

LA OBRA "MARÍA EN LA PATRÍSTICA DE LOS SIGLOS I Y II" DEL P. JOSÉ ANTONIO DE ALDAMA SI

Cándido Pozo sj

Sumario: El P. José Antonio Aldama fue profesor de la Facultad de Teología de Granada durante gran parte del siglo XX y uno de los más influyentes mariólogos de su tiempo. Él mismo consideraba que su más importante aportación teológica había sido la reflexión sobre María en la patrística del siglo I y II. El P. Pozo nos ofrece en este artículo un análisis de la teología del P. Aldama demostrando por qué, en efecto, es razonable considerar que su aportación es digna de considerarse y valorarse.

Summary: Fr. José Antonio de Aldama was professor at the Faculty of Theology of Granada (Spain), during a large part of the 20th Century, and one of the most influential mariologists of his time. He himself thought that his most meaningful contribution, in the field of theology, had been the reflection about Mary in the patristic literature of the 1st and 2nd century. Fr. Pozo offers us in this article an analysis of Fr. Aldama's theology, while showing why, in fact, it is reasonable to consider that his contribution is worth being taken into consideration and be valued.

Palabras clave: Mariología, virginidad de María, patrología, método teológico.

Key words: Mariology, Mary's virginity, patrology, theological method.

1. Introducción

La Mariología constituye uno de los tres campos fundamentales a los que dedicó su actividad teológica el P. José Antonio de Aldama¹, a quien no dudo en considerar como uno de los teólogos españoles más importantes de este siglo. Aparte de su abundante producción mariológica², su trayectoria en este campo está unida a la historia primera de la Sociedad Mariológica Española, de la que fue uno de sus socios fundadores³ y presidente desde 1954 a 1957⁴, y a cuya Junta directiva perteneció casi durante toda su vida. Trabajó

¹ Cf. C. Pozo, *El P. José Antonio de Aldama, S.I., como teólogo*: ATG 43 (1980) 49-54.

² Cf. C. Pozo, *Bibliografía Mariana del R.P. José A. de Aldama, SI.*: Scripta de Maria 2 (1979) 511-518. A esa larga lista bibliográfica hay que añadir todavía dos publicaciones posteriores: *La Piedad Mariana en el Tratado "Passio Duorum"*: EstMar 44 (1979) 51-72 (se trata de su postrera aportación a dicho Anuario) y *La devoción de San Bernardo a Nuestra Señora*, en PONTIFICIA ACADEMIA MARIANA INTERNATIONALIS, *De cultu mariano saeculis XII-XV. Acta Congressus Mariologici-Mariani internationalis Romae anno 1975 celebrati*, t. 4 (Romae 1980) p. 131-151 (su última intervención en un Congreso Mariológico internacional).

³ Cf. EstMar 1 (1942) 17.

⁴ Fue elegido presidente en Zaragoza en la Asamblea de 1954 (cf. EstMar 15 [1955] 348). En la Asamblea de Madrid de 1957 hubo renovación de la Junta y fue elegido, de nuevo, Presidente el P. Narciso García Garcés C.M.F.; pero el P. Aldama siguió en la Junta como Vicepresidente (cf. EstMar 19 [1958] 365).

en dicha Sociedad con una actividad incansable. De ella ha quedado testimonio fehaciente en los diversos volúmenes de su Anuario⁵. Con cariño fraterno tuvo la iniciativa de publicar durante los años 1969 a 1971 un “Boletín Informativo de la Sociedad Mariológica Española”⁶, que recogía y comunicaba las publicaciones y actividades marianas de todos los miembros de la Sociedad. Sin duda, el P. Aldama representa uno de los nombres, cuyo prestigio más han honrado a la Sociedad Mariológica, y que supo granjearle un serio respecto teológico, incluso comenzados ya los años difíciles de la crisis mariológica del posconcilio.

Precisamente por la abundancia de su producción mariológica se impone preguntarse cuál sería la más decisiva de sus aportaciones a la Mariología. Afortunadamente conocemos con certeza la valoración que él mismo hacía. En una entrevista concedida a un periódico granadino muy poco antes de su muerte afirmaba: “Pienso que aparte de mi tesis doctoral, mi obra más importante es *María en la Patrística de los siglos I y II*”⁷. Al no ser su tesis doctoral de tema mariológico⁸, hemos de retener la segunda obra citada como la que el P. Aldama consideraba su más importante estudio dentro del campo de la Mariología⁹.

Naturalmente no podemos limitarnos a tomar nota de esta valoración personal. Tendremos que intentar descubrir las razones de ella. Ahora bien, no creo que sea posible valorar la aportación mariológica del P. José Antonio de Aldama sin tener presente su concepción de la misma Teología. Ésta surge en él como fruto de los influjos que recibió durante sus años de formación sacerdotal. Tuvo un gran maestro en filosofía, que fue el P. José Hellín, al que el P. Aldama debía su estima por el rigor en el pensamiento¹⁰, Asimiló el gusto por lo positivo en sus años de estudio de Teología en Valkenburg (Holanda), el teologado de los jesuitas alemanes desde los tiempos de su destierro durante el “Kulturkampf”¹¹. Allí su gran maestro fue el P. Johannes Rabeneck. A él debía el P. Aldama su interés por un tipo de Teología cimentada sobre una fuerte documentación positiva, que era en Rabeneck mucho más patrística que bíblica¹². El fenómeno de esta preferencia por lo patrístico, más bien que por lo bíblico, no es nuevo en la historia de la Compañía de Jesús. Sus orígenes pueden colocarse en el nuevo estilo teológico que nace con Dionisio Petavio¹³.

⁵ Para sus colaboraciones en los 25 primeros volúmenes cf. Indices. Vols. I-XXV (1942-1964): EstMar (1986)85. Los datos posteriores pueden tomarse de la bibliografía que aduzco en la nota 2.

⁶ El número 1º se publicó en noviembre de 1969; el 2º en junio de 1970 y el 3º en mayo de 1971.

⁷ “Ideal”, 16 de octubre de 1979, p. 13

⁸ El Símbolo Toledano I (Roma 1934).

⁹ *María en la Patrística de los siglos I y II* (BAC 300] (Madrid 1970).

¹⁰ Cf. A MONTERO, *Aldama, mi Maestro*, en *Διακονία πίστεως*. Homenaje al R. P. José Antonio de Aldama por un grupo de amigos y discípulos en sus treinta y cinco años de profesorado y sesenta y cinco de edad (Granada 1969) p. XV-XVI.

¹¹ Véase su testimonio autobiográfico en las declaraciones a “Ideal”, 16 de octubre de 1979, p. 13. El P. Aldama estudió en Valkenburg los cursos segundo y tercero (1927-1928 y 1928-1929 respectivamente) de su Teología. Sobre este centro académico cf. H. WOLTER, *Valkenburg*: LThK 10, 606.

¹² Cf. POZO, *El P. José Antonio de Aldama, S.I., como teólogo*: ATG 43(1980)18-19

¹³ Cf. POZO, *San Ignacio de Loyola y la Teología*: ATG 53(1990)24.

Creo que este doble influjo de los PP. Hellín y Rabeneck fue formando en el P. Aldama el ideal de un método teológico en el que lo positivo y lo especulativo estuvieran en equilibrio, más aún en el que lo positivo –concebido en el P. Aldama mucho más como estudio de la historia patristica de las doctrinas que como exégesis bíblica (él fue siempre mucho más patrólogo que escritorista)– constituyera la base sobre la que lo especulativo se apoyara¹⁴. Ese equilibrio corresponde a la mejor Teología postridentina¹⁵ y, dentro de ella, a la escuela naciente de la Compañía de Jesús¹⁶. Este es, sin duda, el método teológico que el P. Aldama practicó cuando se acercaba al conjunto de un problema o cuando escribía tratados teológicos¹⁷.

Pero él que fue y se sentía patrólogo¹⁸, además de no pocos estudios dentro de esta especialidad, ofreció a los mariólogos la base patristica del dogma de la virginidad de María en el parto¹⁹ y una visión de conjunto, fruto de una investigación pormenorizada, de la primera tradición sobre la figura de nuestra Señora, la obra que ahora nos ocupa: *María en la Patristica de los siglos I y II*. De este modo, ponía a disposición de todos un material riquísimo que haría posible que otros muchos después de él construyeran sobre la base que él aportaba, una Mariología con el equilibrio entre lo positivo y lo especulativo que constituía la fisonomía esencial de su método teológico.

2. Madre y Virgen

El P. Aldama, como aparece ya en el tema de su tesis doctoral, fue un excelente especialista en Símbolos de la fe²⁰. Es, por ello, normal que haya abierto su investigación intentando determinar cuál es la imagen de María que se expresa en las más primitivas fórmulas de fe hasta llegar a su formulación prácticamente definitiva en el Símbolo de la *Traditio Apostolica*²¹. Por más lejos que se ascienda en la búsqueda de este tipo de fórmulas en la tradición más primitiva, aparece, como el dato más primario de ella con respecto a María, una doble afirmación: es Madre de Jesucristo y, a la vez, Virgen.

¹⁴ Para los orígenes históricos de este ideal en el modo de hacer Teología cf. Pozo, *a.c.*: ATG 53 (1990) 17-20.

¹⁵ Sobre la dedicación del P. Aldama a la historia de la Teología postridentina cf. Pozo, El P. José Antonio de Aldama, S.I., como teólogo: ATG 43 (1980) 46-49. Para el modo como él valoraba este equilibrio de lo positivo y lo especulativo en esa Teología cf. J. A. DE ALDAMA, *La Teología Post-Tridentina*: Razón y Fe 131 (1945) 121.

¹⁶ 16 Cf. ALDAMA, *El perfil teológico de Suárez y la primera generación científica de la Compañía de Jesús*: Razón y Fe 138 (1948) 270-271.

¹⁷ Cf. POZO, *El P. José Antonio de Aldama, S.I., como teólogo*: ATG 43(1980)54-56. A este equilibrio entre lo positivo y lo especulativo hay que añadir la importancia que el P. Aldama atribuía al Magisterio de la Iglesia dentro de su método teológico.

¹⁸ Para este aspecto de su personalidad teológica cf. Pozo, *a.c.*: ATG 43 (1980) 43-46.

¹⁹ *Virgo Mater*. Estudios de teología patristica (Granada 1963).

²⁰ Cf. POZO, *El P. José Antonio de Aldama, S.I., como teólogo*: ATG 43 (1980) 44- 45.

²¹ ALDAMA, *María en la Patristica de los siglos I y II*, p. 7-32.

Según parece, la fórmula de fe, más antigua y más corriente en el siglo II, debió de consistir en presentar a Jesús como “nacido de una virgen”; a finales del siglo, especialmente con Tertuliano, se pasa a mencionar expresamente el nombre de María: “nacido de María virgen”²². En efecto, según Tertuliano, hay que creer “en un solo Dios omnipotente creador del mundo y en su Hijo Jesucristo nacido de la Virgen María”²³ o en “Cristo Jesús, [que procede] de la Virgen María, Hijo de Dios creador”²⁴. A veces, incluso concreta que esta maternidad nueva ha tenido lugar por una acción del Espíritu Santo: “Ese Verbo, llamado Hijo de Dios,... finalmente llevado por el Espíritu de Dios y su potencia a la Virgen María, hecho carne en su seno y nacido de ella”²⁵. Especialmente desarrollada es la fórmula de la llamada *Epistula Apostolorum*: “Dios, el Señor, el Hijo de Dios, creemos que es el Verbo hecho carne de la santa Virgen María, llevado en su seno, del Espíritu Santo, engendrado no por concupiscencia de carne, sino por voluntad de Dios”²⁶. De este modo, lentamente se van preparando las fórmulas posteriores del *Romanum Vetus* y del Apostólico; la del primero se anuncia ya en la *Traditio Apostolica*: “¿Crees en Cristo Jesús, el Hijo de Dios, que nació del Espíritu Santo, de María Virgen?”²⁷.

Esta primera presentación de la figura de María tiene un carácter sumamente paradójico. En este caso –como siempre que se trata de misterios– la profesión de fe impone la afirmación de dos polos difícilmente conciliables entre sí: verdaderamente Madre y verdaderamente Virgen. Nada tiene de extraño que pronto surgiera la tentación de dejar caer uno de los polos, para suprimir así la dificultad propia del misterio²⁸.

²² Cf. ALDAMA, *María en la Patrística de los siglos I y II*, p. 21. Véase A. VON HARNACK, *Materialien zur Geschichte und Erklärung des alten römischen Symbols aus der christlichen Literatur der zwei ersten Jahrhunderte*, en L. HAHN, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche*, 3ª ed. (Breslau 1897) p. 374-377.

²³ *De virginibus velandis* 1, 3: CCL 2, 1209

²⁴ *De praescriptione haereticorum* 36, 5: CCL 1, 217

²⁵ *Ibid.* 13, 3: CCL 1, 197. HARNACK, *Materialien...*: HAHN, *Bibliothek der Symbole*, 3ª ed., p. 377, cita además la fórmula de *Adversus Praxeam* 27, 5: CCL 2, 1198: “de Spiritu Sancto virgo concepit et quod concepit, id peperit”. Es importante no sólo por la mención del Espíritu Santo, sino por la utilización del verbo “concibió” que pasará a los Símbolos posteriores.

²⁶ *Epistula Apostolorum* 3 (14): ed. H. DUENSING en E. HENNECKE-W. SCHNEEMELCHER, *Neutestamentliche Apokryphen*, t. 1, 3ª ed. (Tübingen 1959) p. 128. Véase el texto etiópico *Le Testament en Galilée* 14: PO 9, 190.

²⁷ *Traditio Apostolica* 21: SC 11, 50-51.

²⁸ ALDAMA, *María en la Patrística de los siglos I y II*, p. 33. Anteriormente había visto la misma índole paradójica del misterio a propósito de la virginidad de María en el parto y había señalado cómo también entonces se presentó la tentación de eliminar uno de los dos extremos; cf. ALDAMA, *Virgo Mater*, p. 1-17. Un texto de San Agustín que el P. Aldama coloca como pórtico a esta segunda obra suya, es característico del método respetuoso de los dos datos del misterio que habría que mantener siempre: “Hoc de Manichaeorum nomine et crimine faciebat etiam Iovinianus, negans Mariae sanctae virginitatem, quae fuerat duro conciperet, permansisse duro pareret: tamquam Christum puro 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 lamen verum Christi corpus exortum”, *Contra Iulianum* 1, 2, 4: PL 44, 643.

Una de estas líneas nace en ambientes judeo-cristianos. Según el testimonio de San Ireneo, ebionitas, Cerinto y Carpócrates coinciden en "lo que se refiere al Señor"²⁹. Jesús habría sido hijo de María y de José y como los demás hombres (no Dios), aunque mejor y más sabio que ellos. A los ebionitas alude San Justino con una bella formulación: "Hay algunos de vuestro linaje que, confesando a Jesús por Cristo, le tienen, sin embargo, por hombre nacido de hombres"³⁰. La fórmula "hombre nacido de hombres", aunque extraordinariamente concisa, está llena de contenido: "hombre", es decir, puro hombre, sin admitir su divinidad; "nacido de hombres" implica la negación de su nacimiento virginal³¹. Se comprende, por tanto, la presentación sintética que del ebionismo haría más tarde Eusebio de Cesarea: "Se llama herejía de los ebionitas la de los que dicen que Cristo nació de José y de María, y pretenden que era un puro hombre"³². Naturalmente el P. Aldama está interesado en presentar la forma que el ebionismo tuvo en el siglo II. Es sabido que ya en tiempos de Orígenes existía una bifurcación entre los ebionitas: "unos negaban la maternidad virginal de María, otros la admitían, aunque todos coincidiesen en rechazar la divinidad de Jesús"³³. En todo caso, es interesante que, por lo que se refiere al ebionismo del siglo II, Tertuliano haya sugerido la existencia de cierto nexo entre la negación de la maternidad virginal y la negación de la divinidad³⁴. Con ello se anuncia un tema que tendrá que ser posteriormente tratado.

En el extremo contrario se colocan las diversas formas de docetismo. Éste aparece ya en la gnosis vulgar y se caracteriza, al negar la realidad corpórea de Jesús, por dejar caer la verdadera maternidad de María. Así Saturnil (o Saturnino) "afirma que el Salvador fue no nacido, sin cuerpo ni figura, y que se hizo ver como hombre de una manera puramente aparente"³⁵. María podrá ser Virgen, pero no existe el problema de conciliar su virginidad con su maternidad, ya, que no fue verdaderamente Madre. Lo mismo puede decirse de la manera en que S. Ireneo expone el pensamiento de Basílides, "el primer ensayo de gnosis sabia": el Padre envió a su Nous (su Entendimiento), su Primogénito, que apareció en figura de hombre³⁶. Este docetismo permanece con todo su rigor en Marción. Jesús, enviado por el Padre, se habría manifestado "en forma de hombre";

²⁹ *Adversus haereses* 1, 26, 2: SC 264, 346 (donde el texto latino se debe corregir a la luz del griego citado allí p. 347; cf. la nota 3 a SC 264, 347 en SC 263, 293).

³⁰ *Dialogus cum Tryphone iudaeo* 48, 4: ed. G. ARCHAMBAULT, t. 1 (París 1909) p. 214-216.

³¹ Cf. ALDAMA, *María en la Patrística de los siglos I y II*, p. 36.

³² *Historia Ecclesiástica* 6, 17: GCS 9/2, 554-556.

³³ *María en la Patrística de los siglos I y II*, p. 36. Cf. ORIGENES, *Contra Celsum* 5, 61: GCS 3, 65

³⁴ «Poterit haec opinio Hebionii convenire, qui nudum hominem et tantum ex semine David, id est non et Dei Filium, constituit Iesum». *De carne Christi* 14, 5: CCL 2, 900. Cf. también, a propósito de Carpócrates, PSEUDO-TERTULIANO, *Adversus omnes haereses* 3, 1: CCL 2, 1405: «Christum non ex virgine Maria natum, sed ex semine Ioseph hominem tantummodo genitum». Y para Cerinto: «Post hunc Cerinthus haereticus erupit, similia docens. [...] Christum ex semine Ioseph natum proponit, hominem illum tantummodo sine divinitate contendens». *Ibid.* 3, 2: CCL 22, 1405.

³⁵ S. IRENEO, *Adversus haereses* 1, 24, 2: SC 264, 322.

³⁶ *Adversus haereses* 1, 24, 4: SC 264, 326-328. Sobre la presentación completamente distinta del sistema de Basílides que hace Hipólito en su *Elenchos* cf. ALDAMA, *María en la Patrística de los siglos I y II*, p. 43-44.

no creyendo que Jesús haya sido engendrado de María, “Marción mutila el Evangelio según Lucas, eliminando de él todo lo que se refiere a la generación del Señor”³⁷.

Tanto Apeles como el gnosticismo valentiniano suponen una cierta atenuación del docetismo estricto, sin suprimirlo del todo. En ambos casos, se piensa que es necesario admitir la realidad del cuerpo de Jesús, pero no se atribuye a ese cuerpo, origen terreno. Por ello, aunque parece hombre como nosotros, sólo aparentemente tuvo carne humana, es decir, cuerpo material terreno. Así Apeles piensa que el Salvador en su venida, según iba descendiendo por las diversas esferas, fue tomando un cuerpo sidereal y etéreo³⁸. Ese cuerpo no tiene, en modo alguno, origen en María³⁹. De modo semejante a Marción, también Apeles suprimía en su Evangelio toda narración de los orígenes humanos y de la infancia de Jesús⁴⁰. Por su parte, en el gnosticismo valentiniano se afirma que Jesús tenía un cuerpo “psíquico” formado por el demiurgo en el seno de la Virgen, pero no un cuerpo material como el nuestro. También aquí desaparece la verdadera maternidad de María. Cristo “ha pasado a través de María como el agua pasa a través de un tubo”⁴¹. Lo decisivo es que, en el pensamiento de un San Ireneo, este pasar por María como el agua por un tubo es sinónimo de no haber recibido nada de Ella⁴².

De gran interés me parece haber recogido que ya en el siglo II se tiene sumo cuidado en marcar las distancias entre la concepción virginal del Señor y los mitos paganos de teogamia⁴³. Ya San Justino ha subrayado la profunda diferencia existente entre ambos conceptos⁴⁴.

El peligro doceta hizo que la afirmación de la verdadera maternidad de María se subrayara fuertemente desde los mismos inicios de la literatura patristica. San Ignacio de Antioquía nos habla de Jesucristo procedente “del linaje de David, de María, el cual nació

³⁷ S. IRENEO, *Adversus haereses* 1, 27, 2: SC 264, 350.

³⁸ Cf. TERTULIANO, *De carne Christi* 6, 3,: CCL 2, 883-884, donde parece conservarse una cita literal del mismo Apeles.

³⁹ Habuerit, inquit, carnem Dominus, dum non natam». Ibid. 6, 1: CCL 2, 883.

⁴⁰ H.-CH. PUECH, *Gnostische Evangelien und verwandte Dokumente: HENNECKE-SCHNEEMELCHER, Neutestamentliche Apokryphen*, t. 1, p. 260, quien cita a HARNACK, *Marcion*; 2ª ed. (Leipzig 1924) p. 190, nota 1

⁴¹ S. IRENEO, *Adversus haereses* 1, 7, 2: SC 264, 102. Todos los informes que sobre esta forma de gnosticismo recoge aquí San Ireneo, se refieren a Tolomeo. Según parece, una reconstrucción del pensamiento del mismo Valentín podría hacerse partiendo de CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Excerpta ex Theodoto* 58-60: SC 23, 176-178. Para más detalles sobre la cuestión, que, a mi juicio, no pueden ser referidos aquí, cf. ALDAMA, *María en la Patristica de los siglos I y II*, p. 45-52.

⁴² “Ostendimus autem quoniam idem est putative dicere eum visum et nihil ex Maria accepisse: neque enim esset vere sanguinem et camero habens, per quam nos redemit, nisi antiquam plasmationem Adae in semetipsum recapitulasset. Vani igitur qui a Valentino sunt, hoc dogmatizantes, uti excludant salutem carnis et reprobent plasmationem Dei”. *Adversus haereses* 5, 1, 2: SC 153, 24. Cf. también *Adversus haereses* 3, 22, 1: SC 211, 430-434.

⁴³ Cf. ALDAMA, *María en la Patristica de los siglos I y II*, p. 60-61.

⁴⁴ *Apología* 1, 33, 3-4: FlorPatr 2 (2ª ed), 64-66

verdaderamente"⁴⁵. San Ireneo, por su parte, justifica para nuestro Señor, Hijo de Dios y Verbo del Padre, también el título de Hijo del hombre "porque de María, que tenía de creaturas humanas su naturaleza y era ella misma una creatura humana, había recibido un nacimiento humano"⁴⁶. Todo el plan salvador de Dios, en el que es esencial la idea de recapitulación, supone que Cristo recibe de la Virgen una corporeidad idéntica a la que tuvo Adán: "era necesario que este mismo Verbo, efectuando en sí mismo la recapitulación de Adán, poseyera la semejanza de la generación"⁴⁷; "él mismo siendo el Verbo, recapitulando en sí a Adán, con razón recibe de María [...] la generación de la recapitulación de Adán"⁴⁸.

Aunque se trate de un tema marginal, es curioso que en el siglo II se afirma corrientemente la ascendencia davídica de María⁴⁹. Incluso, a veces, se la subraya con insistencia. Es posible que ésta se explique, porque los ebionitas argüían que era necesario que Jesús descendiera realmente de José, ya que sólo de él consta que era davídico⁵⁰.

Viniendo al otro polo de la afirmación primaria de la Tradición sobre María (Ella ha concebido a Jesús virginalmente), es importante subrayar que no se mantiene con menor energía que la realidad de su maternidad. Para Ignacio de Antioquía se unen en una misma frase, "nacido verdaderamente de una Virgen"⁵¹, los dos polos que constituyen el misterio. Ello es especialmente significativo en un incansable debelador del docetismo. Los Padres del siglo II ven esta afirmación como ineludible, incluso porque estaba predicha en las profecías. Un papel singular compete entre ellas a Is 7, 14. De ella se ocupa, por ejemplo, San Justino a lo largo de veinte capítulos de su *Diálogo con el judío Trifón*⁵². Es interesante no sólo su insistencia en que las profecías no se refieren –tampoco la de Is 7, 14– a Ezequías, como también la defensa de la traducción de los LXX, – la traducción de "vuestros ancianos"– para la palabra 'almâh como παρθένος frente a νεάνις⁵³. El mismo rechazo para la traducción de Teodoción y Aquila en la que se apoyarían los ebionitas, y la misma defensa de la traducción de los LXX aparecen en San Ireneo⁵⁴.

Mérito importante del P. Aldama es haber estudiado el problema de la posible existencia de una colección de "Testimonia" en torno al tema de la concepción virginal⁵⁵. Debe igualmente reseñarse su matizada exposición de la exégesis de Lc 1, 35 que en el si-

⁴⁵ *Ad Trallianos* 9, 1: FUNK 1, 248; J. J. AYAN, *Fuentes Patrísticas* 1, 142.

⁴⁶ *Adversus haereses* 3, 19, 3: SC 211, 180.

⁴⁷ *Adversus haereses* 3, 21 10: SC 211, 428.

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ Cf. ALDAMA, *María en la Patrística de los siglos I y II*, p. 78-80.

⁵⁰ A ellos parece aludir ORIGENES, *In Matthaeum commentarium* 16, 12: GCS 40, 513.

⁵¹ *Ad Smyrnaeos* 1, 1: FUNK 1, 276; AYAN, *Fuentes Patrísticas* 1, 170.

⁵² Cf. ALDAMA, *María en la Patrística de los siglos I y II*, p. 108-109.

⁵³ *Dialogus cum Tryphone Iudaeo* 84, 3: ed. ARCHAMBAULT, t. 2 (París 1909) p. 52. ⁵⁴ *Adversus haereses* 3, 21, 1: se 211, 398-400.

⁵⁴ *Adversus haereses* 3, 21, 1: se 211, 398-400.

⁵⁵ Cf. *María en la Patrística de los siglos I y II*, p. 128-139.

glo II hacen los diversos autores. Para San Justino, tanto el πνεῦμα como la δύναμις en ese versículo es el Logos⁵⁶. En San Ireneo con un acentuado paralelismo a como Dios formó el cuerpo de Adán, se habla de que el Padre formó en el seno de María el cuerpo de Jesús; es notable que unas veces se dice que el Padre realizó esa acción con su mano, es decir, con el Logos⁵⁷; en otras ocasiones, habla de sus manos, en plural, refiriéndose al Logos y al Espíritu Santo⁵⁸. La atribución de la encarnación al Logos aparece, en la *Epistula Apostolorum* con una forma diversa: el Verbo se habría presentado a María en figura de Gabriel⁵⁹.

De un interés teológico mucho más primordial es la problemática de la relación existente entre concepción virginal y filiación divina en los Padres del siglo II. Un conocido texto de San Ignacio de Antioquía puede iluminar la cuestión: “Llenos de una plena fe en nuestro Señor que verdaderamente es del linaje de David según la carne, Hijo de Dios según la voluntad y el poder de Dios, nacido verdaderamente de una virgen”⁶⁰. Th. Zahn interpretó el pasaje viendo en él la afirmación de que Jesús sería Hijo de Dios por haber nacido de una virgen⁶¹. Esta interpretación ha tenido una amplia resonancia⁶². Conviene ser conscientes de que, de esta manera, San Ignacio de Antioquía sería partidario de una “filiación divina” de Jesús en sentido impropio, no preexistente a la encarnación, sino consecuencia de su concepción virginal y consistente en que Dios ha suplido al padre humano. Dios sería su Padre por el papel que ha tenido en su concepción humana, pero nada más. Esta explicación es imposible, ya que San Ignacio de Antioquía conoce dos nacimientos de Cristo, un carnal y otro espiritual, uno de María y otro de Dios⁶³. “De la antítesis ‘y de María y de Dios’ [A los Efesios 7, 2] se sigue que Cristo considerado según su lado humano procede de María, y que según su lado divino procede de Dios y es Hijo de Dios”⁶⁴. Volviendo al pasaje ignaciano punto de partida de estas reflexiones, es claro que en él se afirma que si atendemos a la voluntad y al poder de Dios que le engendraron, es Hijo de Dios verdaderamente nacido de una virgen⁶⁵.

⁵⁶ *Apologia* 1, 33, 6: FlorPatr 2, 66. Esta concepción estaría también presente en la *Natividad de María* 11, 2: ed. E. AMANN (París 1910) p. 222.

⁵⁷ Cf. *Adversus haereses* 3, 22, 1: SC 211, 430.

⁵⁸ Cf. *Adversus haereses* 5, 1, 3: SC 153, 28; en el contexto se trata de explicar Le 1, 35. Inmediatamente antes (SC 153, 26) se explican esas manos como “Verbum Patris et Spiritus Sanctus”. Véase explicada la expresión a propósito de la creación de Adán: “plasmatus in initio horno per manus Dei, hoc est Filii et Spiritus”. *Adversus haereses* 5, 28, 4: se 153, 360.

⁵⁹ *Epistula Apostolorum* 14 (25): HENNECKE-SCHNEEMELCHER, *Neutestamentliche Apokryphen*, t. 1, p. 133.

⁶⁰ S. IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Ad Smyrnaeos*, 1, 1: FUNK 1, 276; AYAN, *Fuentes Patrísticas* 1, 170.

⁶¹ *Ignatius von Antiochien* (Gotha 1873) p. 470: “Soferne er σάρξ hat, stammt er durch Vermittlung seiner Mutter aus David Geschlecht; dass dieser Fleisch Geworden, aber gleichwohl Gottes Sohn ist, verdankt er dem besonderen Willen und der Kraft Gottes, wodurch die wunderbare Geburt von einer Jungfrau möglich wurde”, Nótese que Zahn en la página inmediatamente anterior a la citada, es decir, en p. 469 rechaza que Ignacio de Antioquía sea representante de la idea eclesiástica posterior de una generación del Hijo por el Padre antes del tiempo.

⁶² Cf. ALDAMA, *María en la Patrística de los siglos I y II*, p. 171.

⁶³ Cf. *Ad Ephesios* 7, 2: FUNK 1, 218; AYAN, *Fuentes Patrísticas* 1, 110. En cuanto al sentido de la palabra “ingénito” en la fórmula empleada aquí (γεννητὸς καὶ ἀγέννητος) cf. M. RACKL, *Die Christologie des Heiligen Ignatius von Antiochien* (Freiburg i.B. 1914) p. 260-270.

⁶⁴ RACKL, *o.c.*, p. 268.

⁶⁵ Cf. P. RICHARD, *Fils de Dieu*: DThC 5, 2409.

En la expresión “según la voluntad y el poder de Dios” se alude simultáneamente a Lc 1, 35 y a Jn 1, 13 (leído en singular como era común en el siglo II). Los dos términos se refieren así a la concepción virginal. Esto supuesto, si la concepción virginal no es ni puede ser la causa de la filiación divina de Jesús, parece que en la mente de San Ignacio de Antioquía es manifestación externa sobre la tierra de la eterna filiación divina de Cristo⁶⁶.

Más arriba recordábamos la fórmula que nos ha conservado San Justino como resumen del pensamiento ebionita: “Hay algunos de vuestro linaje que, confesando a Jesús por Cristo, le tienen, sin embargo, por hombre nacido de hombres”⁶⁷. Al reproducirla, tuvimos ocasión de indicar su alcance: los ebionitas entendían la palabra “hombre” como indicativa de que Jesús es puro hombre, mientras que “nacido de hombres” es una negación de la concepción virginal de Cristo. Nada tiene de extraño que quien ha unido ambos elementos en una fórmula única al exponer la posición ebionita, los una también al refutarlos. Después de citar la bendición de Jacob a Judá (Gén 49, 11) en la que ve una profecía de la concepción virginal, concluye: “Esta profecía, señores, que os he citado, demuestra que Cristo no es hombre nacido de hombres, engendrado como los demás hombres”⁶⁸. Para San Justino, Jesús es el Cristo “que preexistió Hijo del Hacedor del universo, siendo Dios, y que nació hombre de la virgen”⁶⁹; esta fórmula explica positivamente que no es hombre en sentido ebionita (puro hombre), sino Hijo preexistente del Creador, ni nacido de hombres o sea como los demás hombres, sino nacido hombre de la virgen. Ahora bien, la generación eterna del Hijo de Dios es, según San Justino, por el poder y la voluntad del Padre⁷⁰; también su concepción humana virginal, profetizada en Is 7, 14, tiene lugar “por el poder y la voluntad del Hacedor del universo”⁷¹. Esta identidad de fórmulas indica una conexión entre ambas generaciones, consistente en que la segunda se hace a imagen de la primera⁷². Es característico que también San Ireneo ponga para Jesús, en un cierto paralelismo, la generación del Padre altísimo y la generación de la virgen⁷³, y que vea en la concepción virginal un signo de que Jesús no es un puro hombre⁷⁴.

⁶⁶ Cf. ALDAMA, *María en la Patrística de los siglos I y II* p. 175

⁶⁷ *Dialogus cum Tryphone Iudaeo* 48, 4: ed. G. ARCHAMBAULT, t. 1, p. 214-216.

⁶⁸ *Dialogus cum Tryphone Iudaeo* 54, 2: ed. ARCHAMBAULT, t. 1, p. 240.

⁶⁹ *Dialogus cum Tryphone Iudaeo* 48, 2: ed. ARCHAMBAULT, t. 1, 214.

⁷⁰ *Dialogus cum Tryphone Iudaeo* 100, 4: ed. ARCHAMBAULT, t. 2, p. 122: “salido del Padre por su poder y voluntad, antes de todas las creaturas”,

⁷¹ *Dialogus cum Tryphone Iudaeo* 84, 2: ed. ARCHAMBAULT, t. 2, p. 52.

⁷² Cf. A. ORBE, *La unción del Verbo* [Estudios Valentinianos, 3] (Roma 1961) p. 25: “El nacimiento *ex Maria* no estaba desligado del nacimiento eterno. Coexistía con la generación eterna, y continua, *ex Patre*. Jesús nació a través del instrumento humano ‘según la voluntad del Padre’, ‘de la voluntad de Dios’ como de simiente divina”. Cf. *Id.*, *La teología del Espíritu Santo* [Estudios Valentinianos, 4] (Roma 1966) p. 50s, nota 31.

⁷³ Cf. *Adversus haereses* 3, 19, 2: SC 211, 376-378: “Sed quoniam praeclaram praeter omnes habuit in se eam quae est ab Altissimo Patre genituram, praeclara autem functus est, et ea quae est ex Virgine generatione, utraque Scripturae divinae de eo testificantur”, Véase cómo comenta este paralelismo en San Ireneo ORBE, *Hacia la primera teología de la procesión del Verbo* [Estudios Valentinianos 1] (Romae 1958) p. 672 y 478, nota 18.

⁷⁴ Cf. *Adversus haereses* 3, 21, 8: SC 211, 422: “Si enim Ioseph filius esset, quemadmodum poterat plus quam Salomon aut plus quam Ionas habere aut plus esse David, cum esset ex eadem serminatione generatus et proles existens ipsorum?”. Es superfluo indicar que en el contexto está refutando a los ebionitas.

Ya hemos recordado que el P. Aldama escribió la historia del dogma de la virginidad de María en el parto⁷⁵. En su estudio sobre María en la Patrística de los dos primeros siglos no podía omitir una exposición del estado en que se encuentra este dogma en el período que corresponde a los inicios mismos de la Tradición⁷⁶. En el comienzo mismo del capítulo que dedica al tema, señala cómo “el P. Daniélou ha escrito que el tema del nacimiento virginal de Cristo tiene un puesto importante en la teología del judío-cristianismo”⁷⁷. En este contexto debe colocarse el conocido texto de San Ignacio de Antioquía⁷⁸: “Y se ocultó al príncipe de este mundo la virginidad de María y el parto de ella. Así mismo, la muerte del Señor. Tres misterios clamorosos que tuvieron lugar en el silencio de Dios”⁷⁹. Dificilmente puede negarse que San Ignacio de Antioquía habla de tres misterios distintos; “y dada esa distinción, *παρθενία Μαριάς* no puede designar otra cosa que su virginidad conservada a pesar de la concepción, es decir, la concepción virginal; ni el *τοκετὸς αὐτῆς* otra cosa, sino el alumbramiento posterior”⁸⁰. Pero no se vería en qué puede consistir el carácter misterioso de ese parto, precisamente en cuanto distinto de la concepción virginal, si no se admite que también él es virginal. Ello se refuerza por otros documentos de ambiente judeo-cristiano que afirman sin ambages la existencia de un parto virginal⁸¹. La misma tradición está atestiguada en la *Natividad de María*⁸².

San Ireneo merece, con respecto al parto virginal, una atención cuidadosa. Por lo pronto, conviene no olvidar su afirmación de parto milagroso en un pasaje de la *Epídeixis*, en el que se habla de que el nacimiento de Cristo tuvo lugar sin que María padeciera los dolores del parto; en ello consistiría el carácter inesperado e inopinado del nacimiento de la Virgen⁸³. Este texto obliga a no resolver, de modo expeditivo, la problemática de un discutido pasaje de *Adversus haereses*: “el Puro abriría de una manera pura el seno puro que regenera los hombres para Dios y que él hizo puro”⁸⁴. Toda la dificultad radica en la expresión “abrir el seno”. Pero en el fondo no pasa de ser una reminiscencia de Lc 2, 23, y constituye una fórmula que coexiste en no pocos Padres posteriores con explícitas afirmaciones de parto virginal⁸⁵. Por otra parte, San Ireneo, fuera de este caso, ha utilizado la expresión sólo en otras dos ocasio-

⁷⁵ Véase más arriba la nota 19.

⁷⁶ *María en la Patrística de los siglos I y II*, p. 189-224.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 189. Cf. J. DANIELOU, *Théologie du judéo-christianisme* (Tournai 1958) p. 237, quien remite en nota a H. E. PLUMPLE, *Some little-known early Witnesses to Mary's virginity in partu*: *Theological Studies* 9(1948)567-577.

⁷⁸ Es el método seguido ya por DANIELOU, *Théologie du judéo-christianisme*, p. 237-239.

⁷⁹ *Ad Ephesios* 19, 1: FUNK 1, 228; AYAN, *Fuentes Patrísticas* 1, 122

⁸⁰ ALDAMA, *María en la Patrística de los siglos I y II*, p. 197-198.

⁸¹ 81 Cf. ALDAMA, *María en la Patrística de los siglos I y II*, p. 204-213, donde estudia especialmente la *Ascensión de Isaías* y las *Odas de Salomón*.

⁸² *Ibid.*, p. 213-216.

⁸³ *Demonstratio praedicationis apostolicae* 54: SC 62, 115.

⁸⁴ *Adversus haereses* 4, 33, 11: SC 100, 830.

⁸⁵ Cf. ALDAMA, *Virgo Mater*, p. 130-149

nes. En una de ellas se hace meramente una cita literal de Lc 2, 23⁸⁶, en la otra curiosamente ni siquiera se aplica hablando del parto, sino de la concepción⁸⁷. Con estos prenotandos, puede decirse que el texto que estudiamos, habla de que los profetas “han predicado al Emmanuel nacido de la Virgen; con ello han hecho conocer la unión del Verbo de Dios con el plasma, a saber, que el Verbo se haría carne, y el Hijo de Dios, hijo del hombre”; esto lo realiza el Puro actuando puramente en el seno virginal⁸⁸.

Con respecto a la virginidad perpetua de María, H. Koch insistió en que habría sido negada por San Ireneo quien al hablar de la concepción virginal del Señor, pone la restricción según la cual María sería “todavía virgen”⁸⁹. Pero esta restricción se encuentra en un solo pasaje de San Ireneo, sugerida por el paralelismo con la tierra de que fue tomado Adán (tierra todavía no cultivada)⁹⁰, mientras que falta inesperadamente en una serie de pasajes paralelos en que hubiera sido obvio introducir la restricción con respecto a María, si realmente San Ireneo hubiera sido contrario a la perpetuidad de la virginidad en Ella⁹¹. La persuasión de que María fue siempre virgen, subyace a la idea de hacer a los “hermanos” del Señor, hijos de un anterior matrimonio de San José, representada en el siglo II por el libro de la *Natividad de María*⁹². “Poco importa que ese conato [de explicación] se abandonase después generalmente; lo interesante es que, a través de esa hipótesis, se vislumbra la fe de la Iglesia en la virginidad perpetua de María, como algo existente con seguridad a fines del siglo II”⁹³.

Con decir que María es Madre-Virgen de Jesús no se agota la profundidad de su misterio fundamental. El pleno sentido de su Maternidad sólo se alcanza cuando se añade que esa Maternidad es divina, es decir, con el dogma de Éfeso⁹⁴. En los primeros siglos no es posible encontrar todavía el término técnico de Θεοτόκος, pero a través del uso de la “comunicación de idiomas” se vislumbra lo que será el punto de partida para el progreso de ese dogma. Este uso de “comunicación de idiomas” aparece en los estratos más antiguos de la tradición. Baste citar dos ejemplos significativos. Ya San Ignacio de

⁸⁶ *Adversus haereses* 3, 10, 5: SC 211, 132

⁸⁷ *Adversus haereses* 1, 3, 4: SC 264, 56.

⁸⁸ Las palabras que citamos entre comillas, son traducción literal de San Ireneo (*Adversus haereses* 4, 33, 11: SC 100, 830) y constituyen las frases inmediatamente anteriores al texto que estudiamos; a continuación resumimos lo que nos parece el sentido del texto discutido y que corresponde a la interpretación que de él hace el P. Aldama (*María en la Patrística de los siglos I y II*, p. 222-223). *En el texto ni siquiera sería claro que se está hablando del parto, y no más bien de la concepción del Señor.*

⁸⁹ Cf. *Adhuc virgo. Mariens Jungfrauschaft und Ehe in der altkirchlichen Überlieferung bis zum Ende des 4. Jahrhunderts* (Tübingen 1929) p. 8-11; *Virgo Eva - Virgo Maria. Neue Untersuchungen über die Lehre von der Jungfrauschaft und der Ehe Mariens in der ältesten Kirche* (Berlin-Leipzig 1937) p. 17-36.

⁹⁰ *Adversus haereses* 3, 21, 10: SC 211, 428.

⁹¹ Cf. *Demonstratio praedicationis apostolicae* 32: se 62, 82; *Adversus haereses* 3, 22, 4: SC 211, 438-440. Véase también *Adversus haereses* 3, 18, 7: SC 211, 368-370

⁹² Cf. ALDAMA, *María en la Patrística de los siglos I y II*, p. 243-245.

⁹³ ALDAMA, *María en la Patrística de los siglos I y II*, p. 369.

⁹⁴ Concilio de Éfeso, *Carta de S. Cirilo a Nestorio*: DS 251. Cf. *Anatematismos*, 1: DS 252.

Antioquía escribe: “Porque nuestro Dios Jesucristo fue llevado por María en su seno, conforme a la disposición divina”⁹⁵. A propósito de Is 7,14, San Ireneo señala los aspectos humanos del Emmanuel, contenidos en la profecía “para que, por el nombre de Emmanuel, no supusiéramos un Dios sin carne”⁹⁶.

3. Nueva Eva

No muy posterior a la primera gran afirmación de fe sobre María “Madre y Virgen”, es una segunda que se centra en la consideración de su persona como “Nueva Eva”. El tema es sumamente sugestivo y lleno de consecuencias para el futuro progreso del dogma en torno a María. Lo abordaré recogiendo los datos esenciales, pero con la mayor brevedad posible, incluso por tratarse de un tema del que me he ocupado en ocasiones anteriores⁹⁷.

El P. Aldama ha establecido sólidamente que el primer testimonio en que se establece el paralelismo Eva-María, se encuentra en San Justino⁹⁸. El Hijo de Dios “se hizo hombre por medio de la virgen, a fin de que, por el camino que empezó la desobediencia venida de la serpiente, por ese camino también se destruyese. Porque Eva, siendo virgen e incorrupta, habiendo concebido la palabra salida de la serpiente, dio a luz desobediencia y muerte; y María, la virgen, habiendo concebido fe y alegría al darle el ángel Gabriel la buena nueva de que el Espíritu del Señor vendría sobre ella y el poder del Altísimo la cubriría con su sombra, por lo que también lo engendrado de ella, santo, sería Hijo de Dios, respondió: Hágase para mí según tu palabra. Y de ella nació aquel de quien hemos demostrado hablaron las Escrituras, por quien Dios destruye la serpiente con los ángeles y hombres que se le asemejan, mientras que libra de la muerte a quienes se arrepienten de sus malas acciones y creen en Él”⁹⁹. Eva dialoga con el demonio, desobedece a Dios y consecuentemente da a luz ruina y muerte; María dialoga con el ángel, obedece a Dios y consecuentemente da a luz al Salvador y así aporta con Él la salvación. Parece claro que la idea que ocupa el primer plano, es la de una cooperación de María a la obra salvadora, y que esa cooperación se ve en la respuesta de obediencia de fe, dada por Ella en la anunciación.

El planteamiento de San Ireneo es fuertemente paralelo del de San Justino. De nuevo y todavía con más fuerza se subraya la eficacia soteriológica de la obediencia de María: Eva “desobedeciendo, se hizo causa de muerte para sí misma y para todo el género humano, de la misma manera María, teniendo por esposo al que le había sido destinado previamente, y sin embargo Virgen, se hizo, obedeciendo, causa de salvación

⁹⁵ *Ad Ephesios* 18, 2: FUNK 1, 226; AYAN, *Fuentes Patrísticas* 1, 120.

⁹⁶ *Adversus haereses* 3, 21, 4: SC 211, 414.

⁹⁷ Para un conocimiento de lo que pienso sobre la historia del tema baste remitir a Pozo, *María en la obra de la salvación*, 2ª ed. (Madrid 1990) p. 32-42.

⁹⁸ Cf. *María en la Patrística de los siglos I y II*, p. 264-268.

⁹⁹ *Dialogus cum Tryphone Iudaeo* 100, 4-6: ed. ARCHAMBAULT, t. 2, p. 122-124.

para ella y para todo el género humano"¹⁰⁰. "El nudo de la desobediencia de Eva fue desatado por la obediencia de María. Pues lo que la virgen Eva ató por la incredulidad, la Virgen María lo desató por la fe"¹⁰¹. La misma concepción se encuentra también en la *Epideixis*¹⁰². Característica en San Ireneo es la expresión "abogada de Eva" aplicada en dos ocasiones a María. "Para que una virgen, haciéndose abogada de una virgen, destruyera y aboliera la desobediencia de una virgen por la obediencia de una virgen"¹⁰³. "Como aquella [Eva] fue seducida para que no obedeciera a Dios, así ésta [María] fue persuadida para que obedeciera a Dios a fin de que la Virgen María se hiciera la abogada de la virgen Eva"¹⁰⁴. Considerado el término "abogada" aisladamente podría sugerir una intercesión de María a favor de Eva. La traducción armenia inclinaría a pensar que el término griego original habría sido *παράκλητος* en el sentido de defensora¹⁰⁵. Por otra parte, el contexto hace claro que San Ireneo no se refiere a una intercesión de María a favor de Eva, sino que tanto en la *Epideixis* como en el pasaje citado de *Adversus haereses* se trata de que María hace algo decisivo a favor de Eva por su obediencia, es decir, por el "sí" de la anunciación¹⁰⁶.

De singular importancia es la insistencia del P. Aldama en que este planteamiento en tomo al paralelismo Eva-María "no se presenta en San Justino y en San Ireneo como una creación personal de su teología, sino como algo recibido y admitido anteriormente, aunque ellos lo desarrollen en aplicaciones personales de matices diversos. Ante este hecho es obvio pensar en una tradición oral, que se creería remontar por los 'presbíteros', de San Ireneo y las Iglesias de Asia hasta los mismos Apóstoles"¹⁰⁷. No se olvide que el paralelismo Adán-Cristo se hallaba ciertamente en la predicación apostólica, ya que incluso ha sido consignado en el Nuevo Testamento (cf. 1 Cor 15, 45). Todo hace pensar que pertenece a la perspectiva de la predicación apostólica "no sólo el paralelo paulino Adán-Cristo, sino también el otro Eva-María"¹⁰⁸.

El paralelismo Eva-María al centrarse en la colaboración de María en la obra de la salvación no sólo permite plantear la cuestión de los albores de la doctrina de la maternidad

¹⁰⁰ *Adversus haereses* 3, 22, 4: se 211, 440. A propósito de María, el texto latino dice: "sibi et universo generi humano causa facta est salutis": Sobre la posibilidad de que el traductor latino no distinga *auvto,j* y *evauto,j* y que en vez de *sibi* haya que leer *ipsi*. cf. ALDAMA, *Sibi causa facta est salutis*: *Ephemerides Mariologicae* 16(1966)319-321. En ese caso, se diría que María fue causa de salvación para Eva y para todo el género humano

¹⁰¹ *Ibid.*: SC 211, 442-444.

¹⁰² *Demonstratio praedicationis apostolicae* 33: SC 62, 83.

¹⁰³ *Ibid.*: SC 62, 85-86.

¹⁰⁴ *Adversus haereses* 5, 19, 1: SC 153, 248

¹⁰⁵ Cf. ALDAMA, *María en la Patrística de los siglos I y II*, p. 287-292.

¹⁰⁶ No es que haya intercedido por ella, que haya salido por ella, que haya hecho valer algunos méritos a su favor. Es sencillamente que ha realizado lo contrario de lo que hizo Eva y de ese modo ha destruido su obra (ha deshecho el nudo trabajando en sentido contrario); por lo cual ha conseguido rectificar también las funestas consecuencias de la desobediencia de Eva". ALDAMA, *María en la Patrística de los siglos I y II*, p. 289.

¹⁰⁷ *María en la Patrística de los siglos I y II*, p. 296.

¹⁰⁸ ALDAMA, *María en la Patrística de los siglos I y II*, p. 298.

espiritual de María¹⁰⁹, sino que obliga a ello. El mérito de haber iniciado las investigaciones sobre este tema en San Ireneo se debe al P. Paul Galtier¹¹⁰. De los dos textos aducidos y estudiados por él (*Adversus haereses* 4, 33, 4 y 4, 33, 11)¹¹¹, el P. Aldama rechaza que en el primero se trate de la maternidad espiritual de María, mientras que admite la importancia del segundo en orden a afirmarla¹¹². Se trata de un texto al que ya hemos tenido que referirnos a propósito de la virginidad de María en el parto según San Ireneo: “el Puro abriría de una manera pura el seno puro que regenera los hombres para Dios y que él hizo puro”¹¹³. Con estas palabras, San Ireneo presenta el seno de la Virgen no sólo como aquel que engendra al Hijo de Dios según la carne, sino como el “que regenera los hombres para Dios”. De este modo, “María es Madre de los hombres, a los que ha regenerado a la vida de Dios”¹¹⁴.

Un recorrido atento por los testimonios patrísticos de los siglos I y II, como el que hace el P. Aldama, permite percibir la lenta, pero creciente, acentuación de la santidad de María. El punto de partida debe colocarse en San Justino, quien “había orientado ya la atención hacia la santidad de María al subrayar la fe y docilidad a Dios en contraposición con la incredulidad y la desobediencia de Eva”¹¹⁵. En cuanto a San Ireneo será necesario citar, una vez más, unas palabras suyas a las que nos hemos referido ya en contextos teológicos muy diversos (problema del parto virginal, maternidad espiritual...): Jesús que es, por antonomasia, “el Puro”, hizo puro el seno de la Virgen¹¹⁶.

Constituye una curiosidad teológica el hecho de que el libro de la Natividad de María haya pensado que María fue concebida virginalmente¹¹⁷. De ello han deducido algunos autores recientes, consecuencias inesperadas: “Una de las razones por las que la teología se opuso durante largo tiempo al privilegio de la Inmaculada Concepción de la Virgen es que, concebida como los demás hombres, hija de la concupiscencia de la carne, María tuvo que contraer la mancha que transmite la generación humana a partir de Adán. Si el autor del Protoevangelio [de Santiago] creyó en la concepción virginal de Santa Ana, si, consignándola, se hizo en este punto eco de la tradición y de la piedad popular, es preciso clasificarlo entre los primeros defensores de la inmaculada concepción; y además hay que reconocer que esta idea tiene en la tradición católica raíces mucho

¹⁰⁹ Deliberadamente redacto la fórmula inspirándome en el título que ALDAMA, *María en la Patrística de los siglos I y II*, p. 300, da a su capítulo XII.

¹¹⁰ *La Vierge qui nous régénère*: Recherches de Science Religieuse 4(1914)136-145.

¹¹¹ SC 100, 810-812 y 830.

¹¹² Cf. *María en la Patrística de los siglos I y II*, p. 300-309. A continuación (p. 309-317) estudia la posibilidad de que en ciertos textos de San Ireneo la expresión “primogénito de la Virgen” referida a Jesús pudiera ser indicativa de que María es también madre de los hombres que nacen sobrenaturalmente a la vida de la gracia, así como también las afirmaciones que en la encarnación de Jesús en el seno de la Virgen ven nuestra redención realizada “compendiosamente”.

¹¹³ *Adversus haereses* 4, 33, 11: SC 100, 830.

¹¹⁴ ALDAMA, *María en la Patrística de los siglos I y II*, p. 308.

¹¹⁵ ALDAMA, *María en la Patrística de los siglos I y II*, p. 318.

¹¹⁶ *Adversus haereses* 4, 33, 11: SC 100, 830: “quam [vulvam] Ipse puram fecit”.

¹¹⁷ Para la cuestión cf. ALDAMA, *María en la Patrística de los siglos I y II*, p. 348-356.

más hondas que lo que ordinariamente se supone¹¹⁸. La reflexión es ingeniosa, pero tiene el grave inconveniente de utilizar, de modo claramente anacrónico, para interpretar unas afirmaciones del siglo II, un tipo de Teología sobre pecado original e Inmaculada Concepción que es muy posterior.

Sobria y pacientemente, como conclusión de su obra, el P. Aldama investiga los primeros indicios de culto a la Santísima Virgen. Mientras que en obras como la *Natividad de María* es posible recoger vestigios de oraciones de alabanza a María en las palabras que se ponen en labios de diversos personajes en la narración¹¹⁹, resulta muy problemático encontrarlos de oraciones de invocación¹²⁰. El problema reside, a mi juicio, en que todavía no se dan testimonios claros de que María interceda por nosotros. Se ha citado, a veces, una frase de los *Oracula sibyllina*: "Siete veces pasó ya el plazo de la conversión y la penitencia que concedió a los engañados por mediación de la virgen pura"¹²¹. Pero probablemente habría que decir de este pasaje lo mismo que más arriba hemos indicado a propósito de los textos de San Ireneo en que se llama a María "abogada de Eva"¹²²: la existencia del tiempo de conversión se ha debido a la mediación de María que con su "sí" lo consiguió.

En un plano semejante habría que moverse a propósito de las primeras representaciones iconográficas de María en las catacumbas. Sin entrar aquí en detalles de datación de cada una de ellas, en todo caso lo que apunta es una veneración, sin que esté atestiguado con claridad un recurso a su intercesión. A no ser que se acepte la interpretación que Margherita Guarducci ha hecho de una inscripción sepulcral en las catacumbas de Priscila que podría datarse a finales del siglo II o principios del III¹²³. Su interpretación es, sin duda, sugestiva, pero produce más perplejidad que convencimiento.

Lo que en todo caso debe proclamarse como absolutamente cierto, es que los orígenes del culto de María, contra lo que ha pensado frecuentemente la escuela de la historia comparada de las religiones, no tienen ninguna relación con los diversos cultos paganos a las diosas vírgenes y madres, y que, por tanto, no puede hablarse, en modo alguno, de un origen pagano del culto a María. Como ha escrito J. Daniélou, el culto mariano "está fundamentado únicamente sobre el papel eminente de María dentro del plan divino de la salvación. [...] El culto mitológico de la Madre se fundamenta únicamente sobre su papel en orden a la transmisión de la vida"¹²⁴.

¹¹⁸ AMANN, *Le Protévangile de Jacques et ses remaniements latins* (Paris 1910) p. 17. Cf. también M. JUGIE, *L'Immaculée Conception dans l'Écriture Sainte et dans la Tradition orientale* (Romae 1952) p. 27.

¹¹⁹ *Natividad de María* 6, 2: ed. AMANN, p. 200-202; 12, 1-2: *Ibid.*, p.226-228.

¹²⁰ Cf. ALDAMA, *María en la Patrística de los siglos I y II* p. 360.

¹²¹ *Oracula sibyllina*, 2, 311-312: ed. A. KURFESS: HENNECKE-SCHNEEMELCHER, *Neutestamentliche Apokryphen*, t. 2, 3ª ed. (Tübingen 1964) p. 508.

¹²² *Demonstratio praedicationis apostolicae* 33: SC 62, 85-86; *Adversus haereses*5, 19, 1: SC 153, 248.

¹²³ *Maria nelle epigrafi paleocristiane di Roma*: Marianum 25(1963)257-258.

¹²⁴ *Le culte marial et le paganisme*, en H. DU MANOIR, *María. Études sur la Sainte Vierge*, t. 1 (Paris 1949) p. 180.

4. Conclusión

Me daría por satisfecho si hubiera conseguido, dentro de la brevedad que imponen los límites de un artículo como éste, haber mostrado, al menos en sus líneas generales, la riqueza de la aportación del P. Aldama a la Mariología en la que él mismo consideraba la más importante de sus obras. No dudaría en calificarla de decisiva. Necesitábamos conocer con exactitud cuáles eran los contenidos de la Tradición primitiva sobre María. Se trata, sin duda, sólo del punto de partida para el posterior desarrollo del dogma. Por eso, sería ingenuo pretender hallar ya en él los temas posteriores en toda su plenitud. Pero habrá que confesar que sin conocer este punto de partida, difícilmente sería inteligible el desarrollo posterior. Por otra parte, la frescura y juventud de los datos de la Tradición más primitiva son siempre capaces de renovar el pensamiento teológico de la época actual, ansiosa de percibir, del modo más inmediato posible, la autenticidad de aquellos testimonios en los que todavía resuenan ecos claros de la predicación apostólica.