los textos litúrgicos se incorpore oficialmente la expresión *semper virgo* al culto para caracterizar a María (44), se querrá, sin duda, exaltar no sólo su virginidad perpetua, sino también expresamente su virginidad *in partu*.

(44) El texto litúrgico más venerable se encuentra en el *Communicantes* del Canon. Imposible entrar aquí en su estudio histórico. Puede consultarse A. BAUMSTARK, *Das Communicantes und seine Heiligenliste*, en *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* 1 (1921) 12-17. Notamos solamente la analogía de la fórmula con los cánones de Constantinopla.

XII

EPILOGO

1. Recogiendo brevemente los resultados obtenidos en los estudios anteriores, diremos ante todo que el problema de la coexistencia de un parto estrictamente virginal con una verdadera maternidad (problema que se ha puesto recientemente con renovada crudeza), no es realmente nuevo.

Preocupó ya a Tertuliano a principios del siglo III; preocupó a Joviniano a fines del siglo IV; preocupó a Teodoro de Farán a principios del VII; preocupó a varios otros innominados, a los que aluden Tito de Bostra y San Cirilo de Alejandría. Y luego volvió a preocupar a Ratramno y a otros de que nos hablan en el siglo XII Honorio de Autun y Gofrido de Vendôme.

Cierto que el problema no se ponía siempre de igual modo. Muy frecuentemente lo que se urgía era la dificultad de salvar en un parto virginal las exigencias de la extensión corpórea. Pero aun puesto así, en el fondo era el concepto mismo de un parto y una maternidad verdaderamente humanos, lo que parecía levantar una barrera infranqueable ante las pretensiones de un parto estrictamente virginal. Así lo vio con especial nitidez Ratramno.

Ante el problema así suscitado estaba excluida de antemano la posición gnóstica, que negaba uno de los términos, la verdadera maternidad humana de María. Por eso lo que se intentó

fue negar el otro término, la total integridad corporal en el parto. Y consiguientemente, como con perfecta lógica lo proclamaron Tertuliano y Joviniano (*magis non virgo dicenda quam virgo, non virgo a partu*), la virginidad *in partu* de María. Pero negar uno de los términos del problema no era realmente solucionarlo, sino más bien suprimirlo de raíz.

Los Santos Padres y los escritores medievales mantuvieron fielmente la existencia simultánea de ambos términos del problema. Para resolverlo acudieron a la omnipotencia de Dios, que actúa más allá de todas las leyes de la naturaleza. Esa solución es la que nos da expresamente San Agustín como solución de la Iglesia; y en ella basó San Martín I toda su refutación del monoteleta Teodoro de Farán. A lo largo de la literatura patristica ese tema recurre como una explicación perfectamente adquirida. Ratramno, Pascasio Radberto, Honorio de Autun reproducen idénticos pensamientos como pertenecientes a la doctrina de la Iglesia.

2. La crisis provocada por Joviniano en 393, al negar el parto virginal, invitaba a examinar el estado en que dicha doctrina se encontraba inmediatamente antes de él, en la segunda mitad del siglo iv. Lo hemos hecho, recogiendo testimonios de las iglesias de Milán, de Verona, de Africa, de España, de las Galias, de Capadocia, de Chipre, de Alejandría, de Arabia, de Antioquía, de Siria y de Roma.

Creemos poder concluir que en los decenios precedentes a la aparición de Joviniano la doctrina del parto virginal, expresada en formas diversas, pero en un mismo sentido de perfecta integridad corporal, era patrimonio de la enseñanza de la Iglesia sobre el nacimiento del Señor, largamente atestiguado en los textos que se nos han conservado.

3. Joviniano, en 393 no en 390, negó el parto virginal; muy posiblemente por las dificultades en que le puso la argumentación de sus adversarios. Esa negación, inspirada en textos de Tertuliano, se produjo ya en Roma antes del viaje a Milán.

Y Roma, contra lo que hasta aquí se ha creído, reaccionó fuertemente frente a la negación de la virginidad *in partu* y con-

denó al hereje no sólo por profesar otras falsas doctrinas, sino también por negar el parto virginal.

Entre Milán y Roma no hubo tensión ninguna en este punto; hubo acuerdo perfecto. Milán recogió las orientaciones de Roma con especial benevolencia, como correspondía a las evidentes predilecciones del doctor de la virginidad.

4. Esta es la primera actuación oficial de la Santa Sede en la doctrina del parto virginal: San Siricio, en el sínodo Romano de 393, condenó a Joviniano porque lo negaba.

San León Magno volvió a afirmar esa doctrina en la carta dogmática a Flaviano, dándola (y el hecho es importante) como contenida en "la fuente purísima de la fe", que es el Símbolo Apostólico. En el Concilio de Calcedonia no sólo se aclamó ese documento pontificio, sino que en la alocución oficial al emperador se afirmó positivamente la misma doctrina como perteneciente a la verdadera inteligencia del dogma cristológico en la Iglesia.

Como tal la profesaron también Hormisdas, en carta oficial al emperador; Pelagio I, en su propia profesión de fe; San Gregorio Magno, en su predicación a los fieles de Roma.

El Concilio Lateranense de 649 encuadró el parto virginal en un canon sobre la maternidad divina de María, de cuyo sentido estricto y de cuyo valor dogmático no parece posible dudar.

5. Al lado de esas declaraciones pontificias hay que situar otro hecho histórico de la mayor importancia para la valoración teológica de la doctrina sobre el parto virginal: la presencia de ésta en la interpretación eclesiástica del Símbolo Apostólico.

Esa interpretación del *natus ex Maria Virgine* en el sentido no sólo de la concepción virginal, sino también del parto virginal, es constante en la Iglesia desde 393 (tal vez en el sínodo de Roma, ciertamente en el de Milán), hasta el Catecismo Romano de 1566.

Durante siglos se enseñó esa interpretación oficialmente a los catecúmenos, como perteneciente a la fe que iban a profesar; se predicó por los obispos a los fieles, como parte integrante de su fe cristiana; se acogió en los escritos destinados a formar al clero medieval. El Catecismo Romano la incluyó en su propia

explicación del Símbolo, proponiéndola a los párrocos como objeto de la enseñanza que debían dar al pueblo en su catequesis. De ahí pasó al texto de innumerables catecismos.

El valor teológico de una doctrina que se presenta históricamente con esas características de uniformidad, de universalidad, de constancia, de obligatoriedad dogmática, es imposible desconocerlo.

6. En la exégesis patristica, si prescindimos de la justificación directa del parto virginal por Is. 7, 14 (interpretación frecuente después del sínodo de Milán, pero que tenía históricamente precedentes en los Padres), los sondeos hechos parecen indicar un proceso de explicitación progresiva de las circunstancias virginales que acompañaron el nacimiento del Señor.

Ese proceso se efectuó de maneras diferentes. Unas veces (como en el caso del Ps. 21, 10a), el carácter singular de dicho nacimiento, que subrayaba de un modo general la exégesis más antigua (al menos desde Orígenes), fue poco a poco concretándose hasta llegar en el siglo v a fijarse en el parto virginal.

Otras veces (como en el caso de Ez. 44, 2) la doctrina del parto virginal intuída en el texto del profeta (muy probablemente ya en el sínodo de Roma) asegura definitivamente la interpretación mariológica del texto y ayuda a disipar la dificultad que de la antigua exégesis de otro texto (Ex. 13, 12) parecía originarse.

Otras veces, finalmente (como en el caso de la analogía con el sepulcro del Señor), toda la temática de la maternidad virginal va encontrando exposiciones complementarias según las diversas ocasiones que se presentan: así se pasa del sepulcro *nuevo*, imagen de la virginidad *ante partum* y *post partum*, al sepulcro *cerrado y sellado*, imagen de la virginidad *in partu*.

Pero esta analogía con el sepulcro del Señor, igual que la que vieron los Padres con la entrada al cenáculo *ianuis clausis*, no se invocaba como un argumento para probar el parto virginal, sino como una ilustración teológica del mismo ya conocido y creído. Los Padres afirman la necesidad de acudir a la omnipotencia divina para explicar todos esos casos (como también

el caminar sobre las aguas sin hundirse); y en esa necesidad veían la analogía que servía para ilustrarlos.

7. Ἀειπάρθενος es un epíteto dado a María desde mediados del siglo iv en Alejandría, que va poco a poco propagándose e imponiéndose en unos años en los que paralela e independientemente se afianzaba en la Iglesia la doctrina de la virginidad perpetua y del parto virginal. El epíteto no crea la doctrina en ningún modo. Al contrario, la refleja y la atestigua a medida que esa doctrina se va profesando con mayor claridad.

8. En la fórmula *virgo ante partum, virgo in partu, virgo post partum*, que nace a principios del siglo vi o fines del v, el segundo término (*virgo in partu*) tiene claramente desde el principio y conserva constantemente hasta Santo Tomás, y luego hasta Paulo IV (y por ellos universalmente en la Iglesia hasta nuestros días), el sentido único de afirmación del parto estrictamente virginal, es decir, con integridad corporal perfecta.

La expresión *virgo in partu* no es, sin embargo, la más antigua ni la más usada en la época patristica para expresar esa doctrina. Entonces se decía preferentemente *virgo post partum* en ese mismo sentido, que ha quedado en varios textos litúrgicos actuales.

Por esto, mucho más frecuente que la afirmación de la virginidad perpetua, es en las fórmulas patristicas la del parto virginal expresado así: *virgo concepit, virgo peperit, virgo post partum*; o también: *virgo concepit, virgo peperit, virgo perman-sit*. Fórmulas conceptualmente binarias (concepción virginal, parto virginal), a pesar de su apariencia ternaria. El hecho no es de extrañar, porque casi siempre se trata de pasajes cuyo contexto se refiere inmediata y directamente al misterio del nacimiento del Señor.

9. Finalmente, desde el punto de vista metodológico, el estudio sistemático de las fórmulas (del que hemos dado algunos ejemplos), si se lleva a cabo con la posible universalidad y con la necesaria discreción, puede contribuir no poco a esclarecer oscuros problemas de datación y de atribución en escritos anónimos o pseudoepigráficos.

INDICES

INDICE BIBLICO

Gen. 3,15	138.
Ex. 3,2	98.
" 13,2.12	129-149, 302.
Iob 3,9-10	153.
Ps. 21,2	200.
" 21,10a	183-211, 302.
" 21,10-11	203-205.
" 57,4	146s.
" 70,6	193s.
" 97,13	155.
Prov. 30,19	24.
Cant. Cant. 2,16	15.
" " 4,12	64, 166, 218, 265.
" " 5,2	172.
" " 5,10	35.
Is. 7,14	41, 72, 88s, 199, 224, 258, 279s, 293, 302.
" 45,8	172.
" 66,6-10	35, 36, 61.
Ez. 44,2	6, 60s, 72, 86, 88, 98, 129, 144-182, 235, 279s. 302.
Mt. 1,25	82.
" 14,25	7.
" 27,60	249s.
Mc. 15,46	249s.
Lc. 1,34	38, 279.
" 23,53	249, 254.
Io. 1, 14	258.
" 3,13	31.
" 19,41	249, 254.
Apoc. 3,7	162.

INDICE DE FUENTES

- Abelardo, 94, 142, 168.
Adamancio, 278.
Agatón, San, 125-127.
Agustín, San, 4s, 17, 23s, 70-76, 80, 89, 103, 116, 160s, 200-206, 215s, 222s, 229s, 232s, 253-256, 258, 265, 273, 300.
Alano de Lille, 171-173.
Alberto M., San, 95, 209.
Alcuino, 92, 237.
Amadeo de Lausana, 209.
Ambrosio, San, 4s, 19-21, 23, 32, 34, 51s, 57-60, 67, 69, 71, 81, 96, 133s, 141, 143, 145s, 150-158, 164, 181, 192, 203, 215, 225, 228, 258s, 279s, 282.
Ambrosio Autperto, 89, 165, 181, 224, 227, 232, 237.
Andrés de Creta, San, 167.
Anfiloquio de Icon., San, 38, 60, 136, 144-147, 158s, 166, 291.
Apócrifos:
 Evangelio de la Infancia, 233.
 Ps. Mateo, 233.
 Protoev. de Santiago, 23.
Arnobio, 206, 223.
Asterio, el Sofista, 251.
Atanasio, San, 109, 185, 188, 253, 289, 291.
Baquiaro, 220.
Basilio, San, 38, 40s, 192.
Beda, San, 125, 149, 174.
Berengario de Tours, 15, 142.
Bruno, San, 207, 240.
Bruno de Segni, 207, 240.
Bruno de Würzburg, 94, 207.
Casiano, 156, 225s, 288, 292.
Casiodoro, 206-208.
Catecismo Romano, 97s, 301.
Catenas bíblicas, 187s, 190, 196s, 199.
Cesáreo de Arles, San, 85, 221, 265s.
Cirilo de Alej., San, 5s, 43, 148s, 219, 299.
Cirilo de Jer., San, 186, 188, 196s, 277s.
Concilios, Cf. Índice de materias.
Consultationes Zachaei, 75s.
Corpus Eusebianum, 82s, 156, 165, 266s.
Crisipo, 148.
Crisóstomo, San, 43, 133, 219.
David de Benevento, 181.
Deusdedit Calar., 107.
Didimo, el Ciego, 41s, 187s, 196s, 289, 296.
Diodoro de Tarso, 197s.
Dionisio de Rijkel, 96, 210.
Efrén, San, 43-45, 144, 261, 274.
Ennodio, 174.
Epifanio, San, 41, 82, 133s, 288, 290s, 296.
Eusebio Cesar., 186s, 190-195, 197, 287.
Eutimio Zigabeno, 144, 174, 196s.
Eutropio, 137s.
Evagrio, 184-188, 190, 196, 202s.
Exposiciones del Símbolo, 84, 94, 239.
Fausto de Riez, 82, 156, 165, 170.
Félix de Urgel, 89.
Filón de Alej., 287.
Fulberto de Ch., San, 227, 234.
Fulgencio de R., San, 83s, 139-141, 216, 242.
Gennadio, 220, 225.
Geofredo de Bath, 169, 240.
Gerhoh de Reichersp., 206s.
Germán I de Constant., San, 167.
Glosas bíblicas, 184-197, 207.
Gofrido de Vendôme, 16, 299.

- Gregorio Magno, San, 114, 269, 301.
 Gregorio de Elvira, San, 24.
 Gregorio Nazianzeno, San, 39s, 279.
 Gregorio Niseno, San, 35-39, 218.
 Guitmundo de Aversa, 15.
 Haymón, 207.
 Helvidio, 46-48, 55, 65, 159, 171, 219-221.
 Hermán Contracto, 175.
 Hesiquio, 148, 166, 185, 219.
 Hilario, San, 21, 25-34, 36.
Himnos anónimos, 179s.
 Hincmaro, 91.
Homiliarios, 161-164, 217s, 224, 227, 232, 235.
 Honorio, papa, 105, 107s.
 Honorio de Autun, 14-16, 93, 173, 177, 240, 299s.
 Hormisdas, 15, 115s, 142, 301.
 Hugo de San Caro, 210.
 Ignacio Ant., San, 192.
 Ildefonso Tol., San, 12, 89, 170s, 178, 237, 253.
 Ireneo, San, 130s.
 Isidoro Pelus., San, 135, 262s.
 Isidoro de Sev., San, 88s, 153s, 170, 218.
 Ivón de Ch., 93s.
 Jacobo Kokkin., 167.
 Jerónimo, San, 46-49, 52-58, 61-67, 146s, 149-151, 154, 157-159, 162, 164, 192, 205, 215, 219-221, 255-260, 264, 282.
 Jorge Nicom., 136, 167, 219.
 Joscelino de Soiss., 94.
 Joviniano, 4s, 17, 19s, 23, 46, 51-67, 69-72, 103, 150, 152, 155, 157, 171, 228, 257, 281, 299-301.
 Juan II, 293-296.
 Juan IV, 107.
 Juan Damasceno, San, 8, 136, 166, 176, 236, 247.
 Juan de Fécamp, 220, 239.
 Juan Mediocre, 85, 231, 277.
 Julián de Eclana, 4, 292.
 Justiniano, emper., 293-296.
 León Magno, San, 59, 76-79, 83, 109s, 114s, 230, 288, 301.
 Leporio, 292, 294.
Liturgia:
 Antifonarios, 176-178, 180, 242-246.
 Breviario Gerona, 245s.
 Breviarium Gothicum, 171.
 Breviarium Paris., 177.
 Breviarium Romanum, 177s, 242-244.
 Liber Mozar. Sacrament., 90, 178-180, 221, 270s.
 Misales manuscritos, 245.
 Missale Mixtum, 179.
 Missale Romanum, 244s, 297.
 Oracional de Verona, 180.
 Sacramentarios, 245.
 Lutberto de Lille, 206.
 Manegoldo de Lautenb., 207.
 Martin I, San, 7s, 101s, 107, 114s, 119-121, 123-127, 268, 296, 300.
 Máximo, Confesor, San, 105, 108s, 122, 125.
 Máximo de Aquileya, 107.
 Máximo de Turin, San, 157, 251s, 271.
 Menigardo de Fulda, 94.
 Miguel Psellos, 167.
 Nicéforo Blemmida, 196.
 Nicetas de Remes., 71.
 Nicolás de Lyra, 210.
 Nilo de Ancira, San, 82, 135.
Odas de Salomón, 195.
 Odón de Asti, 206s.
 Orígenes, 132, 134, 143-145, 147, 149s, 184, 190, 192, 199, 250-252, 254, 273, 279.
 Pascasio Radberto, 12-14, 17, 48, 90s, 142s, 160, 180-182, 208, 239, 269s, 300.
 Paulo IV, 213, 241, 247, 303.
 Paulo Diácono, 175.
 Pedro de Alej., San, 289.
 Pedro Crisólogo, San, 79s, 83, 221, 223s, 230, 234, 252, 264s.
 Pedro Damiano, San, 165, 175.
 Pedro Lombardo, 206s.
 Pelagio I, papa, 114, 199, 301.
 Pelagio, 292.
 Proclo Constan., San, 82, 147s, 153, 159, 166, 219, 252, 263s.
Pseudoepigráficos:
 Ps. Agustín:
 s. 120: 234.
 s. 121: 157, 225s.
 s. 125: 224.
 s. 194: 234.
 s. 195: 161-163, 182, 224, 235s.
 s. 208: 227.
 s. 234: 156.
 s. 240: 87.
 s. 241: 87.
 s. 242: 27.
 s. 243: 87.
 s. 245: 92, 162, 168.
 Cail. I, 7: 153, 162, 168, 217, 232.
 " I, 10: 157, 225s.
 " I, 22: 267s.
 " II, 27: 231.
 " II, 33: 231.
 " II, 34: 217s.

- Mai 36: 218, 267.
 " 76: 153, 161, 165, 235s.
 " 168: 162s, 165.
 Ps. Alcuino, 81, 96s, 169, 239.
 Ps. Ambrosio, 86.
 Ps. Atanasio, 82, 184, 219.
 Ps. Beda, 238.
 Ps. Cirilo Alej., 166, 174, 289.
 Ps. Crisóstomo, 8, 38, 82, 85, 166, 219, 264.
 Ps. Dionisio Alej., 169.
 Ps. Efrén, 261.
 Ps. Epifanio, 166, 219, 264.
 Ps. Eusebio Alej., 82, 291.
 Ps. Fausto, 170.
 Ps. Gregorio Taum., 166.
 Ps. Hipólito, 290s.
 Ps. Ildefonso, 153s, 161s, 165, 168, 178, 231s.
 Ps. Isidoro, 238.
 Ps. Jerónimo, 205-207, 232.
 Ps. León M., 268.
 Ps. Máximo Taur., 74, 81, 83, 154, 161s, 165, 217, 225, 231s.
 Ps. Metodio, 136.
 Ps. Modesto, 219.
 Ps. Nazianzeno, 260s.
 Ps. Niseno, 135, 146, 252.
 Ps. Orígenes, 184-195.
 Ps. Remigio Aux., 206s.
 Ps. Venancio Fort., 158, 221.
 Quodvultdeus, 74s, 154, 160, 216.
 Rabano Mauro, 91s, 220, 234.
 Raimundo Martí, 96.
 Ratramno, 8-14, 48, 89s, 142s, 180-182, 238s, 269s, 299s.
 Roberto Bellarm., San, 98, 210.
 Rufino de Aquil., 71s, 76, 83, 154, 157s, 275-285.
 Rufino, siro, 81s, 223, 292, 296.
 Ruperto de Deutz, 174.
 Sedulio, 90, 160, 174, 178s.
 Severiano de Gábala, 219, 291.
Sínodos. Cf. Índice de materias.
 Siricio, San, 51s, 58s, 66, 150s, 301.
 Sofronio de Jerus., San, 219, 236, 247.
 Teobaldo de Tours, 95.
 Teodoreto de Ciro, 159, 198s.
 Teodoro de Farán, 6, 117-119, 121, 126, 268, 299s.
 Teodoro de Mopsuest., 199.
 Teodoro Studita, San, 169.
 Teódoto de Ancira, 192, 272s.
 Teofilacto, 144.
 Tertuliano, 2s, 17, 47, 55s, 103, 131s, 137s, 189, 220, 299s.
 Tito de Bostra 3, 5, 42, 299.
 Tomás de Aquino, Santo, 95s, 209, 241, 246.
Tr. de Partu S. Mariae, 153s, 161, 165, 235s.
 Venancio Fortunato, 86, 158, 175.
 Volusiano, 4, 73, 85, 277.
 Zenón de Verona, San, 21-23, 81, 214s, 222.

INDICE DE AUTORES

- Agobardo, 176s.
 Altaner B., 81.
 Amand D., 263.
 Aubineau M., 185, 192.
 Barré H., 153, 161s, 217, 227, 232.
 Bauer J. B., 139-141, 275, 281, 285.
 Baumstark A., 243, 297.
 Beck, E., 44.
 Bergmann W., 156, 226.
 Botte B., 60, 156.
 Bouwman G., 292.
 Brou L., 156, 242s.
 Campenhausen H. Frh. von, 19, 25, 27.
 Canal J. M., 175.
 Cappelle B., 178, 245.
 Cappuyens M., 15.
 Caspar E., 105, 112, 122.
 Caspari C. P., 288.
 Cavallera F., 63, 96.
 Chavasse A., 164.
 Connolly H., 156.
 Courcelle P., 75, 137, 156.
 Crouzel H., 132, 190.
 Daniélou J., 183, 191, 198.
 De Ghellinck J., 95.
 Devreesse R., 185, 193, 198s.
 Díaz y Díaz M. C., 86.
 Dölger F., 261.
 Doutreleau L., 42, 188.
 Dudden F. H., 21, 63, 155.
 Elert W., 268.
 Ferreres J., 245.
 Forget J., 53.
 Frank H., 156.
 Friedrich Ph., 134, 160.
 Galot J., 25.
 Galtier P., 28.
 Geiselmann J., 15.
 Gesché A., 42, 188.
 Gordillo M., 37.
 Graber O., 285.
 Grillmeier A., 122.
 Guillaumont A., 184.
 Guillaumont Cl., 184.
 Hanssens J., 176.
 Harris R., 195.
 Holl K., 144.
 Huhn J., 60, 82.
 Hurley M., 104-107, 109, 112s, 117, 127.
 Jouassard G., 20, 28, 31s, 46, 52, 58s, 61-
 64, 67, 127, 144, 152, 155.
 Kattenbusch F., 60.
 Kirchmeyer J., 187, 193.
 Koch H., 25, 134.
 Labourt J., 54s, 195.
 Lampe G. W. H., 288s, 291.
 Le Blanc Th., 210.
 Leclercq J., 161-164, 238.
 Lefèvre J., 93.
 Leloir L., 64.
 MacDonald A. J., 15.
 Madoz J., 24, 137.
 Mariès L., 198.
 Martin Ch., 42s.
 Marx B., 264.
 Menochio, 210.
 Mercati G., 3, 186, 196.
 Mitterer A., 1.

- Morin G., 162, 169, 218.
Mutzenbecher A., 156s, 225, 227, 251.
Müller G., 289.
Nau F., 291.
Neumann Ch. W., 53, 62-64, 134, 289.
Newman J. H., 288.
Olivar A., 224.
Orbe A., 2.
Ortiz de Urbina I., 289, 291.
Palanque J. R., 63, 155.
Peitz W. M., 295.
Pitra J. B., 185.
Puech A., 144.
Puniet P., 71.
Quasten J., 291.
Rahner K., 53, 121s.
Rauschen G., 63.
Richard M., 187, 198.
Rondeau M. J., 184, 187, 190, 193.
Ruiz Bueno D., 54.
Ryan D., 102s.
Sá E. de, 210.
Schade L., 56.
Scheeben M. J., 98.
Scheffczyk L., 8, 224, 227.
Solá F., 52.
Spedalieri Fr., 25, 27s, 30, 32, 46, 53.
Thomasi J. M., 243.
Titelmann F., 210.
Tuillier A., 261.
Urs von Balthasar H., 184.
Vaccari A., 198.
Vagaggini C., 132, 190s, 193s.
Valli F., 63.
Vega A. C., 24.
Vona C., 192.
Wenger A., 148, 263.
Wilmart A., 24.
Winandy J., 165, 232, 237.
Zarb S., 201.
Zellinger J., 291.

INDICE DE MATERIAS

Aeipárthenos: uso no mariológico, 287; mariológico en Oriente, 288-291; en Occidente, 291-293; en el Magisterio, 293-296; sentido, 296s.

Concilios:

Calcedonia y parto virginal, 79.

Constant. II, fuente de Letrán, 112-113.

Constant. III, relación con Letrán, 125s; aprobación, 126; San Sofronio, 236.

Letrán (649), interpretaciones recientes, 102-111; fuentes, 111-116; sentido, 117-121; valor dogmático, 122-127.

Cronología de la crisis de Joviniano, 66s.

Generación eterna y parto virginal, 25-28, 37, 39, 42s.

Incorrupción y virginidad, 102-104, 139-141; parto virginal, 70-99; monotelismo, 104-111.

Liturgia y parto virginal: *virgo post partum*, 241-246; *porta clausa*, 176-180; analogía con el sepulcro, 270-272.

Maternidad divina y parto virginal, 6, 23, 79, 81-84.

Maternidad y parto virginal:

El problema en Mitterer, 1; en Tertuliano, 2s; en Tito de Bostra, 3s; en Joviniano, 4s; en S. Cirilo, 5s; en Teodoro de Farán, 6s; en Pascasio Radberto, 13s; en Honorio de Autún, 14-16.

La solución en Tito de Bostra, 3s; en S. Agustín, 4s; en S. Cirilo, 6; en San Martín I, 7s; en Ratramno, 9-12; en Pascasio Radberto, 12-14; en Honorio de Autún, 15s.

Maternidad virginal, tipo de la maternidad de la Iglesia, 21, 65.

Natus ex Maria Virgine, Cf. Símbolo Apostólico.

Parto virginal: *incorrupción*, 102-104, 139-141; singularidad, 195-211; omnipotencia de Dios, 4, 7, 15, 15s, 73, 80, 85-88, 96, 118-121; analogías, 45, 85s, 93, 118-121, 249-274.

- Porta clausa*: orígenes de la exégesis mariológica, 149-157; su expansión, 157-182; virginidad perpetua, 153-155; interpretación contraria, 171s; liturgia, 176-180.
- Sepulcro del Señor y seno de María: sentido de la analogía, 294; fuente de vida, 251s; concepción virginal, 250-253; virginidad perpetua, 253-256; parto virginal, 256-270; sepulcro abierto y seno cerrado, 272s.
- Símbolo Apostólico y parto virginal: Abelardo, 94; S. Agustín, 70-74; Catecismo Romano, 96-98; S. Cesáreo, 85; Conc. de Calcedonia, 79; de Letrán, 87s; Consultationes Zachaei, 75s; Corpus Eusebianum, 82s; Dionisio de Rijkel, 96; S. Fulgencio, 82-84; S. Ildefonso, 89; S. Isidoro, 88s; Ivón, 93s; Joscélino, 94; Juan de Fécamp, 92s; Juan Mediocre, 85s; S. León, 76-79; Meningardo, 94; S. Pedro Crisól., 79-81; Ps. Alcuino, 92; Ps. Ambrosio, 86; Ps. Agustín, 86s; Ps. Máximo, 81; Quodvultdeus, 74s; Rabano Mauro, 91s; Raimundo Martí, 96; Ratramno, 89-91; San Roberto Bellarm., 98; Rufino Aquil., 71s, 275-286; Rufino, siro, 81s; Scheeben, 98s; Sínodo de Milán, 69s; S. Siricio, 59s; Teobaldo, 95; Santo Tomás, 95s.
- Singularidad del nacimiento del Señor: concepción virginal, 184-195; parto virginal, 195-211.
- Sínodos:
- Milán (393): condenación de Joviniano, 58s; Símbolo Apostólico, 59s, 69s; porta clausa, 150; virgo post partum, 215.
 - Roma (393): fecha, 62-67; condenación de Joviniano, 51-59; Símbolo Apostólico, 59s; porta clausa, 60s.
 - Roma (680): relación con Letrán, 126s.
- Virgo ante partum, in partu, post partum*: orígenes de la fórmula, 233-236; expansión, 236-241.
- Virgo concepit, virgo peperit, virgo post partum*: 222-228.
- Virgo concepit, virgo peperit, virgo permansit*: 228-233.
- Virgo in partu*: 233-241.
- Virgo post partum*: parto virginal, 214-219; virginidad perpetua, 219-221; uso litúrgico, 241-246.
- Vulvam aperiens*: interpretación gnóstica, 130; S. Ireneo, 130s; Tertuliano, 131s; Orígenes, 132s; evolución de la interpretación origeniana, 133-144; vulvam aperiens y porta clausa, 144-149.

SE TERMINO DE IMPRIMIR ESTA OBRA
EN MADRID, EN LOS TALLERES DE
IMPRESA "HEROES", S. A., EL DIA
24 DE DICIEMBRE, VISPERA DE
LA FESTIVIDAD DEL NACIMIEN-
TO DE NUESTRO SEÑOR
JESUCRISTO, HIJO DE LA
SIEMPRE VIRGEN MARIA

AÑO MCMLXIII

BT612 .A355
Virgo mater; estudios de teologia

Princeton Theological Seminary-Speer Library



1 1012 00014 5815