

# EL SENTIDO «PLENO» DE LA SAGRADA ESCRITURA Y LA MARIOLOGIA

por L. TURRADO

Es un hecho notorio que los estudios mariológicos se han multiplicado de manera extraordinaria en estos últimos años. Se habla de que hemos entrado en una fase mariológica <sup>1</sup>. Basta una ojeada a la abundantísima bibliografía que presentan las revistas especializadas, tales como «Marianum» o «Ephemerides Mariologicae», para darnos cuenta en seguida del movimiento mariológico verdaderamente arrollador que hoy invade el mundo católico.

Hay en este movimiento una característica que claramente lo distingue de los de siglos pasados, es a saber, la de que sus seguidores quieren ser *científicos* <sup>2</sup>, buscando que sus afirmaciones tengan apoyo en la S. Escritura o en la Tradición, para tratar luego de ahondar en esas verdades, señalando relaciones y enlaces que hasta entonces habían permanecido ocultos. No cabe duda que el enfoque es bueno y el programa está bien trazado, más aún, que los resultados obtenidos han sido halagüeños, y de esperar es que lo sean cada vez con más abundancia para gloria siempre de la que proféticamente anunció en el Magnificat: «Beatam me dicent omnes generationes» (Lc. 1, 48).

De todos estos puntos referentes a la Mariología nos vamos a fijar en

---

1. Cf. G. PHILIPS, *Sommes-nous entrés dans un phase mariologique?*, en «Marianum», 14 (1952), 1-48.

2. A este respecto se han lanzado por algunos extranjeros frases bastante duras contra los mariólogos españoles. Dice, por ejemplo, G. M. ROSCHINI: «Nei Teologi spagnoli, più che un *difetto* nella fede, si potrebbe forse trovare un *eccesso* nella fede, poichè non manca chi giunge fino a ritenere, come «di fede», come «definibile» perfino il fatto della morte di Maria SS. Non è forse... un pò troppo?» (*Il problema della morte di Maria SS.*, en «Ephem. Mariologicae», 3 [1953], p. 25). También R. LAURENTIN, en una reciente Enciclopedia francesa, refiriéndose seguramente al mismo aspecto que Roschini, da a los mariólogos españoles el calificativo de «místicos» (*Maria. Études sur la Sainte Vierge*, I, [Paris, 1949], p. 698).

A estas acusaciones responde el P. M. PEINADOR: «Si ese calificativo no es más que la designación de una tendencia (la «maximista», en contraposición a la «minimista», es decir, dar al texto bíblico toda la amplitud de significado de que es capaz, atendidos no sólo el contexto próximo, sino también el remoto, la tradición y el Magisterio eclesiástico) más acusada en nosotros que en otros sectores de los mariólogos, pase. Si con ello se nos quiere oponer a los verdaderos científicos, la rechazamos, porque sería ir contra los mismos fines de nuestra Sociedad Mariológica» («Estudios Marianos», 11 [1951], p. 54).

«Salmanticensis», 1 (1954).

uno, el relativo a esos fundamentos que para apoyo de sus afirmaciones buscan los mariólogos en la S. Escritura. A veces los textos bíblicos son claros, y claro también su sentido mariano. No tratamos de éstos. Nos referimos más bien a esos otros cuyo contenido mariano, o al menos, el alcance de su significado, no está claro, habiendo a ese respecto graves diferencias entre exégetas y mariólogos, con ataques mutuos a veces bastante duros, negando unos que allí se contengan esas verdades que los otros creen ver allí incluídas<sup>3</sup>. ¿No habrá posibilidad de acercamiento entre unos y otros? Creemos que sí, y que las diferencias dependen en gran parte del distinto punto de vista en que unos y otros se colocan. Es ahondando en la noción de sentido «pleno», de la que muchos exégetas modernos en sus comentarios apenas se han preocupado, como ha de venir el acercamiento.

### I.—*Los textos bíblicos mariológicos.*

Entre los muchos textos bíblicos que suelen citar los mariólogos nos vamos a fijar en cuatro: Gen. 3, 15; Lc. 1, 28; Ioan. 19, 26; Apoc. 12, 1. No importa que la enumeración sea incompleta, pues lo que digamos de éstos, con las debidas matizaciones, habría que decir de los otros que pudieran añadirse. Pertenecen estos textos a dos clases fundamentalmente distintas: aquéllos en que se discute hasta si ha de dárseles sentido mariológico, tal Apoc. 12, 1, y en cierto modo, Gen. 3, 15; y aquellos otros en que, supuesto ese sentido mariológico, lo que únicamente se discute es el alcance de significado dentro del sentido *bíblico*, tales Lc. 1, 28 y Ioan. 19, 26. Hagamos un ligero recorrido por estos textos señalando, aunque sólo muy esquemáticamente, las diferencias de interpretación entre exégetas y mariólogos.

Primeramente, Gen. 3, 15. Es éste un texto de suma importancia dogmática, al que casi todos los mariólogos, por lo que toca a la palabra «mullier», dan sentido literal mariológico<sup>4</sup>. Sin embargo, no así los exégetas. Si

3. Oigamos, por parte de los exégetas, al P. Colunga: Los pasajes bíblicos que parecen hablar de la Virgen «los miran y remiran los mariólogos por todos sus lados... y tal vez a muchos el buen deseo de encontrar la confirmación de sus ideas les hace ver en los pasajes mesiánicos lo que los Profetas no pusieron allí... Con grande sentimiento echamos de ver cómo no pocos teólogos se olvidan de los principios elementales de la exégesis bíblica, de los sentidos de la S. Escritura, de las reglas de Hermenéutica y hasta de los principios de crítica histórica y teológica» (A. COLUNGA, *La Madre del Mesías en el Ant. Testamento*, en «Ciencia Tomista», 77 [1950], p. 68).

Por su parte, los mariólogos echan en cara a los exégetas: «quod litterae sacri textus nimis adhaerent et criteria theologica e divina inspiratione emanantia non satisfacunt; quod ad traditionem, ad magisterium ecclesiasticum et ad analogiam fidei, in quantum sacrum textum explicant vel saltem illustrent ad eius verum et plenum sensum hauriendum parum attendunt...; quod denique conscienter aut inconscienter influxum patiantur exegeseos protestanticae» (Cf. M. PEINADOR, *Argumentum scripturasticum in Mariologia*, en «Ephem. Mariologicae», 1 [1951], p. 318).

4. Cf. J. B. TERRIEN, *La Mère de Dieu*, I, (1902), p. 26-49; G. ROSCHINI, *Mariologia*, II (Roma, 1942), p. 103; G. ALASTRUEY, *Tratado de la Virgen Santísima* (Madrid, 1945), p. 153.

prescindimos de algunos, dedicados más bien a estudios neotestamentarios <sup>6</sup>, puede decirse que hay unanimidad entre ellos en considerar a Eva, no a María, como señalada directamente por la palabra «mulier». La diferencia entre ellos está en que muchos ven también incluida a María, bien en sentido típico <sup>6</sup>, bien en sentido pleno <sup>7</sup>, al paso que otros creen que se habla exclusivamente de Eva <sup>8</sup>. Eso no quiere decir que estos últimos nieguen todo sentido mariológico al Protoevangelio. Al menos muchos de ellos expresamente reconocen ese sentido, mas no en la palabra «mulier», sino en la expresión «semen mulieris», que aludiría a la descendencia en general de la «mujer», pero mirando sobre todo a Cristo, cabeza de la humanidad y único que vence a la serpiente por propia virtud, y a su Madre Santísima, íntimamente unida a El en la lucha y en la victoria <sup>9</sup>. Y una cosa hay que notar, y es que los exégetas, cualquiera que sea su opinión sobre el modo cómo ahí ven incluida a María, afirman el sentido mariológico, a juzgar por las expresiones que emplean, más que por el examen del texto y contexto, por el peso de la Tradición y del Magisterio eclesiástico.

Otro texto bíblico, también muy discutido, es el de Apoc. 12, 1. Referente a la interpretación de este texto, ni siquiera entre los mariólogos hay unanimidad. La mayoría, sin embargo, y cada vez se va acentuando más la tendencia, le da sentido literal mariológico, bien de forma exclusiva, bien incluyendo también, de una u otra manera, el sentido eclesiológico <sup>10</sup>. En cuanto a los exégetas, sigue prevaleciendo la opinión de que el sentido literal

5. Cf. V. G. BERTELLI, en «Marianum», 13 (1951), p. 257-91 y 369-95. En este largo y documentado artículo hace Bertelli un estudio histórico sobre la interpretación mariológica del Protoevangelio desde la Bula *Ineffabilis* hasta nuestros días. Dice que los autores examinados son 166; y que de los 166, 93 defienden el sentido literal mariológico; siendo de notar, además, no sólo el número, sino la calidad, pues «ci troviamo di fronte dei colossi, dei autori «classici», in Esegese e in Teologia» (p. 379). Sin embargo, a pesar de frases tan sonoras, entre los exégetas sólo cita a Patrizi, Lamy, Schaefer, Pillion, Bover. Es de suponer, dada la contextura del artículo, que no le fué fácil hallar más, al menos de nota.

6. FR. DE HUMMELAUER, M. J. LAGRANGE, G. CORLUIY, G. HOBBERG, F. VIGOUROUX, R. RENIÉ, etc. (cf. BERTELLI, o. c., p. 276).

7. M. HETZENAUER, A. BEA, J. PRADO, P. DE AMBROGGI, etc. (cf. BERTELLI, o. c., p. 370). A esta opinión se inclina también J. COPPENS, en «Ephem.Theol. Lovan.», 26 (1950), p. 18 y 31.

8. P. HEINISCH, H. ZSCHOKKE, F. CEUPPENS, A. COLUNGA, E. NÁCAR, etc. (cf. BERTELLI, o. c., p. 258-70). De la misma opinión son: G. CALANDRA, en «Antoniano», 26 (1951), p. 333; y F. SPADAFORA, en «Divus Thomas», Piac., (1952), p. 223.

9. Cf. A. COLUNGA, o. c., p. 74; G. CALANDRA, o. c., p. 333; F. SPADAFORA, o. c.: p. 224. Y ya mucho antes, H. ZSCHOKKE, de quien son estas palabras: «Quum porro B. M. V. ad semen mulieris pertinens praeter Christum inter Evae posteros ova perfectissime (ope Christi) diabolom devicerit, ipsa (Vg.) ab Ecclesia caput serpentis pede virgineo conerisse dicitur» (cf. BERTELLI, o. c., p. 270). No es, pues, esta opinión tan nueva como parecen suponer algunos autores (cf., v. gr., M. PEINADOR, en «Estudios Marianos», 11 [1951], p. 22).

10. Cf. A. RIVERA, *Inimicitias ponam... Signum magnum apparuit...*, en «Verbum Dominum», 21 (1941), p. 113-22 y 183-89; J. M. BOVER, *La Asunción de María* (Madrid, 1947), p. 90; J. F. BONNEFOY, *Les interpretations ecclesiologiques du chap. XII de l'Apocalypse*, en «Marianum», 9 (1947), p. 208; F. M. BRAUN, *La Mère des fidèles* (Paris, 1954), p. 182; B. LE FROIS, *The Woman clothed with the sun* (Roma, 1954).

es el eclesiológico, y únicamente en sentido acomodaticio podremos aplicar ese texto a la Santísima Virgen <sup>11</sup>. Sin embargo, también entre los exégetas ha comenzado una corriente de interpretación mariológica, podríamos decir, secundaria o indirecta, en cuanto que San Juan habría descrito a esa «mujer» (la Iglesia) con rasgos tomados de la figura histórica de la Virgen <sup>12</sup>.

Respecto a los otros dos textos, Lc. 1, 28 y Ioan. 19, 26, está claro que se trata de la Virgen. Todo es cuestión de ver ahí incluídas más o menos cosas. Desde luego, no es fácil saber qué incluye, sin salirse del sentido bíblico, el «gratia plena» del saludo del ángel, y el «ecce mater tua» de Cristo en la cruz. Por lo que se refiere al primer texto, muchos, principalmente entre los mariólogos, ven ahí incluídos los privilegios de Inmaculada, Asunción, etc. <sup>13</sup>; otros, particularmente entre los exégetas, niegan que se pueda llegar tan lejos, al menos como sentido bíblico <sup>14</sup>. Y por lo que toca al segundo texto, las diferencias son aún más graves. Se trata de averiguar si las palabras de Cristo tienen simplemente un sentido de afecto filial hacia su Madre, que al morir El confiaría al cuidado de San Juan, o están dichas en un plano más elevado, habiendo de ver en ellas la solemne proclamación de la maternidad espiritual de María respecto de todos los hombres, a quienes en esa ocasión representaría el Apóstol. Los mariólogos actuales, en general, se inclinan hacia esta segunda manera de ver <sup>15</sup>; los exégetas, en cambio, siguen inclinados hacia la primera, que ha sido la tradicional <sup>16</sup>.

## II.—El sentido «pleno» en la Biblia.

Desde hace algunos años viene hablándose mucho entre los escriturarios del sentido «pleno» de la S. Escritura, es decir, de un sentido intentado por Dios en ciertas frases o pasajes bíblicos, más allá del literal histórico, que es el que por el examen de texto y contexto podemos deducir. No se trata meramente, claro es, del sentido típico, ese que a veces Dios intentaba expresar, aún sin saberlo el hagiógrafo, mediante las cosas u ob-

11. Cf. M. TUYA, en «Ciencia Tomista», 77 (1950), p. 89-92; F. CEUPPENS, *Mariologia Biblica* (Roma, 1948), p. 10.

12. Cf. L. FONK, *Signum magnum apparuit...*, en «Verbum Domini», 2 (1922), p. 354; E. B. ALLO, *L'Apocalypse* (Paris, 1933), p. 194; G. PERELLA, *Senso mariologico dell'Apocalypse XII*, en «Divus Thomas», Piac., 43 (1940), p. 215; L. DA FONSECA, en «Biblica», 28 (1947), p. 336; L. DI FONZO, en «Marianum», 3 (1941), p. 24, quien trata de demostrar que S. Juan no sólo intenta hacer afirmaciones acerca de la cosa simbolizada (la Iglesia), sino también, aunque secundariamente, acerca del símbolo empleado (la Santísima Virgen).

13. TERRIEN, ALASTRUEY, ROSCHINI, RENAUDIN, BOVER, etc. (Cf. M. PEINADOR, *La salutación angélica como argumento escriturístico*, en «Marianum», 14 (1952), p. 207.

14. Cf. F. CEUPPENS, *Mariologia Biblica* (Roma, 1948), p. 70; C. DE VILLAPADIerna, *El saludo del ángel*, en «Estudios Franciscanos», 55 (1954), p. 62-65.

15. LÉPICIER, TERRIEN, ROSCHINI, BRAUN, GALLUS, BOVER, PEINADOR, etc. (Cf. J. LEAL, *Sentido literal mariológico de Joan*, 19, 26, en «Estudios Bíblicos», 11 [1952], p. 306-07).

16. LAGRANGE, CEUPPENS, KNABENBAUER, FILLION, VOSTÉ, PRAT, etc. (Cf. J. LEAL, o. c., p. 303).

jetos significados por las palabras de determinados pasajes; tales, v. gr., el cordero pascual, de que habla Ex 12, 3-50, significando en la intención de Dios a Jesucristo (cf. Ioan. 19, 36), o el rey-sacerdote Melquisedec, de que habla Gen. 14, 18-20, significando también a Jesucristo (cf. Hebr. 7, 3). De la existencia de este sentido en la Biblia, no se discute. Expresamente dice la Pont. Comisión Bíblica: «E proposizione di fede da tenersi per principio fondamentale, che la Sacra Scrittura contiene, oltre al senso letterale, un senso spirituale o tipico»<sup>17</sup>. El sentido de que ahora tratamos es un sentido significado *directamente* por las palabras del hagiógrafo (por tanto, no típico) y al mismo tiempo desconocido de éste, al menos en términos claros (por tanto, no el literal histórico).

Algunos han negado la existencia de este sentido en la Biblia<sup>18</sup>. Hasta se ha dicho que el recurso a un sentido más «pleno» es a las veces un expediente hábil para eludir ciertas dificultades exegéticas<sup>19</sup>. Puede ser que algunas veces así sea, pero no creo que ello sea motivo suficiente para convertir en ley general lo que no pasará de ser un caso aislado. Hay razones muy graves que aconsejan admitir su existencia.

Ante todo, una de carácter general, que lo hace sumamente probable. Es claro, en efecto, que Dios, autor principal de todos los libros bíblicos, desde un principio tenía en su mente el plan completo de la revelación; y que esta revelación no se hizo de una vez, sino que fué graduada, desde aquellos tenues fulgores de los más antiguos libros bíblicos hasta la lumi-

---

17. *Ench. Bibl.*, 524. Se ha discutido mucho durante los últimos años sobre si el sentido típico es estrictamente sentido bíblico, o no. Entre los españoles el principal defensor de la sentencia negativa es el SR. MUÑOZ IGLESIAS, Canónigo Lectoral de Madrid y Jefe de la Sección Bíblica del Instituto Suárez. En «Estudios Bíblicos» de 1953 (páginas 159-83) publicó sobre ello un largo artículo bajo el título: *El llamado sentido típico no es estrictamente sentido bíblico viejo-testamentario*. Contra él escribió el P. M. TUYA, en «Ciencia Tomista», 80 (1953), p. 625-61: *El sentido típico del Ant. Testamento es verdadera y estrictamente sentido de la Biblia*. Y también: J. A. OÑATE, en «Estudios Bíblicos», 13 (1954), p. 185-97: *El llamado sentido típico ¿es estrictamente sentido bíblico viejo testamentario?*

El P. A. FERNÁNDEZ, en «Biblica», 33 (1952), p. 526, trata de unir ambas opiniones, diciendo que el sentido típico es bíblico, pero sólo en sentido lato, pues «sensus biblicus habetur in *sententiis* quibus constat S. Scriptura, non vero in *rebus* de quibus in eadem S. Scriptura fit sermo».

Con los de la opinión afirmativa, creemos que no hay razón ninguna seria que nos impida considerar el sentido típico como sentido estrictamente bíblico, como se ha venido haciendo en los documentos de la Iglesia. En efecto, es un sentido intentado por Dios, *expresado de hecho a través de las palabras del texto sagrado*. Con esas palabras Dios intenta expresar no sólo los tipos (sentido literal histórico), sino también los antitipos (sentido típico). ¿Por qué no llamarle sentido bíblico? Claro es, que sí, como hace el P. Fernández, ponemos ya en la definición; «sensus biblicus habetur in *sententiis*... non vero in *rebus*», no podrá llamarse bíblico; pero no vemos por qué haya de ponerse esa nota en la definición. Más obvio parece decir: «si habetur in *sententiis*...», es sentido literal; «si habetur in *rebus*...», es sentido típico. Es decir, que tenemos dos clases de sentido bíblico.

18. G. COURTADE, R. BIERGER, J. DANÉLOU, etc. (Cf. A. FERNÁNDEZ, *Nota referente a los sentidos de la S. Escritura*, en «Biblica», 35 (1954), p. 75.

19. J. M. BOVER, *Textos bíblicos en la nueva Misa de la Asunción*, en «Estudios Marianos», 12 (1952), p. 107.

nosidad radiante de los últimos en tiempos de Jesucristo y de los Apóstoles, con la muerte del último de los cuales quedó cerrada la revelación pública. Pues bien, no hay duda, si es lícito hablar así, que en todo ese largo camino, que fué la revelación graduada, Dios miraba siempre hacia el final, y es obvio suponer que dejara latente en etapas anteriores lo que sólo en etapas posteriores quedaría claro. Refiriéndose al paso del Mar Rojo por los israelitas, dirá San Pablo: «Omnia in figura contingebant illis; scripta sunt autem ad correptionem nostram» (1 Cor. 10, 11). Como este caso, podría haber citado otros. Y esta intención de Dios no era necesario que fuese conocida del autor humano, más aún, a veces ni conveniente, dado el ambiente histórico en que se movían tanto él como sus contemporáneos <sup>20</sup>.

En cuanto a la dificultad fundamental que suele oponerse, basada en la noción de instrumentalidad, y que hace decir a Courtade: «Le sens plénier n'est pas capable d'existence: sa définition implique contradiction» <sup>21</sup>, creo que ha sido ya suficientemente resuelta por los autores <sup>22</sup>. En efecto, cierto que, según la noción católica de inspiración, los hagiógrafos son instrumentos de Dios en la composición del libro, a través de sus facultades intelectivas, volitivas y ejecutivas; cierto también que, según nuestras concepciones filosóficas, el instrumento ejerce su acción instrumental ejerciendo su acción propia. Todo esto lo admitimos. Mas de ahí no se sigue, como pretenden los que niegan el sentido «pleno», que en nuestro caso el alcance de la instrumentalidad del hagiógrafo haya de medirse por lo que éste explícitamente entiende e intenta, de modo que lo que no entiende ni intenta explícitamente no pueda ser sentido bíblico. Y no se sigue porque, tratándose de instrumentos racionales —único caso este de la inspiración que conocemos de tal instrumentalidad— resultará siempre algo

20. Tiene a este propósito el P. Peinador un símil que nos parece muy bien elegido y que vamos a transcribir: «Se reúnen, dice, dos o más prohombres que están en el secreto de la marcha de los acontecimientos de un pueblo y de cuyas decisiones depende su futuro. Hacen unas manifestaciones, pero en palabras breves y concisas y algún tanto enigmáticas. ¿Cuál es el sentido de ellas? ¿Cuál todo su alcance? Sus contemporáneos tal vez no perciben todo su alcance y sentido. Los posteriores, ya por el desarrollo de los acontecimientos, ya por nuevas manifestaciones de los citados personajes y por otros indicios, llegan por fin a conocer la intención de aquellas manifestaciones y todo su sentido. Este sentido ya lo tenían en el momento de ser pronunciadas y estaba en la mente de los que las hicieron, pero por diversas causas, entre las que hay que contar la disposición de sus autores, no podía entonces ser conocido. Pues bien, esto que concedemos a la palabra humana, ¿se lo vamos a negar a la de Dios?» (M. PEINADOR, *La Asunción en la S. Escritura*, en «Estudios Marianos», 6 [1947], p. 57).

21. G. COURTADE, *Les Ecritures ont-elles un sens plénier?* en «Rech. Scien. Relig.», (1950), p. 486. También el P. Arnaldich tiene frases parecidas, diciendo que la existencia del sentido pleno «difícilmente puede compaginarse con la noción de inspiración recibida comúnmente hoy día», y alabando a los escritores que se han opuesto a esta corriente del sentido pleno «llevados por el buen sentido que imponen las leyes de la Hermenéutica bíblica» (L. ARNALDICH, en «Cultura Bíblica», 11 [1954], p. 427-28).

22. Cf. J. COPPENS, en «Ephem. Theol. Lovan.», 27 (1951), p. 505; M. PEINADOR, en «Ephem. Mariologicae», 1 (1951, p. 325; M. ТУХА, en «Ciencia Tomista», 80 (1953), p. 661; A. OÑATE, en «Estudios Bíblicos», 13 (1954), p. 193; F. SPADAFORA, en «Marianum», 16 (1954), p. 158-59.

problemático precisar la noción filosófica exacta a base únicamente de la instrumentalidad en las cosas creadas. Además, no vemos por qué el hagiógrafo dejaría de ser instrumento consciente, con tal que entienda el pensamiento de Dios (sentido literal histórico), aunque no lo entienda en toda su amplitud (sentido pleno y sentido típico). Ese «plus» que no entiende no es obstáculo para su instrumentalidad, pues queda implícito en lo que entiende explícitamente. Como dice muy bien el Dr. Oñate, El ha dejado las cosas «con una relación, con una modalidad, con un vínculo, con una aptitud de significación hacia acontecimientos previstos por la mente divina, y esa relación, esa modalidad, ese vínculo, fué intentado por Dios y plasmado por El a través de la actividad literaria (instrumental) del hagiógrafo».

Supuesta la posibilidad, y aún la probabilidad del sentido «pleno» en la Biblia, cabe ahora preguntar: ¿se da de hecho ese sentido? La respuesta no ofrece duda. Estamos en el mismo caso que para el sentido típico. La manera cómo Jesucristo y los Apóstoles interpretan algunos textos del Antiguo Testamento no parece tenga otra explicación posible sino la existencia del sentido «pleno»<sup>23</sup>. También la tradición católica por sus más destacados portavoces, los SS. Padres y los documentos doctrinales del Magisterio de la Iglesia, se refiere a veces a textos o pasajes bíblicos suponiendo en ellos una amplitud de significado, que parece rebasar el sentido literal histórico, y que, de no admitir el sentido «pleno», difícilmente encontraría plausible explicación<sup>24</sup>. De ahí que cada día se vaya haciendo más común entre exégetas y teólogos la admisión, en términos *explícitos*, de este sentido «pleno» en la Biblia<sup>25</sup>. Digo, en términos explícitos, pues, en cuanto a la sustancia, la admisión de tal sentido en la Biblia creo que es cosa tan antigua como la exégesis católica<sup>26</sup>.

### III.—Aplicaciones en el campo mariológico.

Esto que acabamos de decir sobre el sentido «pleno» en general, vamos a tratar de aplicarlo a algunos textos mariológicos. Nos referiremos sobre todo a los cuatro textos antes señalados, particularmente al del Proto-evangelio, ese texto que Roschini llama «síntesis della Mariologia», y del

23. Cf. L. TURRADO, *¿Se demuestra la existencia del «sensus plenior» por las citas que el Nuevo Testamento hace del Antiguo?*, en «XII Semana Bíblica Española», (Madrid, 1952), p. 333-78; J. VAN DER PLOEG, *L'exégèse de l'Ancien Testament dans l'épître aux Hébreux*, en «Revue Bibl.», (1947), p. 207.

24. Cf. S. DEL PÁRAMO, *El problema del sentido literal pleno en la S. Escritura* (Comillas, 1954), p. 43-48.

25. J. COPPENS, P. DE AMBROGGI, A. FERNÁNDEZ, J. SCHILDENBERGER, F. M. BRAUN, M. TUYA, J. LEAL, L. SUÁREZ, etc. (Cf. S. DEL PÁRAMO, o. c., p. 14).

26. Acertadamente dice Moeller: «La exégesis patristica... y la teología durante siglos no fué otra cosa que un comentario del «sensus plenior» de la Escritura» (CH. MOELLER, *Bible et Oecuménisme*, en «Irenikon», 23 [1950], p. 171).

que dice Bover que «su verdad y fecundidad son el sostén bíblico de la Mariología»<sup>27</sup>. Sabido es cómo las dos grandes Bulas marianas, la *Ineffabilis* y la *Munificentissimus*, refiriéndose a la Inmaculada y a la Asunción respectivamente, dan un realce especial, entre todos los demás textos bíblicos, a este del Protoevangelio<sup>28</sup>. También la Enc. *Fulgens corona*, refiriéndose a la Inmaculada, vuelve a citar este texto con particular realce<sup>29</sup>. No parece haber duda, dada la manera de expresarse de los documentos pontificios, que en el texto del Protoevangelio hemos de ver incluidos esos dos grandes privilegios de María: Inmaculada y Asunción a los cielos. Pero ¿cómo están ahí incluidos? Mucho se ha discutido sobre esto. Hablan unos de inclusión formal (implícita); otros, de inclusión virtual o de auténtica conclusión teológica. Niegan unos que pueda hablarse de sentido escriturístico; afirman otros que se trata de verdadero sentido bíblico<sup>30</sup>. Hemos de ser muy cautos al tratar de precisar el alcance de estas afirmaciones aparentemente tan dispares, pues en todo este asunto influyen bastante las conocidas diferencias de escuela y, a veces, aunque unos hablen de «inclusión» y otros de «conclusión», en realidad, en cuanto a la sustancia, quizás no sea tanta la diferencia, al menos por lo que a nosotros ahora principalmente interesa, es a saber, si se trata o no de sentido bíblico.

Permitásenos exponer aquí brevemente nuestro punto de vista en consonancia con lo que venimos diciendo sobre el sentido «pleno». Lo que se trata de averiguar es: si las palabras del Protoevangelio tienen o no sentido mariológico, y, en caso afirmativo, qué incluye ese sentido.

Pues bien, siguiendo a la mayoría de los exégetas, juzgamos más probable, dado el contexto, interpretar la palabra «mulier» señalando directamente a Eva, no a María. Como, por otra parte, los documentos de la Iglesia —a *Christo Domino totius depositi veritatis divinitus revelatae custos ac interpretes constituta*—<sup>31</sup> claramente parecen exigir en el Protoevangelio un sentido mariológico<sup>32</sup>, hemos de admitir que se da ahí ese sentido.

27. G. ROSCHINI, *Il Protovangelo sintesi della Mariologia*, en «Palestra del Clero», 16 (1937), p. 121-27; J. M. BOVER, *Textos bíblicos en la nueva Misa de la Asunción*, en «Estudios Marianos», 12 (1952), p. 98.

28. Cf. H. MARÍN, *Documentos Marianos* (Madrid, 1954), p. 171-93 (Bula «Ineffabilis»); p. 635-59 (Const. apost. «Munificentissimus»); AAS, 42 (1950), p. 753.

29. AAS, 45 (1953), p. 579. Cf. H. MARÍN, o. c., p. 706.

30. C. J. DE ALDAMA, en «Estudios Eclesiásticos», 25 (1951), p. 390-95; M. PEINADOR, en «Estudios Marianos», 11 (1951), p. 31-32; J. F. BONNEFOY, en «Ephem. Mariol.», 1 (1951), p. 125.

31. El exégeta católico ha de tener siempre muy en cuenta esta regla de Hermenéutica sobrenatural. En la Enc. *Humani generis* se queja el Papa de aquellos exégetas que «in S. Scriptura interpretanda nullam haberi volunt rationem analogiae fidei ac traditionis Ecclesiae; ita ut Sanctorum Patrum et sacri Magisterii doctrina quasi ad trutinam S. Scripturae, ratone mere humana ab exegetis explicatae, sit revocanda, potius quam eadem S. Scriptura exponenda sit ad mentem Ecclesiae, quae a Cristo Domino totius depositi veritatis divinitus revelatae custos ac interpres constituta est» (ENCH. BIBL., 612).

32. Para el desarrollo de este argumento, cf. A. BEA, en «Civ. Catt.», 101 (1950), vol. IV, p. 547-61; J. DE ALDAMA, en «Estudios Eclesiásticos», 25 (1951), p. 390-95; M. PEI-



¿En qué frase o palabra? Más que en la palabra «mulier», creemos que ha de buscarse en la expresión «semen mulieris», como, según hemos visto antes, han comenzado ya a hacer muchos exégetas. Y es aquí donde entra en juego la noción de sentido «pleno». Aunque lo mismo el hagiógrafo que sus contemporáneos queden en su visión mucho más atrás (sentido literal histórico), no cabe duda que en el «semen mulieris», vencedor de la serpiente, ve Dios claramente a María, pues «inde ab omni aeternitate, uno eodemque decreto praedestinationis», la Virgen, no sólo como Madre, sino también como Corredentora, está íntimamente unida a Jesucristo, el Reparador y Triunfador por virtud propia. En la mente de Dios al triunfo del Redentor irá siempre asociada su Madre, la mujer excelsa, antítesis de Eva, como luego harán resaltar los SS. Padres. Y si la ve, luego para Dios queda incluida en las palabras del Protoevangelio, aunque de momento, ni el hagiógrafo que nos transmite esas palabras ni sus contemporáneos lo entendiesen. Ya aparecerá más tarde.

Y, un paso más. Dios no sólo ve ahí a María, sino que ve su triunfo tal como de hecho luego había de tener lugar: Inmaculada, Asunta, etc. ¿Podremos decir que al anunciar el triunfo del «semen mulieris», en el que de modo muy especial tiene presente a María, anunciaba también esos privilegios? Si nos fijamos en el proceso expositivo seguido por la Bula *Munificentissimus* hablando del privilegio de la Asunción, parece que hemos de responder que sí. Parte el Papa de un hecho cierto, bastante por sí solo para garantizar que la Asunción de María a los cielos es una verdad revelada: el hecho de que así lo cree universalmente el pueblo cristiano. Busca luego indicios de esa fe en siglos pasados, que ciertamente no pueden faltar, pues la revelación es un hecho histórico, y con la muerte del último Apóstol, según siempre han defendido los teólogos, quedó definitivamente cerrada. Al final nos dice que esa fe de la Iglesia «*tanquam ultimo fundamento... Sacris Litteris innititur*», y cita con realce especial el texto del Protoevangelio. Del mismo modo procede la Bula *Ineffabilis* respecto del privilegio de la Inmaculada. Ello parece indicar que, según los Papas, en la victoria del «semen mulieris», en la que tan gran parte cabe a María, incluía Dios, y revelaba a los hombres, los privilegios de Inmaculada y Asunción. No importa que hayamos tardado muchos años en llegar a descubrirlo, ni el medio por el que hayamos llegado.

Con esto no queremos decir que por las solas palabras del texto bíblico, ni siquiera post factum definitionis, pueda probarse la existencia de esos privilegios. Eso es una cuestión aparte. Lo que interesa saber es si, una vez conocidos esos privilegios, bien por revelaciones posteriores, bien por

---

NADOR, en «Ephem. Mariol.», 1 (1951), p. 29: «...sensum mariologicum Protoevangelii post Bullam Conceptionis certum, post Bullam Assumptionis esse certissimum et pro omni catholico indubium».

deducciones teológicas o bien de cualquier otro modo —el Papa procede del hecho de la fe actual de la Iglesia—, podemos decir que Dios, para quien ab aeterno estaban presentes, los incluía y revelaba en aquella victoria de María, que nos anunció en el Protoevangelio. Y a esto es a lo que respondemos afirmativamente. Los autores humanos pueden escribir a veces frases de profundo significado, cuyo alcance no perciben, de ahí que ni sean responsables de todo lo que allí pudiéramos ver incluido ni pueda afirmarse que lo dicen; no así Dios, sabiduría infinita, para quien todo lo que en sus palabras haya implícito es manifiesto, y podemos afirmar que lo dice, y, por tanto, que es sentido *biblico*. La cuestión tiene importancia, pues de ese modo no habrá dificultad en considerar como de *fe divina*, desde cualquiera de las escuelas teológicas, verdades a cuyo conocimiento llegáramos sólo a través de deducciones teológicas, y que luego fueran definidas por la Iglesia, relacionándolas con un texto bíblico que auténticamente interpreta.

Lo que hemos dicho del texto del Protoevangelio vale, *mutatis mutandis*, para el «*gratia plena*» de Lc. 1, 28. Hasta dónde llegue la «*gracia*» de que fué adornada María, únicamente por revelaciones posteriores y con la ayuda del magisterio de la Iglesia lo podremos saber <sup>33</sup>. Mas una vez que se nos haya manifestado, no cabe duda que todas esas prerrogativas, ab aeterno presentes para Dios, las podemos ver incluidas y reveladas en el «*gratia plena*». Como en el caso del Protoevangelio, ello no hará, ni siquiera *post factum definitionis*, que por las solas palabras del texto bíblico podamos demostrar su existencia; pero, demostrada su existencia por otro capítulo, v. gr., la fe actual de la Iglesia, tenemos base suficiente para considerar esa verdad como de *fe divina*.

Referente a Ioan. 19, 26 no es ya tan fácil aplicar la noción de sentido «pleno», que pudiera unir a exégetas y mariólogos. La razón es porque el sentido «pleno», conforme hemos venido explicando, no es sino una prolongación, un desarrollo del sentido literal histórico, y en el caso de Ioan. 19, 26 lo que se discute son dos significados completamente distintos: una cosa es confiar a San Juan el cuidado material de María, y otra muy distinta proclamar la maternidad espiritual de María respecto de todos los hombres. Otro tanto se diga de Apoc. 12, 1. Será muy difícil poder aplicar ahí, de modo que dé luz en la disputa, la noción de sentido «pleno». En uno y otro texto lo que ha de procurar averiguarse es cuál sea en realidad su sentido literal histórico.

Con esto damos fin a esta nota bíblico-mariana. Mucho desearíamos haber contribuido, aunque fuera en mínima parte, a un mayor acercamiento entre exégetas y mariólogos. Estamos convencidos que el punto de

33. En la Enc. *Fulgens corona*, y ya antes en la *Ineffabilis*, se da también a este texto, junto con el del Protoevangelio, un realce especial con referencia al privilegio de la Inmaculada

unión ha de buscarse en la noción de sentido «pleno». Han pasado ya los tiempos en que los exégetas dirigían sus miradas casi exclusivamente a la parte histórico-filológica. Ello fué necesario, en una época de criticismo, a fin de dar a nuestros estudios futuros una base sólida. Y en este sentido nunca será bastante apreciada su labor en pro de la causa católica. Mas, conseguido eso, nuestro deber es seguir hacia delante, profundizando en los textos bíblicos y sacando a luz sus inmensas riquezas teológicas.