

# CONSIDERACION FILOLOGICA SOBRE EL MENSAJE DE LA ANUNCIACION

(Luc. 1, 26-38)

I. La Encarnación del Hijo de Dios es el dogma central del cristianismo y, a la vez, es el hecho más céntrico de la Historia Universal. Por esta intervención inefable en el mundo, Dios es el principal autor de la Historia, *Rex atque factor temporum*, como canta un himno del ciclo cuaresmal. La liturgia señala la trascendencia dogmática de la Encarnación, prescri-

---

## BIBLIOGRAFIA

O. BARDENHEWER, *Mariae Verkuendigung*, 1905. A. MEDEBIELLE, *Annonciation*, en *Dictionnaire de la Bible*, Supplément, I, Paris, 1928, 262-297. Z. KOESTERS, *Empfaengnis Mariae*, en *Lexikon fuer Theologie und Kirche*, III, Freiburg im Br., 1931, 661-665. J. SAUER, *Verkuendigung Mariae*, ib., X, 1938, 563-565. P. JOUON, *L'annonciation* (Lc. 1, 26-38), en *Nouvelle Revue Théologique*, 7 (1939) 793-798. S. LYONNET, *Xaire kexaritomene*, en *Biblica*, 20 (1939), 131-141. P. BONNETAIN, *Immaculée Conception*, en *Dictionnaire de la Bible*, Supplément, IV, Paris 1943, 233-298. M. JUGIE, *L'Immaculée Conception dans l'Écriture sainte et dans la Tradition Orientale*. Roma, 1952. P. GAECHTER, *Maria im Erdenleben*, Innsbruck —Wien— Muenchen, 1954. J. P. AUDET, *L'annonce à Marie*, en *Revue Biblique*, 63 (1956), 346-374. S. LYONNET, *Il Racconto della Annunziatione*, en *Scuola Cattolica*, 1954, 4-46. B. BRODMANN, *Mariens Jungfräulichkeit nach Lk. 1,34 in der Auseinandersetzung von heute*, en *Antonianum*, 1955, 27-44. M. TUYA, *En el relato de la Anunciación ¿está expresada la divinidad del Mesías?*, en *Ciencia Tomista*, 1955, 383-420.

biendo la genuflexión en las palabras del *Credo* y del último evangelio que expresan ese misterio.

Cristo está en la encrucijada de todos los tiempos y a él miran todas las edades. El es el hito cimero en quien convergen todas las miradas de la Humanidad. Pero El no va nunca separado de su Madre. Ni siquiera en la primera promesa de su Encarnación, en el horizonte de la Historia, pudo aparecer el Sol de justicia sin la Aurora que le precede, allá en torno al árbol del Paraíso, ni tampoco en el cenit de los siglos —*plenitudo temporis*—, siendo ésta la única vez que el Apóstol menciona a la Virgen María, y precisamente vinculada a su Hijo divino <sup>1</sup>. Ella constituye una unidad con Cristo contra el demonio, según la persuasión general de los Padres de la Iglesia. Para San Ireneo: «El diablo mordió y mató al hombre, hasta que vino la descendencia prometida, el Hijo de María» <sup>2</sup>. Por eso, María es la dignidad de la tierra —*dignitas terrae*— en frase de San Agustín <sup>3</sup>. Ella comunica a la tierra la dignidad cósmica que la destemplanza había arrebatado al hombre, jefe de la misma, como reza la liturgia en una oración del tiempo de Pasión: La dignidad de la fábrica humana —*dignitas conditionis humanae*— herida de muerte, *per immoderantiam sauciata* <sup>4</sup>.

Según esto, María, en cuyas virginales entrañas tomó carne el Verbo, está vinculada íntimamente con El, y guarda una relación estrecha con la beatísima Trinidad, acercándose misteriosamente al orden hipostático. Consideremos brevemente este misterio, llamado *Encarnación* respecto del Verbo <sup>5</sup>, *Anunciación* respecto del Arcángel y *Maternidad divina* con relación a María.

<sup>1</sup> *Galat.* 4, 4.

<sup>2</sup> *Adv. haer.* 3, 83, 7.

<sup>3</sup> *De Gen. c. Man.*, 37.

<sup>4</sup> Oratio de feria V infra hebd. Pass.

<sup>5</sup> Sólo en España, que tanto se distinguió por el culto a la Humanidad sacratísima de Jesucristo, se encuentra *Encarnación*, como nombre propio de persona.

II.—El mensaje de la Anunciación está encuadrado en el Evangelio de la infancia, formado por los dos primeros capítulos de San Lucas. Veámoslo, vertiendo lo más exactamente posible el original: «En el mes sexto fué enviado el ángel Gabriel de parte de Dios a una ciudad de Galilea, llamada Nazaret, a una virgen desposada con un varón llamado José, de la casa de David, y el nombre de la Virgen era María. Y habiendo entrado a Ella, dijo: Gózate, plenamente agraciada, el Señor es contigo. Y Ella se desconcertó por estas palabras, y discurría qué podría ser este saludo. Y le dijo el ángel: No temas, María, pues hallaste gracia ante Dios. Mira: Concebirás en tu seno y darás a luz un Hijo, y le pondrás por nombre Jesús. Este será grande y será llamado Hijo del Altísimo, y le dará el Señor Dios el trono de David, su padre, y reinará sobre la casa de Jacob por los siglos, y su reinado no tendrá fin. Pero María dijo al ángel: ¿Cómo será esto, pues no conozco varón? Y respondiendo el ángel le dijo: El Espíritu Santo descenderá sobre ti y el poder del Altísimo te sombreatá; por lo cual también lo engendrado será llamado santo, Hijo de Dios. Mira: Isabel, tu parienta, también ella ha concebido un hijo en su vejez, y éste es el sexto mes para ella, la llamada estéril, porque no habrá para Dios cosa imposible. Y dijo María: He aquí la esclava del Señor, hágase en mí según tu palabra. Y se alejó de Ella el ángel»<sup>6</sup>.

III.—Una tradición muy extendida, que arranca de Teodoro Lector de Constantinopla en el siglo vi, afirma que San Lucas fué un aventajado discípulo de Apeles, y que tuvo la dicha incomparable de ver posar a la Madre de Dios repetidas veces ante su mágico caballete. La leyenda le atribuía 4 y hasta 7 cuadros de la Virgen, que luego sobrepasaron la cifra de 600, para satisfacer las pretensiones de tantos pueblos ansiosos de venerarla en su verdadero retrato. Famosos pinceles —Wan der Weyden, Duenwegge, Hermann Rode— recogieron la escena en-

---

<sup>6</sup> Lc. 1, 26-38.

cantadora, en que el Evangelista traslada al lienzo los rasgos prodigiosos de la Reina de los apóstoles <sup>7</sup>.

Y ¿qué fundamento tiene la leyenda de San Lucas, pintor? Se basa en el mismo Evangelio. Una sola palabra, la primera — ὁ τέχνη <sup>8</sup> — le basta a Sófocles para retratar en su inmortal tragedia el carácter paternal del rey Edipo, según la técnica de la caracterización escénica, seguida por la dramaturgia griega, como advierte Aristóteles en su *Poética* <sup>9</sup>. El mejor retrato de la Virgen María, el psicograma más exacto y auténtico de su ser inefable se halla en los dos primeros capítulos lucanos y, señaladamente, en las expresiones maravillosas *χεραρωμένη*, *gratia plena*; *διεταράχθη*, *turbata est*; *διελογίζετο*, *cogitabat*; y *δοῦλη*, *ancilla*, que son otros tantos rasgos prodigiosos de su admirable pincel de almas <sup>10</sup>. Por no ser demasiado prolijos nos detendremos precisamente en esas expresiones. En realidad, el mensaje está contenido en *Ave, gratia plena, Dominus tecum*, al que sigue la reacción de María, pues las aclaraciones ulteriores del ángel, son la exégesis autorizada del mismo.

IV. Entretengámonos, pues, unos momentos en el relato de la Anunciación, primer acto del gran drama de la Historia Universal.

<sup>7</sup> Nada tiene, por tanto, de extraño que —junto al patronato de los carniceros y encuadernadores, de que goza el autor del III Evangelio, por tener como símbolo al toro, y el de los médicos y cirujanos que, al menos desde el siglo VII, comparte con los hermanos gemelos San Cosme y San Damián— los gremios medievales vieran en él al protector de los artistas, especialmente de los pintores y vidrieros, como lo confirma la Hermandad de San Lucas de Lubeck, que data del siglo XV; la Sociedad de San Lucas en Suiza; la Academia de San Lucas en Roma, del año 1588, y la de París de 1649.

<sup>8</sup> Sófocles, *O. T.* 1.

<sup>9</sup> El carácter religioso de Esquilo se echa de ver en *θεός*, primera expresión de su tragedia *Agamenón*. Abundan los ejemplos.

<sup>10</sup> Será difícil retratar mejor el amor misericordioso del Salvador y la delicadeza de su corazón que en los cuadros lucanos del «hijo pródigo» (*Lc.* 15, 11-32) y «la oveja perdida» (*Lc.* 15, 3-7).

1.—El escenario es Nazaret, aldea insignificante de Galilea <sup>11</sup>. Los actores: el Arcángel San Gabriel —desempeñando el papel de embajador de la corte celestial— y la Virgen María, protagonista, como Madre de Dios. Incidentalmente se nombra a su esposo, el patriarca San José, y a su prima Santa Isabel, comparsas de la acción. El párodo y el éxodo del drama, lo forma la venida y la partida del arcángel, marco con que el evangelista encierra el diálogo. El dramaturgo es San Lucas, pero la fuente principal, el testigo excepcional es la misma Virgen María.

2.—En el aspecto literario la presente perícopa revela una forma literaria muy cuidada. Es una pieza rítmica, dispuesta simétricamente, con dísticos y estrofas, por los que el evangelista comunica al griego el ritmo que le sugiere el original hebraico, en que se desarrolló el diálogo <sup>12</sup>. Esta elaboración rítmica no deja de ser un gran mérito poético suyo. Los versos o *χῶλα* están integrados por dos, tres y, a veces, cuatro palabras con su acento prosódico, lo que da lugar a lo que podríamos llamar dimetros, trimetros y tetrámetros. El ritmo aparece sólo en boca del arcángel, que es portador de la poesía divina. El ritmo de los dos dísticos de la Virgen es, al parecer, casual, según podría colegirse de su estado de intensa turbación. Su estro poético aparece en la inmortal canción lírica del *Magnificat* <sup>13</sup>. En cambio la parte redaccional del hagiógrafo está en prosa. He aquí la distribución rítmica del pasaje <sup>14</sup>.

---

<sup>11</sup> El Antiguo Testamento no nombra nunca a esta pequeña villa; cf. *Io.* 1, 46.

<sup>12</sup> Cf. P. GAECHTER, o. c., p. 17 ss. y 55 ss., con la bibliografía allí indicada.

<sup>13</sup> Con esto no quiere excluirse la influencia del hagiógrafo en la forma literaria del cántico.

<sup>14</sup> Seguimos, en general, a Gaechter, l. c., y otros autores, aunque añadimos el v. 37, excluido por él, así como el final del v. 35.

V. 26 s. Introducción (tiempo, lugar, personas, aparición).

V. 28. Entrada del ángel. Saludo (dístico):

χαῖρε, κεχαριτωμένη,  
ὁ κύριος μετὰ σοῦ.

V. 29 Turbación de María.

V. 30-37. Embajada del ángel.

V. 30. Dístico. μή φοβοῦ, Μαριάμ.

εὐρες γάρ χάριν παρὰ τῷ θεῷ.

V. 31-33. Dos estrofas (pentástica y tetrástica):

31. καὶ ἰδοὺ συλλήμψῃ ἐν γαστρὶ,  
καὶ τέξῃ υἷον,  
καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν.

32. οὗτος ἔσται μέγας  
καὶ υἱὸς ὑψίστου κληθήσεται.

καὶ ἑθήσει αὐτῷ κύριος ὁ θεὸς  
τὸν θρόνον Δαυὶδ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ

33. καὶ βασιλεύσει ἐπὶ τὸν οἶκον Ἰακώβ εἰς τοὺς αἰῶνας  
καὶ τῆς βασιλείας αὐτοῦ οὐκ ἔσται τέλος.

34. Pregunta de María (dístico):

πῶς ἔσται τοῦτο,  
ἔπει ἄνδρα οὐ γινώσκω;

35-37. Dos estrofas (tetrástica y hexástica):

35. πνεῦμα ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπὶ σέ,  
καὶ δύνάμεις ὑψίστου ἐπισκιάσαι σοι  
διὸ καὶ τὸ γενώμενον  
ἅγιον κληθήσεται υἱὸς θεοῦ <sup>15</sup>.

36. καὶ ἰδοὺ Ἐλισάβετ ἡ συγγενὶς σου  
καὶ αὐτὴ συνείληφεν υἷον ἐν τῇ γήρει αὐτῆς

---

<sup>15</sup> Contra Gaechter, consideramos el v. 35 como una estrofa tetrástica —él hace cuatro líneas de las dos primeras— fundándonos en el mismo número de sílabas que resultan en nuestra división, como si fuera una especie de dístico isocolo.

καὶ οὗτος μὴν ἔκτος ἐστίν  
αὐτῇ τῇ καλουμένῃ στείρᾳ·

37. ὅτι οὐκ ἀδυνατήσει

παρὰ τοῦ θεοῦ πᾶν ῥῆμα.

V. 38 a. Respuesta de María (dístico):

ἰδοὺ ἡ δούλη κυρίου

γένοιτό μοι κατὰ τὸ ῥῆμά σου

V. 38 b. *Salida del ángel.*

3.—El v. 26 es una prueba del sentido histórico del tercer evangelista, que se evidencia con frecuencia en su relato —basten los dos prefacios de sus dos obras, que recuerdan los prólogos de los historiadores clásicos— precisando las circunstancias de tiempo y lugar, cronología y geografía, de la presente escena <sup>16</sup>.

V. 27. El término *παρθένος* designa en griego primeramente la edad, esto es, doncella, joven núbil que ha sobrepasado la infancia y la niñez. En segundo lugar, denota, ya desde Homero, a la doncella núbil pero todavía célibe, no casada <sup>17</sup>. Creemos que San Lucas indica así la edad como el estado virginal de María. La repetición innecesaria de *παρθένος* quiere decir que el evangelista atribuye singular importancia a esa expresión <sup>18</sup>.

V. 28. Es notable que las dos primeras palabras de la salutación angélica hablen de la gacia — *χαῖρε, κεχαριτωμένη* —

<sup>16</sup> Véase también cap. 1, 5 el encuadramiento cronológico de la visión de Zacarías, base para el cómputo de la Anunciación; 2, 1 ss., los preciosos datos históricos para la fijación de la fecha del nacimiento de Cristo; 3, 1 ss., la conjunción de la predicación del Bautista con el imperio de Tiberio César y de los gobernadores de las regiones palestinas; etc.

<sup>17</sup> HOMERO, *Il.* 2, 514; SOFOCLES, *O. T.* 1462; *Tr.* 148; TEOCRITO, 27, 65.

<sup>18</sup> Sobre la interpretación del nombre de María —que aquí se menciona por primera vez—, cf. O. BARDENHEWER, *Der Name Maria*, Freiburg 1895, 88 ss. G. M. DREVES, en *Stimmen aus Maria-Laach*, 50, p. 558 ss. C. BECKERMANN, *Et nomen Virginis Maria* (Lc. 1, 27), en *Verbum Domini*, 1 (1921), 130-136.

como si dijera algo así: «Alégrate, muy agraciada»<sup>19</sup>. En esos dos vocablos, de intento colocados al principio del famoso mensaje —que están etimológicamente relacionados y que, a la vez, forman juego de palabras intencionado, por desgracia intraducible en latín y en castellano— gravita todo el peso del saludo celeste. Al grabar San Lucas en su códice aquellas dos palabras, escribió con ellas el primer tratado de Mariología. Esa frase es la célula primordial, que contiene en germen toda la doctrina mariana de la Iglesia. Es la síntesis maravillosa que analizarán las generaciones de Padres, Doctores y Teólogos, para proclamarla bienaventurada en todas las épocas de la Historia y en todas las latitudes del globo<sup>20</sup>.

La frase siguiente, *Dominus tecum*, como las que luego añadió la madre del Bautista, inspirada por el Espíritu Santo, *benedicta tu inter mulieres, et benedictus fructus ventris tui*<sup>21</sup>, son una paráfrasis, especificación y consecuencia del χαῖρε, κεχαριτωμένη, que por eso las unió acertadamente la Iglesia en la oración del *Avemaría*. El *Dominus tecum* es una explicación de la revelación extraordinaria contenida en la expresión relativamente oscura de κεχαριτωμένη<sup>22</sup>. En el saludo del ángel a Gedeón recurre el mismo giro κήριος μετὰ σοῦ (LXX). Este lugar<sup>23</sup> se ha tomado como género o tipo literario del mensaje lucano. Esto es innegable en cuanto a la disposición y forma

<sup>19</sup> Además de la bibliografía general, puede verse C. MOHRMANN, *Ave graficata*, en *Rivista di Storia della Chiesa in Italia*, 5 (1951), 1-6. J. FANTINI, *Kexaritomene* (Lc. 1, 28). *Interpretación filológica*, en *Salman-ticensis* 1 (1954), 760-763.

<sup>20</sup> El Dante concede proporciones ingentes al panegírico mariano. El reproduce la escena en el cielo (*Paraíso*, 32, 109 ss.), en que el Arcángel Gabriel, extendiendo como otrera sus alas, entona el *Ave María* ante la majestad de Dios y ante la Reina de cielos y tierra, seguido por todos los ángeles y bienaventurados. Por lo demás, la Anunciación ha sido siempre uno de los temas más favoritos del arte cristiano, en que a porfía se han ensayado tanto pinceles de pintores y gubias de artífices como las liras de músicos y poetas.

<sup>21</sup> *Lc.* 1, 42.

<sup>22</sup> Cf. J. P. AUDET, o. c., p. 364.

<sup>23</sup> *Iudic.* 6, 11-24. En *Lc.* 1, 28 κήριος lleva artículo.



literaria. Pero el *Dominus tecum* evangélico, por su colocación detrás de la gran palabra γεγαριτωμένη, adquiere un sentido característico, inmensamente superior a lo que se pueda sobreentender en el mensaje a Gedeón. En ambos pasajes se manifiesta que el Señor está con la persona escogida para la realización de la misión señalada. Pero de ahí sería erróneo deducir que Dios asiste con la misma gracia a ambas. Precisemos el sentido de χαῖρε, καγαριτωμένη.

A) Realmente χαῖρε es «alégrate», «gózate», «regocijate». Por eso la versión armenia lo traduce por *laetare* y en este sentido lo entienden los Padres griegos y muchos himnos latinos medievales<sup>24</sup>. Parece lógico interpretarlo, más que como fórmula saluatoria de cortesía, como un imperativo con su fuerza propia de exhortación a la alegría mesiánica. La invitación a la alegría brota espontánea en las profecías mesiánicas, empleando los LXX el imperativo χαῖρε y χαίρετε en ocasiones en que parece referirse a la Madre de Dios, en particular. Al escuchar Ella el χαῖρε del ángel, seguramente percibió la

---

<sup>24</sup> Con *gaude* o *laetare* comienzan muchos himnos marianos de la poesía medieval. La liturgia conoce el giro *gaude et laetare* (alegría interna o gozo y alegría externa, respectivamente) en el versículo de *Regina caeli, laetare*, donde se ve la influencia del χαῖρε. Igualmente hay muchas composiciones del Medio Evo que principian por *salve* —equivalente como saludo al χαῖρε de los griegos— y, sobre todo al comienzo de las estrofas, repiten esa expresión innumerables veces. He comprobado abundantes ejemplos de ambas cosas en G. M. DREVES-C. BLUME, *Ein Jahrtausend Lateinischer Hymnendichtung*, Leipzig, 1909. Del χαῖρε κεγαριτωμένη, εὐλογημένη σὺ ἐν γυναιξίν καὶ εὐλογημένος ὁ καρπὸς τῆς κοιλίας σου se derivan todas las canciones poéticas latinas a María: *Ave, Maris stella*, en troqueos, del siglo VII, o lo más tardar del VIII; *Salve, Regina*, prosa rítmica del siglo XI, probablemente el obispo español San Pedro Mezonzo; *Alma Redemptoris Mater*, paráfrasis del *Ave, Maris stella* en hexámetros, de Hermann Contracto, siglo XI; *Ave, Regina caelorum*, poesía acentual en pareados con asonancia, siglo XII; *Regina caeli, laetare*, cuarteto del siglo XII. Unas veces prevalece *ave* en la himnodia mariana, más frecuentemente *salve*, otras veces *gaude* o *laetare*. Cf. S. LYONNET, o. c., p. 131-141, acerca del sentido de χαῖρε.

intimación a la alegría mesiánica de las antiguas profecías <sup>25</sup>.

Aun concibiendo el *χαῖρε* como fórmula de salutación, hay que tener en cuenta que el griego, en su saludo deseaba la alegría, como exponente de la salud corporal y espiritual, resultado de la paz y bienestar completo <sup>26</sup>. El romano, cuya mentalidad se movía en un ambiente más práctico y concreto, al decir, *salve* en su saludo, auguraba la salud corporal. Cristo saluda con la fórmula hebrea *pax vobis*, respetada por los hagiógrafos, excepto una sola vez, en que se sustituye por *χαίρετε*, a las mujeres que fueron a buscarle en el sepulcro <sup>27</sup>. San Jerónimo respetó la traducción de la *Vetus latina*, *ave*, aunque hubiera preferido *salve*, términos con que se romanizó el original lucano <sup>28</sup>.

En el siglo VII, San Sofronio, patriarca de Jerusalén, consciente del significado de alegría, de las voces *χαῖρε* y *κεχαριτωμένη* escribe <sup>29</sup>: *A gaudio incipit eam alloqui ille gaudi nuntius... Propterea legationis suae exordium a gaudio ducit; propterea sermonibus suis gaudii voces praemittit...; propterea enim et Angelus gaudium ante omnia renuntiat*. Y continúa en este sentido, denominando a la Virgen donosamente *gaudi genitrix...*, *gaudii nutrix...*, *gaudii sedes*, etc., lo que recuerda al

<sup>25</sup> Cf. Is. 6, 10 *χάρητε* ...*χαρᾶ* y más especialmente *Ioel* 2, 21 y 23 *χαῖρε* y *χαίρετε*. *Soph.* 3, 14 ss. *χαῖρε, θύγατερ Σειών... κύριος ἐν μέσῳ σου*. *Zach.* 9, 9 *χαῖρε σφόδρα, θύγατερ Σειών*.

<sup>26</sup> Por eso, el saludo paulino *χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη*, *gratia vobis et pax* con que se abre el primer escrito del Nuevo Testamento (*1 Thess.* 1, 1; cf. *2 Thess.* 1, 2; *Eph.* 1, 2; *Phil.* 1, 2, etc.), y que resonó sorprendente en la Iglesia de Tesalónica, forma un pleonasma sinónimo —aun para los oídos paganos del mundo griego—, conjunción luminosa de la alegría helénica, *χάρις* (emparentado con *χαῖρε*), y de la *εἰρήνη* hebrea, para servir al concepto cristiano de la gracia sobrenatural.

<sup>27</sup> *Mt.* 28, 9.

<sup>28</sup> Iuvenco (1, 58), anterior a San Jerónimo, traduce *salve*. Según lo que vamos exponiendo, el *χαῖρε* de San Lucas no es una helenización del *pax tecum* hebraico, sino que responde exactamente al saludo hebraico del ángel a la Virgen. Cf. J. P. AUDET, o. c., p. 357.

<sup>29</sup> Migne PG, 87, 3236. La perífrasis completa se leía en las lecciones del tercer nocturno del 9 de diciembre, antigua infraoctava de la Inmaculada.

*causa nostrae laetitiae* de la letanía lauretana. De hecho la Iglesia griega con mucho tino interpreta el *Avemaría* como un himno de alegría, equivalente a nuestra antifona *Regina caeli, laetare* <sup>30</sup>.

Por lo visto, la era mesiánica, abierta por el nuncio celeste, es era de alegría — *χαῖρε, evangelizo vobis gaudium magnum* <sup>31</sup>, *exsultavit in gaudio infans* <sup>32</sup>— con lo que concuerda la sagrada liturgia, *nativitas tua, Deigenitrix Virgo, gaudium annuntiavit universo mundo*; alegría que quiere ser cósmica, aquí como en la tan discutida cuarta égloga virgiliana. La era mesiánica es era de ordenación, telúrica y antropológica, *parate viam Domini, rectas facite semitas eius, omnis collis humiliabitur...* <sup>33</sup>. La era mesiánica es era de gracia —base de la alegría y del orden: *χαῖρε, κεχαριτωμένη... εὖρες χάριν* <sup>34</sup>.

B) La palabra más importante del mensaje, acerca de la cual se ha discutido mucho, es *κεχαριτωμένη*. Desde luego que ésta es una expresión superlativa. María aparece como *κεχαριτωμένη*, como «superagraciada», en los designios de Dios, cuyo portavoz autorizado es el arcángel Gabriel, legado *a latere, ἀπὸ τοῦ θεοῦ*, del Eterno Padre <sup>35</sup>.

El verbo *χαριτῶ*, que aparece en el período del Helenismo y que es poco usado en la literatura griega, es factitivo o instrumentativo <sup>36</sup>, como los demás verbos en *-όω*, derivados de

<sup>30</sup> Véanse copiosos testimonios griegos fehacientes en S. LYONNET, o. c., p. 136 ss.

<sup>31</sup> Lc. 2, 10.

<sup>32</sup> Lc. 1, 44. En el mensaje del ángel a Zacarías, dispuesto simétricamente con el de María, se dice del Bautista, *et erit gaudium tibi et exsultatio, et multi in nativitate eius gaudebunt* (Lc. 1, 14).

<sup>33</sup> Lc. 3, 4 s.; cf. Mt. 3, 1 ss.; Mc. 1, 3.

<sup>34</sup> Lc. 1, 26 y 30. El mismo nombre Ἰωάννης significa «gracia de Yavé», cf. Lc. 1, 13, 60-63; Io., 1, 14-17.

<sup>35</sup> Lc. 1, 26.

<sup>36</sup> Verbos instrumentativos son los que «proveen o equipan con la cosa indicada por la palabra subyacente», en nuestro caso *χάρις*, significando *χαριτῶ*, por tanto, *agraciar, colmar de gracia* y en pasiva *estar lleno de gracia*. Cf. ERNEST FRAENKEL, *Griechische Denominativa*, 71 (citado por EDUARD FRAENKEL, *Aeschylus. Agamemnon*, vol. II., Oxford 1950, p. 79 ss.).

nombre ( χάρις ). Sólo recurre otra vez en el Nuevo Testamento, en boca de San Pablo <sup>37</sup>, al decir que Dios por «la gracia nos agració en el Amado», ἐχαρίτωσεν ἡμᾶς ἐν τῷ ἡγαπημένῳ esto es, nos hizo gratos o agradables <sup>38</sup>, nos mostró la gracia <sup>39</sup>, nos concedió la gracia <sup>40</sup>. San Juan Crisóstomo explica la frase paulina, diciendo ἐπεργάστους ἐποίησε, «nos hizo amables», Dios con su gracia <sup>41</sup>. De hecho este verbo dice siempre relación a la χάρις divina en la literatura cristiana <sup>42</sup>.

El participio de perfecto pasivo κεχαριτωμένη expresa manifiestamente la plenitud de gracia con que fué enriquecida María. Esta plenitud de gracia se extiende a toda su vida, de modo que incluye con bastante evidencia la exención del pecado original. Y esto por las siguientes razones:

a) Por tratarse de un verbo factitivo o instrumentativo y, particularmente, por estar en perfecto. Ahora bien, el perfecto, en cuanto a la *cualidad verbal*, denota una acción perfecta —de ahí su nombre— acabada o completa, por lo que encierra plenitud de acción. En cuanto al *grado temporal*, el perfecto indica el resultado presente de una acción pasada, por lo que los gramáticos lo clasifican entre los tiempos presentes. Se trata, pues, de una acción que comenzó en un pasado, más o menos remoto, y que se ha continuado, sin interrupción, hasta el tiempo actual del escritor. Según esto, María recibió la gracia antes de la embajada del ángel. Pero ¿cuándo? ¿Desde el primer momento de su concepción? Así parece deducirse por todas las razones que aduciremos. Si en algún momento de su vida hubiera recibido la gracia, y no desde el principio de su ser —aparte de que ese momento tan trascendental se mani-

<sup>37</sup> Eph. 1, 6. Se encuentra varias veces en el Antiguo Testamento, por ej., Eccli. 18, 17.

<sup>38</sup> HENRICUS STEPHANUS, *Thesaurus Graecae Linguae*, Graz 1954, s. v.

<sup>39</sup> LIDDELL-SCOTT, *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1940, s. v.

<sup>40</sup> W. BAUER, *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Berlín 1952, s. v.

<sup>41</sup> SAN JUAN CRISOSTOMO, *Homil. I* (sobre esta Epístola), citado por HENRICUS STEPHANUS, o. c., s. v.

<sup>42</sup> W. BAUER, o. c., s. v.

festaria expresamente— acaso se hubiera indicado esto con el aoristo griego; si bien el perfecto no exige necesariamente la infusión de la gracia desde el principio, sino sólo la continuidad de la misma, una vez recibida. San Lucas establece a renglón seguido la diferencia entre la gracia de Isabel y de María, únicamente por medio del tiempo verbal <sup>43</sup>. El verbo *πέμπλημι*, empleado en el relato de la visita de María a Isabel, es más intensivo en su noción que *χαριτόω*, significando «llenar totalmente», «colmar del todo». Por eso nadie discutió la versión de la Vulgata, *repleta est Spiritu Sancto Elisabeth*, ἐπλήσθη πνεύματος ἁγίου ἡ Ἐλισάβετ, y notemos que, en cuanto a léxico, es más pletórico el *repleta est* de Isabel que el *plena* de María. Pero la gracia del aoristo ἐπέλησθη —según la índole de ese tiempo— fué instantánea, momentánea y transitoria (gracia actual); mientras la gracia del perfecto de María es acabada, habitual, completa y perfecta. El Evangelista— que, además, era un médico culto— conocía bien el empleo de los diversos tiempos verbales. Pero, además, ¿cuál no sería la plenitud —temporal y cuantitativa— de la gracia de María, destacada por el perfecto, cuando sola su presencia ante su prima, hizo que al momento quedase ésta llena del Espíritu Santo? El Evangelista establece expresamente ese nexo causal.

La salutación angélica pudo concebirse en estos términos: *χαῖρε, πλήρης χάριτος*, literalmente *ave, gratia plena*. San Lucas conoce ese giro; lo escribe nada menos que media docena de veces <sup>44</sup>. Pero ¿hubiera ganado la Virgen con esa afirmación categórica? Hubiera perdido. Por eso, aunque tan familiarizado con esa construcción, la desecha conscientemente y se arriesga a una expresión insólita para caracterizar el fenómeno extraño de la plenitud de gracia de una mujer. Veá-

<sup>43</sup> Lc. 1, 41. En el v. 67 se repite ἐπλήσθη πνεύματος ἁγίου hablando de Zacarías.

<sup>44</sup> En el Evangelio 4, 1 (hablando de Jesús). En Act. 6, 3 (de los siete diáconos); 6, 5, 8 y 7, 55 (de San Esteban); 11, 24 (de San Bernabé). En estos pasajes el complemento de πλήρης es la gracia o el Espíritu Santo. Cf. Io. 1, 14.

moslo en un ejemplo. De San Esteban refiere <sup>45</sup>: *Stephanus autem plenus gratia et fortitudine faciebat prodigia*, πλήρης χάριτος .. ἐποίει Gramaticalmente esto significa que estaba lleno de gracia *mientras* hacía prodigios, sin indicar que lo estuviera en el tiempo anterior o posterior a la realización de los mismos. Pero, como indicábamos antes, la estudiada elección del perfecto κεχαριτωμένη entraña en su esencia la doble afirmación de que, la gracia recibida por María en el pasado, fué completa, acabada y perfecta, y que esta gracia le fué habitual, ininterrumpida y permanente desde el instante en que la recibió.

De aquí que se haya observado que «el perfecto es el tiempo más conveniente para expresar un presente eterno. Los Padres, de la Iglesia griega, lo emplean corrientemente al hablar de las procesiones divinas, de la generación del Verbo y de la procesión del Espíritu Santo. κεχαριτωμένης, pues, equivalente a *toda santa*, y sugiere la idea de que ella fué *siempre santa*. Si el Evangelio hubiera querido significar la idea de que María se hizo santa en el momento de la salutación angélica, el texto sagrado pondría χαριτωμένη (particio presente). Si hubiera querido señalar que ella había sido justificada anteriormente, en un momento dado de su vida, tendríamos: χαριτωθεῖσα (participio de aoristo). Por el empleo de κεχαριτωμένη nos permite traducir: María *toda santa* y por eso, en alguna manera, *siempre santa*. La santidad original, es decir, la concepción inmaculada, se descubre así en la perspectiva de la salutación angélica» <sup>46</sup>.

b) κεχαριτωμένη está empleado como nombre propio y sustituto del nombre de María. Hubiera sido más natural y lógico saludarla por su nombre, diciendo: *Ave, María*, según el uso ge-

<sup>45</sup> Act. 6, 8.

<sup>46</sup> M. JUGIE, o. c., p. 47 s. A pesar de lo que el Autor afirma, como ya indicábamos, sólo del perfecto no se puede urgir taxativamente la plenitud temporal de gracia en María. Su envergadura no se extiende, de por sí, hasta el primer instante de su ser temporal, sino que abarca el momento en que la recibió y el tiempo sucesivo.

neral de todos los pueblos <sup>47</sup>. Téngase presente que en los pueblos orientales (sumerios, babilonios, hebreos) no menos que en Grecia y en Roma se da capital importancia al nombre de la persona. Por eso abundan los lugares bíblicos de ambos Testamentos, en que se cambia el nombre a una persona, para indicar, con el *nombre nuevo*, el nuevo destino, la nueva función que ha de desempeñar <sup>48</sup>. A Simón, hijo de Jonás, en ocasión solemne le cambia Cristo el nombre por el de *Roca*, porque —con juego etimológico de palabras, Πέτρος πέτρα —él será en adelante la roca firme sobre la que se alzarán la mole arquitectónica de su Iglesia <sup>49</sup>. El nombre nuevo es, por lo tanto, como una revelación de la nueva misión de la persona <sup>50</sup>: *nomen, omen* que reza el proverbio latino, también con juego de vocablos.

En tres mensajes bíblicos cobra especial relieve el nombre de las personas:

1. En el de Gedeón, sólo externamente relacionado con el de María, como tipo literario, el ángel le saluda: «Yavé contigo, valiente héroe», porque había de vencer a Madián <sup>51</sup>, dándole un nombre guerrero en vez del suyo propio.

2. La sensibilidad artística de San Lucas ha dado al men-

<sup>47</sup> El ángel le da su nombre corriente, al tranquilizarla: *ne timeas Maria, Lc. I, 30*.

<sup>48</sup> Aun en la imposición del nombre interviene el cielo —por ej. *Lc. 1, 13* y *60-63* respecto del Bautista; *Mt. 1, 21* y *Lc. 1, 31* respecto a *Jesús*, con la motivación etimológica de que «salvará» a su pueblo, cf. *Is. 7, 14*— dado el relieve onomástico en la sociedad antigua. Véase también *Os. 1, 6-9*.

<sup>49</sup> *Mt. 16, 18*. En castellano existe la misma relación, que en griego, entre *Pedro* y *pedra*. Pero, aunque estas expresiones derivan de πέτρα, a través del latín *petra*, el vocablo griego significa, desde Homero, *roca, peña*, más expresivo que *pedra*. Generalmente se da la razón etimológica —científica o vulgar— del cambio del nombre, por ej., *Abraham* por *Abram*. *Gen. 17, 5*.

<sup>50</sup> Cf. *Is. 62, 2*; *Apoc. 2, 17*; *19, 12*. Algo de esta ideología se percibe en la costumbre, existente en varias órdenes religiosas, de cambiarse el nombre al entrar en religión.

<sup>51</sup> *Iudic. 6, 12*. El nombre nuevo dado a Gedeón consta de dos palabras, mientras el de María es un solo término.

saje de Zacarías la forma de díptico o cuadro paralelo al de María, precisamente por estar íntimamente relacionados los temas, ya que se trata del nacimiento del Precursor, en el lindero de la era mesiánica <sup>52</sup>. Es verdad que aquí no hay cambio de nombre; pero sí revelación del mismo, con la denominación hebraica de *Ioannes*, esto es, «gracia de Yavé», que, por lo mismo, está emparentado ideológicamente con *κεχαριτωμένη*, «*gratia plena*».

3. En el mensaje a María, se habla de gracia, como en el de Zacarías, y se le cambia el nombre, como en el de Gedeón. Este nombre nuevo de *κεχαριτωμένη*, que Dios confiere a María, al introducirla en la Historia y vincularla a la economía de la redención, revela la plenitud y sobreabundancia de gracia del nuevo reino de Dios. Plenitud de gracia que es doble: gracia interna y personal de María; y gracia externa, funcional, eclesiológica, pública y carismática en servicio del género humano, por el nuevo rumbo de vida que asume, al recibir un nuevo nombre, que la vincula a la obra redentora de su divino Hijo. De aquí en adelante, el sobrenombre de María, su apellido —que repetirán todas las generaciones— será «Llenadegracia» (algo así como el nombre propio *Deogracias*) o «Sobreagraciada». El *πλήρης χάριτος* de San Esteban es una aposición adjetiva, mientras nuestra expresión tiene fuerza de sustantivo, de nombre propio, y cabalmente en la alocución del embajador celestial. Por eso el protestante W. Bauer, al traducirla en su diccionario, la escribe con mayúscula, *Begnadete* <sup>53</sup>.

Todo cuanto venimos exponiendo, se confirma por el razonamiento del ángel, tratando de tranquilizarla, con palabras paralelas a las del v. 28. El peso gravita de nuevo en la gracia <sup>54</sup>: *Ne timeas* (= *χαῖος*), *María* (= *κεχαριτωμένη*), *invenisti enim gratiam apud Deum* (= *ὁ κύριος μετὰ σοῦ*).

Concluyendo esta argumentación, diremos que parece na-

<sup>52</sup> *Lc.* 1, 5-25.

<sup>53</sup> W. BAUER, o. c., s. v. También J. P. AUDET, o. c., p. 360, le da fuerza de nombre propio, traduciéndolo por *Privilegiada*.



tural, que la plenitud de gracia de María alcance hasta el primer instante de su concepción, pues no se llamaría «Sobregraciada», la que en algún tiempo hubiera sido enemiga de Dios.

Alguien ha pensado que *κεχαριτωμένη* tendría más fuerza, si llevara el artículo determinado <sup>54</sup>. Pero hay que tener en cuenta que la carencia de artículo es debida a estar este vocablo en vocativo, en la alocución <sup>55</sup>. El vocativo no lleva artículo en griego, ya que éste carece de ese caso. Precisamente este uso vocativo y alocutivo, como nombre propio de la Virgen, tiene un peso considerable, que atrae un gran peso de gracia a favor de María. Por lo demás, la diferencia de matiz entre «Dios te salve, llena eres de gracia», como en la versión española tradicional, lo que supondría el artículo en nominativo, y «Dios te salve, llena de gracia», en vocativo, creemos que no existe o que es inapreciable, puesto que, aun en el segundo caso, se afirma que María es la «Agraciada» por antonomasia <sup>57</sup>. Téngase, además, presente que, en griego, el nominativo y el vocativo desempeñan función gramatical muy parecida —como se deduce ya de la nomenclatura sinónima de *vocare* y *nominare*, creada por los estoicos— por lo que ambos casos presentan la misma forma morfológica en el plural de todas las declinaciones griegas y latinas y la mayoría también en el singular, de ahí que, en consecuencia, ambos casos se emplean, a veces, promiscuamente.

c) Las antiguas versiones, la Vulgata, la siriaca, la copta

<sup>54</sup> *Lc.* 1, 30.

<sup>55</sup> JULIO FANTINI, o. c., p. 762.

<sup>56</sup> Las ediciones críticas —Nestle, Merck, Bover— encierran *κεχαριτωμένη* entre comas, indicando que es vocativo.

<sup>57</sup> De hecho poca diferencia puede registrarse entre los nominativos *ὁ κύριός μου καὶ ὁ θεός μου*, *Dominus meus et Deus meus* (Io. 20, 28), «(eres o éste es) el Señor mío y el Dios mío», profesión de fe del Apóstol incrédulo ante Cristo resucitado, y la interpretación corriente, aunque inexacta, «¡Señor mío y Dios mío!», en vocativo. Aquélla es una aseveración, ésta una exclamación, pero en ambas se afirma igualmente que Cristo es Dios y Señor.

tradujeron *κεχαριτωμένη* por *gratia plena*<sup>58</sup>. Un Padre griego del siglo III se expresa así: *κεχαριτωμένη, ἐπειδὴ μετ' αὐτῆς ὅλος ὁ θεσσαυρὸς χάριτος ἐπανεκέιτο*, el ángel la llamó *κεχαριτωμένη* «puesto que con ella el tesoro de la gracia todo entero le fué sobreañadido»<sup>59</sup>. Estos testimonios contienen una fuerza irresistible hacia la plenitud de gracia de María, que creyeron leer en la palabra griega, ya que en aquellos tiempos no pudieron ser influidos por prejuicios de la controversia inmaculista, la cual no comenzó hasta el siglo XII.

d) El contexto evidencia la interpretación, que hemos dado a la salutación angélica:

1. En el contexto inmediato, *ὁ κύριος μετὰ σοῦ, Dominus tecum*, —segundo verso del dístico— es una progresión, una gradación y consecuencia del anterior<sup>60</sup>. María es plenamente agraciada, porque el Señor está con ella, no sólo en el sentido de que gozará de una especial protección divina, sino también porque será asociada a la Redención, en cuanto que en ella se encarnará el Verbo y será Madre de Dios, como inmediatamente se le aclara. La grandeza de María nace de su vinculación al Hijo de Dios. Su maternidad divina es el privilegio radical que sostiene a los demás, que, necesariamente, son una floración de aquél. De aquí que las fiestas marianas más antiguas, de que nos habla la liturgia, son las que están más directamente enlazadas con el Verbo humanado, como la *Anunciación* y la *Purificación* o *Candelaria*. Aquí y en el v. 32 Dios es designado como *κύριος*, esto es, dueño y señor supremo del cosmos, con la idea de *παντοκράτωρ*<sup>61</sup>, que hace converger todas las cosas hacia los fines preestablecidos.

<sup>58</sup> La versión armenia y la etiópica traducen «laetificata», como si *χαριτώω* se derivara de *χαρά*, alegría, cfr. F. ZORELL, *Lexicon Graecum Novi Testamenti*, Parisiis 1931, s. v. Las versiones latinas anteriores a San Jerónimo también ratifican el *gratia plena*, la *Vercellensis* (a), la *Brixianus* (f), la *Corbeiensis* (ff<sup>2</sup>), la *Rehdigeranus* (l); la *Monacensis* (q) traduce *gratificata*. (Tomado de J. P. AUDET, o. c., p. 358).

<sup>59</sup> San Gregorio Taumaturgo, *Serm. I in Annun. Virginis*, p. 12, citado por HENRICUS STEPHANUS, o. c., s. v.

<sup>60</sup> *Lc.* 1, 28.

<sup>61</sup> Cf. *2 Cor.* 6, 18; *Apoc.* 19, 6; 21, 22, etc.

2. Es evidente que *χάρις* ocupa una posición central en la embajada del ángel *χαῖρε, κεχαριτωμένη. εὖρες γὰρ χάριν* <sup>62</sup>, «gózate, Llenadegracia..., pues encontraste gracia». Esta triple expresión de la gracia, que forma un admirable juego etimológico de palabras muy significativas, intraducible en castellano <sup>63</sup>, capitanea toda la pericopa, y es la trilogía alegre y graciosa de la Redención. La era mesiánica, como antes notábamos, es la era de la *gracia* y de la *alegría* —conceptos íntimamente relacionados en la lengua griega y en la realidad de la vida. Por algo se llamó «Evangelio», «feliz mensaje», al código de la nueva sociedad cristiana. Por algo se preludian con insistencia notas alegres en el relato de Zacarías— *χαρά, ἀγαλλίασις. χαρήσονται, gaudium, exsultatio, gaudebunt* <sup>64</sup>, triada festiva del díptico del Precursor— que adquieren plena sonoridad como grandioso *Leitmotiv* en el díptico de Nazaret.

3. Todavía dentro del contexto que nos ocupa, aunque fuera de la nota verbal del embajador celeste, tenemos una frase importante en el aspecto dogmático, formada por los dos preciosos trímetros del saludo de Santa Isabel <sup>65</sup>:

*εὐλογημένη σὺ ἐν γυναιξίν,  
καὶ εὐλογημένος ὁ καρπὸς τῆς κοιλίας σου,*

*benedicta tu inter mulieres, / et benedictus fructus ventris tui.*

El Evangelista nos advierte que Isabel pronunció estas palabras alzando la voz con gran clamor, e inspirada por el Espíritu Santo. Forman, pues, un paralelo magnífico con el mensaje

<sup>62</sup> *Lc.* 1, 26 y 30.

<sup>63</sup> En *Act.* 11, 23 se permite San Lucas otro juego etimológico con *χάρις* y *χαίρω*.

<sup>64</sup> *Lc.* 1, 14. Estas expresiones jubilosas relacionan intencionadamente los dos mensajes, el del Bautista y el de Jesús, cual si constituyeran variaciones de un solo díptico natalicio. El concepto de *ἀγαλλίασις* rima con *Lc.* 1, 47, *ἠγαλλίασεν*, en labios de María; a *χαρήσονται* responde *συνέχαιρον* *Lc.* 1, 58, último acorde jovial del doble genetliaco mesiánico.

<sup>65</sup> *Lc.* 1, 42. Algunos códices y la Vulgata introducen *εὐλογημένη σὺ ἐν γυναιξίν* en el v. 28, atribuyéndolo al ángel. Pero, faltando en códices y versiones muy importantes, es de presumir que haya aquí una interpolación del v. 42.

del ángel y un complemento, todavía más explícito, del mismo.

De nuevo nos encontramos con el participio de perfecto pasivo — εὐλογημένη, εὐλογημένος — pero aquí tenemos la ventaja de poderlo traducir literalmente con una sola palabra: *benedita, bendito*. De la forma verbal se deduce que María fué bendita mucho antes de su entrevista con su prima, y, por tanto, mucho antes de concebir a su divino Hijo, si bien con miras a esa concepción milagrosa.

Teniendo presentes estas palabras, y después de examinar las ocho redacciones sucesivas de la Bula *Ineffabilis*, que precedieron a la forma definitiva, añadió Pío IX, de propio impulso y en el último momento la frase: *numquam maledicto obnoxia et una cum Filio perpetuae benedictionis particeps* <sup>66</sup>. En efecto, y esto es muy trascendental, el Evangelista coloca en el mismo plano a Jesús y a María, en el aspecto de esta bendidre; Jesús fué siempre bendito, y María siempre bendita, sin límites de tiempo, por este paralelismo luminoso con su Hijo: *benedicta tu... benedictus fructus*. Hijo y Madre participaron de una bendición eterna, sin que estuvieran sometidos, por un instante, a la maldición de la culpa. Esta es la plenitud de la gracia, que excluye la culpa original, y que atrae las bendiciones eternas: εὐλογημένη es sinónimo y consecuencia de κεχαριτωμένη. Al menos esto aconseja el examen filológico del texto.

Tenemos, pues, cuatro elogios de María, cuyo autor es el Espíritu Santo: de los dos primeros —*gratia plena, Dominus tecum*— por boca del arcángel; de los dos últimos *benedicta tu inter mulieres, et benedictus fructus ventris tui*, de labios de Santa Isabel. Los cuatro forman un crescendo impresionante, que desemboca en Jesús, fruto bendito de la Virgen.

e) La salutación angélica adquiere nueva luz en su cotejo con el Protoevangelio <sup>67</sup>. A imitación de San Pablo, que desarrolló el paralelismo antitético entre Cristo y Adán <sup>68</sup>, los Padres contrapusieron a María frente a Eva, ya desde los pri-

<sup>66</sup> Cf. M. JUGIE, o. c., p. 45 ss.; P. BONNETAIN, o. c., 260.

<sup>67</sup> *Gen.* 3, 15.

<sup>68</sup> Esta doctrina la expone particularmente en *Rom.* 5, 12-21.

meros tiempos del cristianismo. Acaso fué San Justino, filósofo y mártir, el primero que propuso este paralelismo. A mediador del siglo II escribía: «Eva recibió en sí la palabra de la serpiente y parió pecado y muerte. La Virgen María, por el contrario, oyó con santa alegría el feliz mensaje —alusión a χαῖρε— del arcángel Gabriel y concibió al Hijo de Dios»<sup>69</sup>. Todavía en el siglo II continúa San Ireneo la comparación<sup>70</sup>, por la que María es *Advocata Evae* y *causa salutis*<sup>71</sup>. En el mismo sentido abundan los Padres griegos que acentúan la alegría de la Virgen, concedores del sentido de χαῖρε, κεχαριτωμένη, frente al *in dolore paries filios*, dicho a Eva<sup>72</sup>. *Maledictio Evae in benedictionem Mariae mutatur*, afirma San Agustín<sup>73</sup>. Este paralelismo se hizo clásico en la literatura cristiana, y se encuentra también en el *Ave Maris stella* —donde se afirma que ella cambia el nombre de *Eva* en *Ave*: *Sumens illud Ave... mutans Evae nomen*— y en la *Salve, Regina*<sup>74</sup>.

Es muy importante la observación de algunos Padres, de que María no pudo ser nunca inferior a Eva, y, por lo tanto, tuvo que tener la gracia original en el primer instante de su existencia, no menos que Eva. Oigamos a San Efrén<sup>75</sup>: «Las dos inocentes, las dos sencillas, María y Eva habían sido creadas del todo semejantes».

f) El magisterio docente de la Iglesia ve en κεχαριτωμένη la plenitud de gracias de María, plenitud que se extiende hasta el primer instante de su concepción, basándose en el estudio del texto sagrado. Pío XII ratifica la traducción de la Vulgata con estas palabras: *Ac praeterea cum eadem Sanctissima Virgo «gratia plena (Luc. 1, 28) seu κεχαριτωμένη, et «benedicta in-*

<sup>69</sup> *Dial. cum Tr.* 100.

<sup>70</sup> *Epideixis*, 33.

<sup>71</sup> *Adv. Haer.* 5, 19, 1; 3, 22, 4.

<sup>72</sup> Véanse varios textos de los Padres griegos en S. LYONNET, o. c., p. 136 ss.

<sup>73</sup> *Sermo XVIII, De Sanctis*.

<sup>74</sup> Para más textos de la antítesis Eva-María, cf. P. BONNETAIN, o. c., 261 ss.

<sup>75</sup> *Sermones exegetici. In Gen.* 3, 6.

*ter mulieres»* (Ibid. 42), *salutetur, ex istis verbis, prout «traditio» catholica semper intellexit manifesto innuitur* —prosigue citando la Bula *Ineffabilis*— *«hac singulari sollemnique salutatione, numquam alias audita, ostendi Deiparam fuisse omnium divinarum gratiarum sedem, omnibusque Divini Spiritus charismatibus exornatam, immo eorundem charismatum infinitum prope thesaurum abyssumque inexhaustum, adeo ut numquam maledicto obnoxia»* (Bul. *Ineffabilis*) fuerit <sup>76</sup>.

Anotémonos dos cosas: a) El examen atento del texto bíblico, que movió a los Pontífices Pío IX y Pío XII a considerar incluido en el mismo el dogma de la Inmaculada Concepción de María. b) La afirmación de que la salutación de María es enteramente singular y única, sin que se encuentre nada igual en la Sagrada Escritura. En efecto, profundos conocedores de las sagradas páginas repararon en la singularidad de este mensaje. ORIGENES <sup>77</sup> anota que nunca se lee un saludo semejante en la Biblia, y que se trata de una «salutación exclusivamente reservada a María». Lo mismo advierte SAN AMBROSIO <sup>78</sup>: *Benedictionis novam formulam mirabatur, quae nusquam lecta est, nusquam ante comperta. Soli Mariae haec salutatio servabatur*. De hecho, en el mensaje de Gedeón, cuya semejanza con el de María se limita sólo a la disposición o forma literaria, únicamente ofrece de común el giro *Dominus tecum*. Pero su contenido es muy diferente del de San Lucas, como manifiesta el contexto, pues allá se trata del auxilio de Dios para que el valiente héroe pueda subyugar a los Madianitas. Por lo demás, ese giro recurre, como tal, bastantes veces en el Antiguo Testamento. Lo singular y extraño es la gran palabra *κεγαριτωμένη*, y luego su eco *εὐλογημένη*.

V. 29. *Cum audisset* de la Vulgata supone un *ἀκούσασα* en el original, sólo corroborado por algunos códices de menor im-

<sup>76</sup> Encíclica *Fulgens corona* sobre la realeza de María, 8 de Septiembre de 1953, cf. *Acta Apostolicae Sedis*, an. XXXXV, series II, vol. XX, p. 579.

<sup>77</sup> *In Lucam, hom. VI* (Migne, PG, 13, 1815).

<sup>78</sup> *Expos. in Lucam, II, 9* (Migne, PL, 13, 1636).

portancia. Más fuerza paleográfica tendría *cum vidisset*, ἰδοῦσα, como si la turbación de María obedeciera a la presencia del ángel <sup>79</sup>. Pero el mismo texto que, poco antes, suministra perfil escultórico a San Gabriel en la visión de Zacarías —diciendo que *se apareció*, ὤφθη, verbo visual; que *estaba en pie*, ἐστώς; *a la derecha* del altar, ἐκ δεξιῶν; que *lo vió*, ἰδών; que *con señas les indicaba*, διανεύων, cómo había *visto una visión*, ὀπτασίαν ἐώρακεν <sup>80</sup>— ni siquiera afirma expresamente la aparición viviva del ángel a la Virgen, por la carencia de todo vocablo óptico, acentuando más bien la percepción acústica, ἐπὶ τῷ λόγῳ. Mas se basta el texto para explicar la turbación: Ella se desconcertó por el discurso del mensajero, ἐπὶ τῷ λόγῳ, por lo que añade: «y discurría qué podría ser este saludo» <sup>81</sup>. La turbación, por consiguiente, es debida a las palabras del mensaje, principalmente a la inusitada κεχαριτωμένη, que le reveló: a) el piélago de gracias de su alma; b) y el nuevo rumbo que había de tomar su vida, como medianera universal de todas ellas, al darnos a Jesucristo, por su maternidad divina.

Pero echemos una ojeada más detenida a la turbación de María. Para retratarla, el hagiógrafo se vale del verbo διατα

<sup>79</sup> De acuerdo con ἰδοῦσα—que acaso arranca de Orígenes (cf. S. LYONNET, o. c. p. 134, nota 1)— la *Vetus latina* leía, *ipsa autem ut vidit mota est in introitu eius (angeli)*. San Ambrosio se hace eco del ἰδοῦσα: *trepidare enim virginum est et ad omnes viri ingressus pavere* (*Expos. in Lucam*, PL, 15, 1636). Todavía en otro lugar, que recuerda a la *Vetus latina*: *Et angelum Maria quasi virum specie mota trepidavit* (*De virg.* II, 11, PL, 16, 221). Por nuestra parte podemos aducir un testigo del ἰδοῦσα todavía anterior: Juvenco, que escribió hacia el año 330. El ángel serena a la Virgen con el siguiente hexámetro (*Evang.* 1, 59):

*Desine conspectu mentem turbare verendo*, que bien pudo inspirar a San Ambrosio. Se nos ocurre que el díptico de Zacarías —ἰδών *Lc.* I, 12; ὀπτασίαν ἐώρακεν *ibid.* 22— acaso motivó la lección paralela. En el aspecto gramatical, ἰδοῦσα debe tomarse absolutamente, como en Homero, *Il.* 1, 537 y Esquilo, *Agam.* 122.

<sup>80</sup> *Lc.* 1, 11-12 y 22.

<sup>81</sup> *Lc.* 1, 29. El mismo San Ambrosio apunta en otro lugar (*Expos. in Lucam*, II, 9, PL, 15, 1636) la verdadera causa de la perturbación (ἐπὶ τῷ λόγῳ): *Quia benedictionis novam formulam mirabatur, quae nusquam lecta est, nusquam antea comperta. Soli Mariae haec salutatio servabatur.*

ράσσω<sup>82</sup>. Ya el simple *ταράσσω* contiene un concepto intenso, significando agitar, turbar, revolver. Homero lo emplea para describir una gran tempestad del ponto, provocada por todos los vientos a las órdenes del dios marino Posidón, que alzan ingentes cúmulos de ondas, revolviendo las profundidades abisales de los mares y causando el naufragio de Ulises<sup>83</sup>. En una borrasca semejante los LXX ponen ese verbo en boca de Isaías para presentar el poderío de Yavé<sup>84</sup>:

*Ego autem sum Dominus Deus tuus,  
Qui conturbo (ταράσσω) mare et intumescunt fluctus eius;  
Dominus exercituum nomen meum.*

En el corto salmo 45 de la Vulgata se oye el estruendo del oleaje, al que se asocian las convulsiones sísmicas, sirviendo la tormenta huracanada de símbolo de las luchas del alma. Es el verbo *ταράσσω* el que por cuatro veces —*turbabitur terra... turbatae sunt aquae... conturbati sunt montes... conturbatae sunt gentes*— resuena en esta conflagración cósmica.

Ya vemos que, en sentido metafórico, este verbo sirve para reflejar las grandes perturbaciones del alma, lo mismo que el desorden de las pasiones. En el Nuevo Testamento lo encontramos 16 veces, de ellas 5 en San Lucas y 5 en San Juan<sup>85</sup>. La Vulgata lo traduce generalmente por *turbare*, algunas veces por *conturbare*<sup>86</sup> y una sola vez por *concitare*<sup>87</sup>. San Ma-

<sup>82</sup> El *διεταράχθη* lucano es un aoristo incoativo o ingresivo, usado con los verbos que significan estado físico o psicológico, de modo que podría traducirse: «entró en gran turbación, cayó en gran desconcierto».

<sup>83</sup> *Odisea* 3, 291 ss. *ἐτάραξε δὲ πόντον*, la misma expresión en el v. 304. Una gran tempestad marina, alegoría de la guerra que se avecinaba en Tracia, se refleja por este verbo en el poeta Arquíloco (siglo VII a. C.):... *βαθὺς γὰρ ἤδη κόμασιν ταράσσετα πόντος*, fr. 56, 1s. (E. DIEHL, *Anthologia lyrica graeca*, fasc. 3, Lipsiae 1954, p. 25).

<sup>84</sup> *Is.* 51, 15.

<sup>85</sup> *Mt.* 2, 3; 14, 16; *Mc.* 6, 50. *Lc.* 1, 12; 24, 38. *Io.* 5, 7; 11, 33; 12, 27; 13, 21; 14, 1. *Act.* 15, 24; 17, 8, 13. *Gal.* 1, 7; 5, 10. *1 Petr.* 3, 14.

<sup>86</sup> *Mc.* 6, 50 *conturbati sunt* (en el paralelo *Mt.* 14, 26 *turbati sunt*); *Gal.* 1, 7; 5, 10; *1 Petr.* 3, 14.

<sup>87</sup> *Act.* 17, 8.



teo echa mano de él, para que nos hagamos cargo del espanto violento que sacudió a los apóstoles, cuando vieron a Cristo andando sobre el mar, como un fantasma nocturno <sup>88</sup>, o cuando inesperadamente se les presentó resucitado <sup>89</sup>. Varios rasgos de la fina sensibilidad del Salvador los ha confiado San Juan al verbo *ταράσσω*. Aquel Corazón —tan divino y tan humano— se conmueve profundamente ( *ἐτάραξεν* ), por un sentimiento de natural simpatía, cuando ve a María llorando (*plorantem*) y a los judíos llorando (*plorantes*) ante la muerte de Lázaro <sup>90</sup>. Es igualmente la palabra que afluye a los labios de Jesús, inmediatamente después de predecir la triple negación de Pedro <sup>91</sup>. Y en el mismo ambiente trágico de su pasión ¡qué violencia no tuvo que hacerse en su espíritu ( *ἐταράχθη, τῷ πνεύματι* ), cuando anunció a sus discípulos que uno de ellos le sería traidor, cual si experimentara el sonrojo por el fracaso de su magisterio docente <sup>92</sup>. Leonardo da Vinci, en su prodigiosa Cena, supo captar este momento tan patético del alma angustiada de Cristo, todo serenidad y entrega amorosa, pero con los ojos bajos por la vergüenza, mientras los apóstoles se agitan en nerviosas convulsiones inquisitivas.

Por estos pocos ejemplos bíblicos y profanos, podemos coleccionar algo de la profunda turbación de María, ante el angélico mensaje. Mas enfrentémosla, por un momento, con Herodes, a fin de percibir, con la mayor exactitud y precisión posible, la reacción psicológica de aquella doncella, que mereció oír cosas tan grandes. A ambos se les transmitió un mensaje que acarreó la turbación a sus almas, tan dispares. La conmoción de Herodes fué exorbitante, y le llevó al frenesí de segar los capullos en flor de la inocencia —como luego cantará el plectro fúnebre de Prudencio <sup>93</sup>— al escuchar que había nacido el rey de los judíos,

---

<sup>88</sup> *Mt.* 14, 26; *Mc.* 6, 50.

<sup>89</sup> *Lc.* 24, 38.

<sup>90</sup> *Io.* 11, 33.

<sup>91</sup> *Io.* 14, 1.

<sup>92</sup> *Io.* 13, 21.

<sup>93</sup> *Cath.* 12, 128.

<sup>94</sup> *Mt.* 2, 3.

el cual derrocaría su trono, según él pensaba: *Turbatus est, ἐταράχθη, et omnis Ierosolyma cum illo* <sup>94</sup>. Pues inconmensurablemente mayor que la de Herodes fué la turbación de la doncella nazaretana, cuando aprendió que ella había de sentarse sobre el solio más excelso y duradero de los siglos. El tecnicismo de San Lucas recogió ávidamente aquel desconcierto de María en su exaltación inigualable —francamente tan desconcertante para nosotros— y nos legó una silueta, una fotografía instantánea de aquella escena cumbre de la Historia. *Turbatus est Herodes, turbata est Maria*, dice pobrementemente la Vulgata, y, con la misma pobreza de colorido, repiten de acuerdo «se turbó» las versiones de NACAR-COLUNGA y BOVER-CANTERA, sin percibir la inmensa diferencia entre el ἐταράχθη de Herodes y el superlativo διεταράχθη de la Virgen. El original griego nos descubre un cuadro valioso, de firma tan acreditada como la de San Lucas; las versiones, comenzando por la Vulgata, nos legaron una copia muy deficiente del mismo. Por la preposición componente, διαταράσσω incluye en su concepto una idea superlativa, acaso traducible por *perturbare* o *conturbare*, *perturbar*, *desconcertar*, *trastornar*. El desconcierto de María fué inmenso y profunda su turbación; tan profunda como su humildad. El Evangelista guardó este clisé para una escena única en su vida profesional. En efecto, sólo aquí aparece διαταράσσω en el Nuevo Testamento <sup>95</sup>. El hagiógrafo lo distingue cuidadosamente del simple ταρασσώ, que utiliza unas líneas antes, para reflejar la turbación de Zacarías a la vista del ángel <sup>96</sup>; pero esta fué una leve miniatura —al igual que las escenas neotestamentarias antes citadas— careada con la conmoción de la Madre de Dios. Murillo, el pintor teólogo por antonomasia, el que sorprendió en tantos momentos sublimes a la κεχαρισμένη, a la «Llenadegracia» o Inmaculada, atisbó también con visión

<sup>95</sup> Su uso en la lengua griega se comprueba desde el siglo IV a. C., con Jenofonte.

<sup>96</sup> Lc. 1, 12.

genial la entrevista del Arcángel y recogió en su pincel incomparable la turbación inmensa de María <sup>97</sup>.

Pero aun no hemos acabado de contemplar el diseño que Lucas trazó de su Virgen. *Turbata est, et cogitabat*. Veamos este nuevo contorno —cogitabat, *διελογίζετο* — de la Virgen prudente. Gramaticalmente los dos versos presentan una construcción paratáctica o yuxtapuesta, es decir, las dos afirmaciones son independientes y soberanas. María discurría y raciocinaba, aun durante su gran perturbación; tan acostumbrada estaba

---

<sup>97</sup> Permítasenos esta digresión, que teología y exégesis nos la enseñan también los artistas. Percibamos el desconcierto de María en el lienzo del pintor sevillano: su encogimiento —corporal y psíquico—; su confusión vergonzosa de ojos bajos ante la postración de un ángel; sus manos cruzadas sobre el pecho, sosteniendo con ellas la profunda emoción del corazón; sus labios meditabundos ligeramente nerviosos... Ninguna Anunciación se podrá comparar con la suya del Prado. Todo converge en María, Reina del cosmos, para Murillo. Hacia ella se lanzan los coros de los ángeles y el Espíritu Santo, con raudo vuelo, sembrando regueros de luz a su paso —luz que es símbolo de la gracia desde Homero, aunque con precedentes sumerios y babilónicos. Está inundada de un ambiente sobrenatural, pues no se ve otra cosa que el reclinatorio con el libro de las divinas Escrituras, el canastillo de labores y la azucena simbólica, que perfuma la estancia de inocencia y candor. Los torrentes de luz del Espíritu, lo sobrenaturalizan todo; y así, en correspondencia simétrica, predomina lo blanco: en el velo —recubierto de azul celeste—, en el libro, en la azucena, en el lienzo de la costura... Todo respira humildad y modestia: La cabeza velada y con suave inclinación, el cabello parcamente insinuado, los ojos bajos, las manos cruzadas, postrada de rodillas.

Otros —Memling, van der Weyden— hacen descender abundantes bucles sobre los hombros de María. Fra Angélico la presenta sentada, con la cabeza descubierta, en una estancia de grandiosidad arquitectónica, con galerías sostenidas por numerosas columnas corintias, que dan a un jardín de vistosa flora. Es menos exacto y aun menos religioso que el pintor sevillano. Otra Anunciación de Fra Angélico, conservada en el museo del Prado, se desenvuelve con la misma suntuosidad arquitectónica, la Virgen sentada y el jardín policromo, en que Adán y Eva gimen, camino del destierro. Feliz ocurrencia enfrentar a las dos Evas, y las lágrimas de la primera con el χαίρει gozoso de la segunda. Pero el cuadro sufre en su unidad y se descentra la atención. También albergaron a María en suntuoso palacio, C. Crivelli, Perugino, etc.; con el escorzo de coníferas al fondo —Lippi y van der Weyden—, y con el menaje doméstico que distrae en

a la tarea pensante. Este hábito discursivo está remachado por la indole del imperfecto *διελογίζετο*, que indica repetición de actos, costumbre o práctica habitual. Es esta la segunda gran pincelada del hagiógrafo, junto a *κεχαριτωμένη*, pues su turbación no podía ser habitual, y la excluye totalmente el aoristo *διεπαράχθη*, que, como dijimos, denota acción transtoria o momentánea. Así María aparece reflexiva la primera vez que el Evangelista la presenta al mundo, entregada, por decirlo así, a una técnica dialéctica, al arte de pensar. El rasgo de la actividad anímica y pensante se corrobora asimismo por el verbo escogido, *διαλογίζεσθαι*, que se halla en el léxico filosófico —y aun en la literatura griega— por obra del atomista Demócrito, con la hermosa sentencia: *θείου νοῦ τὸ ἀεὶ τι διαλογίζεσθαι καλόν*, «es de un espíritu divino pensar siempre algo bello»<sup>98</sup>. Recurre también en Aristóteles<sup>99</sup> y en el estoico Crisipo<sup>100</sup>. Este verbo, como el simple *λογίζεσθαι*, primero es *calcular*, *contar*; y en sentido figurado, *ponderar*, *discurrir*, *raciocinar*, *reflexionar*.

El Evangelista médico se complace en presentarla, repetidas veces, dedicada a esta gimnasia intelectual. Después de la visita de los pastores al tierno Infante y de sus variados co-

---

Memling. Murillo prescinde egregiamente de utensilios y boscaje y centra toda su atención en el Espíritu Santo, en María y en el Arcángel. Así presenció él la embajada celestial.

Como advertimos al principio, ningún misterio del cristianismo, si se exceptúa acaso la Natividad del Señor, fué tan representado por el arte, sobre todo en el medioevo, como la Anunciación, y esto por obra de San Lucas. Es, pues, el centro de la estética cristiana, así como constituye el momento culminante de la vida de María. El tema probablemente aparece ya en las catacumbas de Santa Priscila (siglo II) y en San Pedro y Marcelino (siglo III), y ciertamente en el siglo IV. También campea en el arco triunfal de Santa María Mayor (siglo V).

<sup>98</sup> Fr. 112, cf. H. DIELS-W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, II<sup>6</sup>, Berlin, 1952, p. 164.

<sup>99</sup> *Rhet. ad Alex.* 21. 1433 b 32-38; 36. 1440 b 23. Algunos quitan la paternidad de esta obra al Estagirita.

<sup>100</sup> Cf. I. VON ARNIM, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, Leipzig Berlin, 1923, vol. II, p. 39, núm. 130, 35 (citado por Diógenes Laercio, VII, 46).

mentarios, agrega la sagrada página: <sup>101</sup>: *María autem conservabat omnia verba haec, conferens in corde suo*. Estaba dotada de memoria muy tenaz —*conservabat omnia verba*— y no de menor inteligencia, ya que las sometía a una meditación juiciosa, a una ponderación y cotejo pormenorizado, *conferens in corde suo*. Todo eso indica el participio *conferens*, συμβάλλουσα, más expresivo en el original. Aristóteles se vale de este verbo numerosas veces en el sentido de *comparar, cotejar, conferir, entender* <sup>102</sup>. María estaba consagrada a la meditación, a la contemplación constante. ¿Es esto una suposición devota o, a lo sumo, una deducción piadosa? No, es una afirmación expresa del texto revelado: συνετήρει, *conservabat*. De nuevo un imperfecto que, por su propia naturaleza, nos habla de repetición de actos y del hábito de ellos resultante, de un estado prolongado en el pasado. El participio *conferens*, según su función gramatical, presenta su acción como simultánea de la del verbo principal, *conservabat*. Luego *meditaba* tanto tiempo cuanto *conservaba* las palabras en su mente, es decir, continuamente. Al menos ella había de cumplir plenamente el mandato de su divino Hijo: *oportet semper orare* <sup>103</sup>.

El mismo «ritornello» *Mater eius conservabat, διετήρει, omnia verba haec in corde suo* <sup>104</sup>, cierra con broche de oro el «Evangelio de la infancia», y hace que María desaparezca de nuestra vista, absorta en la contemplación de su divino Hijo, durante los largos años de la vida oculta, puesto que en el versículo se agrega: *Et Iesus proficiebat sapientia, et aetate, et gratia apud Deum et homines* <sup>105</sup>. *Conservabat, proficiebat* ¡qué imperfectos tan largos! ¡qué meditación tan prolongada por decenios enteros!

Todavía otro boceto en que el Evangelista pintor diseña las

<sup>101</sup> Lc. 2, 19.

<sup>102</sup> Así, por ej., en el sentido de comparar y cotejar, *De caelo*, 313 b 18; *Polit.* 1263 b 26 y 1286 a 28; *De generat.* 333 a 27; etc. También Heráclito, fr. 47 (H. DIELS-W. KRANZ, o. c., I, p. 161).

<sup>103</sup> Lc. 18, 1, cf. Lc. 21, 36; *Rom.* 12, 12; *Col.* 4, 2; 1 *Thess.* 5, 17.

<sup>104</sup> Lc. 2, 51.

<sup>105</sup> Lc. 2, 52.

figuras de José y María, desmenuzando en el análisis de la meditación los comentarios que circulan acerca de Jesús. De nuevo el imperfecto tan significativo en su duración <sup>106</sup>: *Erat pater eius et mater mirantes...*; ἦν . θαυμάζο·τες el verbo que, según Aristóteles, fué causa del despertar filosófico en Mileto con Thales <sup>107</sup>, verbo que recurre bastantes veces en el Nuevo Testamento, y siempre denotando una admiración profunda, rayana en lo maravilloso e incomprensible del misterio.

El Evangelio es ciertamente muy lacónico respecto de María. No obstante, no pareció exagerado repetir por tres veces <sup>108</sup>, que era reflexiva, inteligente, ponderada y pensante. Es esta la nota que más se acentúa de su personalidad psíquica <sup>109</sup>.

Por último —omitiendo con pena el rasgo suave de su amor a la virginidad, que se patentiza delicadamente en la locución eufemística *virum non cognosco*, y la imagen oriental (acaso sumero-babilónica) del quitasol protector, *obumbrabit tibi* <sup>110</sup>—

<sup>106</sup> Lc. 2, 33.

<sup>107</sup> ARISTOTELES, *Metaph.* 982 b 12; cf. *Rhet.* 1371 a 32.

<sup>108</sup> Lc. 1, 29; 2, 19; 2, 51, cf. Lc. 2, 33.

<sup>109</sup> Por eso la Iglesia, de acuerdo con la efigie lucana, la apostrofa con χαῖρε del Angel, en tonos de epinicio contra la herejía, por su ciencia: *Gaude, Maria Virgo, cunctas haereses sola interemisti in universo mundo*; y la presenta remontándose a los cielos, como *Virgo prudentissima*, con las suaves notas de una melodía dórica en la fiesta de la Asunción. Por eso también generaciones de fieles, esparcidas por todas la sobrehaz de la tierra, no se cansarán de repetirle en todos los tiempos: *Virgo prudens, Sedes sapientiae, Mater boni consilii, Regina prophetarum...*, variaciones musicales del gran tema que celebra el talento y la sabiduría de la Reina Prudente.

<sup>110</sup> La influencia de Dios en el mundo la concebían los griegos como una δόναμις ο ἐνέργεια. Particularmente la inspiración, πνεῦμα, ἐπίπνοια se la representaban como algo que desciende sobre el inspirado desde el cielo. Aquí el Evangelista emplea ἐπελεόσεται y ἐπισκιάσει, donde la preposición ἐπί repetida indica este descenso de la δόναμις y del πνεῦμα. Precisamente se emplea ἐπέρχομαι entre los profanos, hablando de la bajada de la inspiración, y en Act. 1, 8 se aplica al descenso del Espíritu Santo, como también aquí. Indica este verbo impetu y fuerza vehemente (como Murillo representó al Espíritu Santo en la Anunciación). El ἐπισκιάζω trae la imagen de la pro-

pasemos a considerar otro contorno de la pintura lucana <sup>111</sup>: *Ancilla Domini*, ἡ δὸ δούλη κυρίου, que cierra la entrevista celeste.

María, como mujer reflexiva y prudente, habla poco. Sólo pronuncia dos frases. La réplica *quomodo fiet istud, quoniam virum non cognosco?* es su estreno en el escenario del mundo. El Angel sigue hablando. En el original griego consume 24 versículos y 112 palabras; ella, 17 palabras y 4 versículos <sup>112</sup>. María es una mujer de talento extraordinario, muy distinta de las demás. Para ella el silencio es una virtud preciosa. El silencio es la atmósfera de María. Aquí tenemos la clave para descifrar el laconismo incomprensible del Evangelio. Fué ella quien ordenó un riguroso mutismo en torno suyo <sup>113</sup>.

Al fin, concluyendo aquel diálogo —casi monólogo— pronunció una palabra sorprendente, rítmica en su aspecto estético (es un dístico acentual), insondable por su contenido de humildad y de filosofía: *Ecce ancilla Domini, fiat mihi secundum verbum tuum* <sup>114</sup>, ἰδοὺ ἡ δούλη κυρίου. La humildad de María es tan grande como su inteligencia <sup>115</sup>. Ella se llamó δούλη porque los largos años de su meditación ponderada le habían mostrado que esa era la esencia de toda criatura. *Ancilla δούλη* —en antítesis con κύριος <sup>116</sup>— es su definición, que tenía aprendida desde mucho tiempo. La especulación filosófica no ha po-

---

tección. Demócrito lo usa varias veces; también aparece en *Exodo* 40, 35 (LXX). Es muy probable que en ese verbo se encierre una alusión a la columna de fuego que acompañó a los israelitas por el desierto.

<sup>111</sup> Lc. 1, 38.

<sup>112</sup> La princesa Nausica es muy femenina en el canto VI de la *Odisea* de Homero. Se deleita rodando hexámetros, que Ulises escucha en silencio. El rey Agamenón, de regreso de la guerra de Troya, agradece a la reina Clitemnestra su discurso de bienvenida, que él encuentra proporcionado en extensión a su larga ausencia de diez años (*Esquilo, Agam.* 915 ss.).

<sup>113</sup> En *El gran teatro del mundo*, Calderón encarna a la vanidad en una mujer, que desea *ver y ser vista*.

<sup>114</sup> Lc. 1, 38.

<sup>115</sup> La virtud, para que sea verdadera y sólida, necesita de base intelectual, según Aristóteles, que exige tres condiciones para la misma: *saber, querer, y obrar sin cambios* (*Eth. Nic.*, 1105 a, 30-33).

<sup>116</sup> Lc. 1, 28, 32, 38.

dido excogitar una definición más exacta y concisa de una criatura —y de la creación entera— que ἡ δούλη κυρίου. Y esto no sólo en el aspecto piadoso o religioso, sino también en el plano metafísico, pues el ser creado es sólo un esclavo, frente al ser supremo. Por eso, con una penetración intrínseca del orden óptico que nos asombra, expresó la humilde María en la definición su contingencia dependiente del Ser necesario: ἡ δούλη κυρίου, soy la esclava del dueño y Señor del Universo. Definición verdadera: la humildad es la verdad. Sin embargo, siempre nos asombrará que de sus labios no brotara otra palabra, precisamente cuando sonó la hora la de su exáltación al trono como emperatriz de cielos y tierra, y que *ancilla Domini* fuera su discurso a la corona del Universo. Por otra parte, era lógico que escogiera tal lema, pues los labios hablan de lo que siente el corazón. En sus labios hay siempre una palabra que lo dice todo, *ancilla*. Isabel la proclama ἡ μήτηρ κυρίου «la Madre del Rey», a grandes voces; pero ella rectifica, ἡ δούλη κυρίου, «la esclava del Señor».

Por su humildad fué elegida Madre de Dios, según ella misma confiesa. Hay nexo causal: *quia* ( ὅτι ) *respexit humilitatem ancillae* ( τῆς δούλης ) *suae* —de nuevo la palabra-definición «esclava», que nada ni nadie le arrancará de sus labios, y de su corazón— *ecce enim ex hoc beatam me dicent omnes generationes* <sup>117</sup>. A pesar de las diferencias de colorido que se dé a ταπεινωσιν, en el fondo concordará con *humilitatem* de la Vulgata. Es éste un díptico muy simétrico al que trazó San Pablo sobre la entronización de Cristo como Soberano del cosmos: *Humiliavit semetipsum, factus obediens... propter quod* ( διό ) —también aquí la particula causal— *et Deus exaltavit illum* <sup>118</sup>. Ya había dicho El <sup>119</sup>: *Qui se humiliat, exaltabitur*. Jesús tenía a quien parecerse; aunque, más bien, era su Madre la que se parecía a El. Escasas, en extremo, son las palabras que el Evangelio conserva de María. Pues afirma dos veces una cosa: ἡ δούλη, la esclava del Señor. Es la mayor prueba de su talento.

<sup>117</sup> Lc. 1, 48.

<sup>118</sup> Phil. 2, 8 s.

<sup>119</sup> Lc. 14, 11; 18, 14.



*Fiat mihi secundum verbum tuum* <sup>120</sup>. Dios respeta sus obras; es cortés y delicado con sus criaturas y, aunque es «dominador de la fuerza», usa de las causas segundas «con gran miramiento», *cum magna reverentia* <sup>121</sup>. Los Padres griegos se maravillan de esta συγκατάβασις, esta «condescendencia» o rebajamiento del Creador. Porque es atento con sus criaturas racionales y María quiere ser Virgen, El respeta su deseo y verifica el gran milagro de que sea Virgen y Madre. Desde este momento María está muy cercana a la Stma. Trinidad. En su *Credo* oficial, que arranca de los mismos apóstoles, la Iglesia le ha señalado un rango trascendental, al colocarla junto al Espíritu Santo: *de Spiritu Sancto, ex Maria Virgine*. Aunque, mejor dicho, fué un embajador del cielo el que le señaló esa categoría excepcional, cuando le anunció que el Espíritu Santo descendería sobre ella y el Verbo tomaría carne en sus virginales entrañas.

En realidad San Lucas cultivó la medicina y no menos la pintura. Su estilo es tan pintoresco —en el sentido etimológico de la expresión— sus relatos tienen tal vivacidad de colorido, tal intensidad de emoción que, más que narraciones, son cuadros plásticos y casi cintas cinematográficas. En nuestro caso, las cuatro pinceladas *gratia plena, turbata est, cogitabat* y *ancilla* —a la vez otros tantos perfiles encantadores del icono lucano— son los rasgos fisiognómicos que mejor definen a un alma grande, a la ingente personalidad de la Madre de Dios y de los hombres.

V. Me he esforzado por realizar un estudio filológico del mensaje de la Anunciación, al estilo de lo que se hace con Homero o Jenofonte. Creo que no me he dejado influir en el examen del texto sagrado por las definiciones dogmáticas, que no eran objeto de mi trabajo, aunque no se las excluya del mismo. También habrá que guardarse de las ideas protestantes preconcebidas. En nombre de la ciencia y de la filología no se puede desechar la interpretación que, con bastante claridad, ve diseñada a la Inmaculada en κεχαριστωμένη. Ciertamente que,

<sup>120</sup> *Lc.* 1, 38.

<sup>121</sup> *Sap.* 12, 18.

esta expresión sola, no es una prueba apodíctica del misterio mariano —aunque lo sugiere y a él conduce— pero no se la puede separar de su contexto. Es un error grave, en toda sana hermenéutica, interpretar una palabra aisladamente, desgajándola de su ambiente. El término, un tanto impreciso, *κεγαριτωμένη*, se aclara considerándolo en su contorno y, sobre todo, junto a las expresiones *ὁ κριος μετὰ σοῦ εὔρες χάριν, εὐλογημένη ἢ εὐλογημένος*, teniendo también en cuenta su forma gramatical de perfecto y su función de nombre propio.

Por otra parte, sería absurdo querer suponer que —basándose en el género literario o tipo estilístico del mensaje, tal como el de Gedeón, por ejemplo— el significado ideológico de la embajada mariana fuera igual, más o menos, a los otros mensajes del Antiguo Testamento. Es, por tanto, exagerado el pretender —como lo sería la equiparación de las dos anunciaciones, aunque paralelas, de Zacarías y de la Virgen— que el mensaje de María se ajuste al de Gedeón, como si éste fuera un patrón o arquetipo de contenido infranqueable para el hagiógrafo neotestamentario. Sólo el ropaje literario es parecido en ambos; el fondo y la significación es enteramente diversa. El mismo marco encuadra a dos lienzos totalmente distintos.

FR. ISIDORO RODRIGUEZ, O. F. M.