

LA VIRGINIDAD IN PARTU EN LA EXEGESIS PATRISTICA

por JOSE A. DE ALDAMA, S. I.

SUMMARIUM.—*Exegesis origeniana textus Ex. 13, 12 («vulvam aperiens») allegati a Lc. 2, 23, quae per plura saecula invaluerat, paulatim est attenuata per formulas restrictivas cum veritas virginitatis in partu communis facta est in Ecclesia. Eidem tunc temporis opponebatur textus Ez. 44, 2 («porta clausa») cui Synodus Mediolanensis (a. 393) mariologicam dederat interpretationem. Haec nova exegesis, a sancto Ambrosio exulta, ab Amphylochio aliisque in Oriente propagata, sub influxu maxime episcoporum afrorum saec. V-VI per homiliaria valide continuata mediaevalem praedicationem, cultum, litteraturam, theologiam omnem pervasit. Denique, porta clausa sic in Ecclesia penitus praevalente, primaeva exegesis origeniana Christi vulvam aperiens vix non omnino disparuit.*

La aplicación expresa que hace San Lucas (2, 23) al Señor, del texto del Exodo (13, 2. 12): *omne masculinum adaperiens vulvam sanctum Domino vocabitur*, no puede ofrecer hoy, sería dificultad contra la virginidad *in partu* de María. La Iglesia no sólo utiliza sencillamente el texto al leer el evangelio, sino que lo incluye en uno de los responsorios de la fiesta de la Purificación, sin pensar con ello oscurecer lo más mínimo la integridad del parto virginal.

Pudiera preguntarse si la cosa ha sido siempre así en la literatura cristiana. Hoy parecen suponer lo contrario algunos autores, para quienes la expresión *aperiens vulvam* en algún texto patristico es ya, por sí sola, prueba evidente de que su autor negaba la perfecta integridad corporal en el parto de Nuestra Señora, siquiera lo creyese compatible con la afirmación de la virginidad *in partu*.

Las páginas siguientes pretenden investigar el desarrollo histórico de la exégesis patristica de *vulvam aperiens*. En él, como veremos, no puede prescindirse del texto de Ezequiel (44, 2): *et convertit me ad viam portae sanctuarii exterioris, quae respiciebat ad Orientem, et erat clausa; et dixit Dominus ad me: porta haec clausa erit, et vir non transibit per eam; quoniam Dominus Deus Israel ingressus est per eam, eritque clausa principi.*

Desde que una exégesis mariológica de la *porta clausa* fue ganando «Salmanticensis», 9 (1962).

terreno, las posibles dificultades que ofreciera el *vulvam aperiens*, resueltas también independientemente, se desvanecieron por completo.

1. LA PRIMERA EXEGESIS DE «VULVAM APERIENS»

Si prescindimos de una extraña interpretación gnóstica que nos ha conservado San Ireneo ¹, la primera alusión al texto del Exodo la encontramos en un pasaje del obispo de Lyon sobre el que se ha escrito muchísimo:

Et [prophetae] qui eum ex Virgine Emmanuel praedicabant, admixtionem Verbi Dei ad plasma eius manifestabant; quoniam Verbum caro erit, et Filius Dei filius hominis —*purus pure puram aperiens vulvam*, eam quae regenerat homines in Deum, quam ipse puram fecit—, et hoc factus, quod et nos, Deus fortis est ².

La abundantísima y variada literatura que ha ocasionado este pasaje prueba ya por sí misma una oscuridad radical que no hay medio de aclarar definitivamente. Creemos más probable que el paréntesis se refiera a María, no directamente a la Iglesia. Por lo mismo la alusión se dirige al nacimiento histórico del Señor. La evidente insistencia por rodearlo de la mayor pureza posible está indicando que San Ireneo veía en ese nacimiento (no sólo en la concepción) algo que en línea de pureza era exclusivo suyo y lo colocaba fuera de la serie de los demás nacimientos humanos. Para una determinación mayor en uno u otro sentido no parece ofrezca el pasaje apoyo suficiente. Nótese sin embargo que San Ireneo, que ha subrayado contra el docetismo gnóstico cuantos detalles pueden probar la realidad de la carne del Señor (comió, tuvo hambre, se cansó, lloró, sudó sangre) ³, no ha insistido nunca en la circunstancia de un parto ordinario, que le hubiera proporcionado un argumento efficacísimo contra los que decían «no había tomado nada de María». Este silencio es muy significativo e inclina a interpretar la pureza extraordinaria del nacimiento del Señor como expresión de la integridad corporal de su Madre en el parto.

Pocos años después de San Ireneo, hacia 212, en un contexto marcadamente polémico, defendía Tertuliano contra el docetismo valentiniano la

1. *Adversus haereses* 1, 3, 4 (PG 7, 473; Harvey 1, 28): «Salvatorem, ex omnibus existentem, omne (πᾶν) esse, per hoc responsum omne masculinum aperiens vulvam manifestari dicunt. Qui, cum omnia sit, aperuit vulvam Excogitationis, puri aeonis et separata (separati) extra Pleroma; quam etiam secundam ogdoadem vocant, de qua paulo post dicemus». Lo extraño de esta exégesis no está tanto en su trasposición a la etapa anterior a la encarnación, cuanto en el entender *aperiens vulvam* de la concepción misma, no del parto.

2. *Adversus haereses* 4, 33, 11 (PG 7, 1080; H 2, 266).

3. *Adversus haereses* 3, 22, 2 (Sagnard 376; PG 7, 956-957).

realidad de la carne de Cristo. Aludiendo a un apócrifo de Ezequiel, invocado por los Valentinianos, escribía:

Peperit, quae peperit; et si virgo concepit, in partu suo nupsit: nam nupsit ipsa patefacti corporis lege. In quo nihil interfuit de vi masculi admissi, an emissi: idem illud sexus resignavit. *Haec denique vulva est, propter quam et de aliis scriptum est: omne masculinum adaperiens vulvam sanctum vocabitur Domino. Quis vere sanctus, quam sanctus ille Dei Filius? Quis proprie vulvam adaperuit, quam qui clausam patefecit? Ceteris omnibus nuptiae patefaciunt. Itaque magis patefacta est, quia magis clausa. Utique magis non virgo dicenda est quam virgo, saltu quodam mater ante quam nupta* ⁴.

El sentido de este pasaje está claro. El texto del Exodo no sólo se verificó en el nacimiento del Señor, sino que solamente en éste tuvo su pleno cumplimiento. Las palabras son generales; pero se refieren sólo al Señor. Desde luego, porque nadie puede llamarse verdaderamente *santo* como El. Pero además, porque en ningún otro nacimiento se ha dado con mayor propiedad una *resignatio vulvae*, que en el suyo, al que había precedido una concepción virginal.

Tertuliano niega abiertamente la integridad corporal de Maria en el parto. Niega incluso la virginidad. Esto era perfectamente lógico; pero además con ello explicaba el *virgo et non virgo*, aducido como palabra profética por los Valentinianos, de igual modo que con el parto normal y la concepción virginal ha pretendido explicar el *peperit et non peperit* del mismo texto.

Dom Vagaggini ha establecido con bastante probabilidad el influjo que el citado pasaje de Tertuliano ejerció sobre Orígenes ⁵. Como quiera que sea, la interpretación del maestro alejandrino sobre *vulvam aperiens* influyó sin duda notablemente en la tradición patristica posterior, dominándola del todo.

El pasaje de Orígenes pertenece a sus homilias sobre San Lucas y desgraciadamente lo conocemos sólo a través de la traducción de San Jerónimo. La homilía 14 comenta la pericopa de la purificación y presentación al templo. Al llegar a la cita que hace San Lucas del Exodo, ve algo misterioso en las palabras *omne masculinum, quod aperit vulvam*. Porque, en efecto, nos dice como Tertuliano, esas palabras en nadie se han verificado con mayor propiedad que en Jesús:

Quemcumque enim de utero effusum marem dixeris, non sic aperit vulvam matris suae ut Dominus Iesus; quia omnium mulierum non partus infantis, sed viri coitus vulvam

4. *De carne Christi* 23, 3-5 (Evans 76, pero modifíco la puntuación; Oehler 2, 462). La edición de Kroymann (CSEL 70, 247-248), reproducida aquí sin cambios por CCL 2, 914-915, no es aceptable.

5. *Maria nelle opere di Origene* [Orientalia Christiana Analecta 131] (Roma 1942) 89-91.

reserat. Matris vero Domini eo tempore vulva reserata est, quo et partus editus; quia sanctum uterum et omni dignatione venerandum ante nativitatem Christi masculinus omnino non tetigit ⁶.

Este texto, sin las estridencias polémicas de Tertuliano, coincide con él en la exégesis de San Lucas. Se trata de una verdadera *aperitio vulvae*; y en ello tenemos una nota característica y exclusiva del nacimiento del Señor.

Esta interpretación origeniana, que perdurará durante mucho tiempo, irá, sin embargo, perdiendo poco a poco su primitivo sentido a favor de la virginidad perfecta de María.

La encontramos en San Epifanio. También para él Cristo es el único de quien con verdad puede decirse: *aperiens vulvam* ⁷.

La encontramos en San Ambrosio:

Hoc est enim illud: quia omne masculum adaperiens vulvam sanctum Domino vocabitur. Verbis enim Legis promittebatur virginis partus. Et vere sanctus, quia immaculatus. Denique ipsum esse qui Lege signetur, in eundem modum ab angelo repetita verba declarant: quia quod nascetur, inquit, sanctum vocabitur Filius Dei ⁸.

Va a amplificar la idea de que *santo* no se puede decir de cualquier varón que nace ⁹; pero antes subraya la propiedad con que se aplica al Salvador el *aperiens vulvam*:

Non enim virilis coitus vulvae vaginalis secreta reseravit, sed immaculatum semen inviolabili utero Spiritus Sanctus infudit.

Y poco después:

Hic ergo solus aperuit sibi vulvam...; hic est qui aperuit matris suae vulvam ut immaculatus exiret ¹⁰.

La dependencia de Orígenes es evidente.

Pero si Orígenes no se puso, tal vez, el problema del parto vaginal (que no niega abiertamente, como Tertuliano), San Ambrosio sí se lo puso. ¿Lo creyó compatible con la exégesis anterior? Nótese que no preguntamos si para San Ambrosio un parto normal era compatible con la virginidad

6. *In Lucam* hom. 14 (GCS Orig. 9, 2.^a edic. [49] 90; PG 13, 1836).

7. *Panarion* 78, 19, 3 (GCS Epif. 3, 2 [37] 469-470; PG 42, 729 C). El pasaje pertenece a la carta de San Epifanio contra los Antidicomarianitas y debió escribirse hacia 370.

8. *Expositio evangelii secundum Lucam* 2, 56 (CCL 14, 55; PL 15, 1572 C). El pasaje, publicado hacia 389, parece remontar a un sermón predicado unos doce años antes.

9. Nótese que la idea en San Ambrosio no es: *primogénito* santo sólo puede llamarse a Cristo; sino *varón* santo no puede decirse de nadie más.

10. *Ibid.*, 56-57 (CCL 15, 56; PL 15, 1572D-1573AB). Véase también CRISOSTOMO, *In Hypapanten* (PG 50, 809B); la homilia no es cierto sea del Crisóstomo.

de María (supuesta siempre la concepción virginal), sino más bien si la antigua exégesis que veía el Salvador en este misterioso *aperiens vulvam*, podía armonizar con la idea de una virginidad *in partu* corporalmente íntegra. Las obras posteriores de San Ambrosio no nos resuelven el problema, porque pudo cambiar de opinión ¹¹. Pero Mons. Jouassard ha señalado justísimamente un texto de la misma *Expositio in Lucam*, que se explica mal si San Ambrosio no defendía ya entonces la virginidad *in partu*.

Nupta peperit, sed virgo concepit; nupta concepit, sed virgo generavit ¹².

Con la misma verdad que dice *virgo concepit*, añade *virgo generavit*. Y este último verbo en San Ambrosio designa ciertamente el parto.

¿Debe afirmarse lo mismo de San Epifanio? Se ha escrito que de él no poseemos textos decisivos ni a favor ni en contra del parto virginal. Son, sin embargo, muy significativas estas frases de la *Expositio fidei* que cierra el mismo *Panarion* en el que se lee el texto anteriormente copiado:

Verdaderamente engendrado en el seno de una virgen, llevado en él durante meses, dado a luz διὰ γεννητικῶν πόρων ἀνεπαισχύντως, ἀχράντως, ἀμολύντως ¹³.

De todos modos, esa actitud de no ver oposición entre la antigua exégesis de *vulvam aperiens* y la realidad superior de un parto estrictamente virginal, se fue abriendo camino de una forma cada vez más expresa, según la Iglesia fue llegando a la plena conciencia del contenido dogmático de la virginidad *in partu*. Como la cosa más natural se aceptaron ambos extremos, con variedad de fórmulas, pero sin añadir generalmente grandes explicaciones. Se acudió más bien a la omnipotencia de Dios. Recogemos algunos textos ahora.

De principios del siglo v son los testimonios de Nilo de Ancira y de Isidoro de Pelusio. El primero acude a la sabiduría y al poder de Dios para obrar el singular milagro:

Cristo nuestro Señor, que al nacer abrió el seno inmaculado, él mismo con su propia sabiduría, poder e intervención milagrosa selló el seno después del parto, sin deshacer en absoluto los sellos de la virginidad. Evidentemente sólo Dios lo pudo llevar a cabo ¹⁴.

11. Con este recurso a otras obras del Santo resolverá el problema PASCASIO RABERTO, *De partu Virginis* (PL 120, 1576-1578). En cambio, RATRAMNO, *De eo quod Christus ex Virgine natus est* 6 (PL 121, 92-94), lo resuelve atendiendo solamente al contexto.

12. *Expositio evangelii secundum Lucam* 2, 43 (CCL 14, 50; PL 15, 1568-1569). Cf. G. JOUASSARD, *Deux chefs de file en théologie mariale dans la seconde moitié du IV siècle: saint Epiphane et saint Ambroise*, en «Gregorianum» 42 (1961) 22, nota 40.

13. *Expositio fidei* 15, 3 (GCS Epif. 3, 2 [37] 516; PG 42, 812B). Cf. JOUASSARD, l. c., pp. 23-24.

14. *Epistola ad Cyrillum* 1, 270 (PG 79, 181B).

Isidoro de Pelusio, insiste, con la exégesis origeniana, en que el texto del Exodo sólo se aplica al Salvador concebido virginalmente. El fue quien abrió el seno al nacer, y de nuevo lo dejó sellado. Prueba clara de sus dos naturalezas, humana y divina ¹⁵.

De este mismo tiempo debe ser la homilia *In Hypapanten* editada entre las obras de San Gregorio de Nisa. Comenta en ella el orador la singularidad excepcional con que solamente en el Salvador se verifican las palabras del Exodo; de solo El se dice con verdad que abrió el seno virginal; El sólo es en sentido espiritual *varón*; sólo El es santo. Pero también añade a la *aperitio vulvae*, como cosa que evidentemente se supone:

guardando intactos los sellos de la virginidad, aún después del portentoso parto ¹⁶.

Del tiempo de las grandes controversias cristológicas es otra homilia *In Hypapanten*, publicada con el nombre de San Metodio. Su autor se detiene en la exégesis origeniana de *vulvam aperiens*; pero sin olvidar la salvedad:

él abrió el seno de la virginidad y no rompió los claustros virginales ¹⁷.

En la misma fiesta de la *Hypapante* predicaba San Sofronio de Jerusalén:

Pero, ¿qué vaticinio es éste? *Omne masculinum adaperiens...* Semejante precepto, mejor dicho, semejante profecía, sólo El fue quien la cumplió; puesto que fue el único que salió del seno de una virgen, sin privarla a ella de su virginidad, ni deshacer su sello al nacer. Es claro que de El sólo hablaba la profecía. Porque El sólo nació de la Virgen soñada, engendrado en un seno virgen El sólo salió del seno de la Virgen, conservando su virginidad, naciendo sin destruir su privilegio, saliendo a la luz sin disminuir su brillo, sin soltar su sello. Pruebas evidentes de que es Dios el que nace y de que es Madre de Dios quien le da luz ¹⁸.

San Juan Damasceno lo dijo con mayor brevedad:

Siendo Dios, se hace hombre; y llegado el tiempo del nacimiento, es dado a luz sobrenaturalmente; y abre el seno, sin causar mengua ninguna al claustro virginal ¹⁹.

Finalmente, en la misma línea, está la homilia pseudoatanasiana, para igual fiesta, que parece ser de Jorge de Nicomedia. La exégesis origeniana

15. *Epistola ad Theophylum* 1, 23 (PG 78, 196-197).

16. *In Hypapanten* (PG 46, 1157B). A continuación habla de la *maravillosa acción divina*, que recuerda mucho la *propia acción maravillosa* de Nilo.

17. *In Hypapanten* 4 (PG 18, 356B).

18. *Oratio 3 in Hypapanten* 2, 8 (PG 87, 3, 3293AB).

19. *Homilia 1 in Dormitionem* 8 (SC 80, 100; PG 96, 712A).

se amplifica allí en un pasaje que parece inmediatamente inspirado en la homilía de Anfiloquio. Pero véase cómo se entiende esa exégesis: *intactos los sellos y claustros virginales*. Porque si de El sólo se dice que abrió el seno materno al nacer, conservó, sin embargo, a su Madre virgen como estaba antes del parto ²⁰.

En Occidente no faltan tampoco textos semejantes. En ese ambiente, en efecto, creemos debe situarse la carta *De viro perfecto*, que Courcelle ha restituido a Eutropio. En ella aparece claramente la exégesis antigua de *vulvam aperiens*, que adquiere aquí un amplio desarrollo ²¹. Sobre el sentido de dicha exégesis en cuanto al parto virginal, el verdadero pensamiento de Eutropio puede ser discutido. El P. Madoz, que denunció la inspiración tertuliana de la carta, creyó ver en ésta la negación clara de la integridad virginal de María en el nacimiento del Señor ²². Sinceramente, su demostración no ha llegado a convencernos, aún admitida la dependencia literaria de Tertuliano. Tal vez esa misma dependencia nos lleva a una interpretación contraria.

Empecemos por notar que los ejemplos anteriores prueban abundantemente la posibilidad de compaginar la exégesis antigua de *vulvam aperiens* con la realidad milagrosa del parto virginal. Ello se hizo con frecuencia desde fines del siglo IV. No basta, pues, la expresión *vulvam aperiens, reseravit*, en un contexto en que se citan las palabras del Exodo, para concluir sin más, que el autor niega el parto virginal. Pero, esto supuesto, ¿qué decir en concreto de Eutropio? Nos parece que él tiene positivo empeño por suavizar en este punto las frases de Tertuliano. Véanse estos dos textos, que compara el P. Madoz:

TERTULIANO

Virgo quantum a viro,
non virgo quantum a partu ²³.

EUTROPIO

Sola mater est filio,
cum virgo sit marito ²⁴.

La comparación es interesante. Tertuliano contrapone la virginidad *ante partum* a la no virginidad *in partu*; Eutropio contrapone la virginidad *ante partum* a la verdad de la maternidad. Ni ahí, ni nunca en la carta, dice Eutropio, como afirmaba Tertuliano, *non virgo*. Por eso, de nuevo:

20. *In Hypapanten* 5 (PG 28, 980).

21. *Epistola de viro perfecto* 6 (PL 30, 84B-85B = 57, 941B-942A).

22. *Vestigios de Tertuliano en la doctrina de la virginidad de María en la carta ad amicum aegrotum de viro perfecto*, en «Estudios Eclesiásticos» 18 (1944) 189.

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

24. *Epistola de viro perfecto* 6 (PL 30, 83D = 57, 940C).

TERTULIANO

Utique magis non virgo dicenda est quam virgo, saltu quodam mater ante quam nupta.

EUTROPIO

Quae virgo peperit, quae virgo concepit, quae prius mater facta est quam maritata ²⁵.

El cambio de *nupta* en *maritata*, no es casual. Eutropio sólo quiere afirmar la realidad de la maternidad después de una concepción virginal. *Nupta* en Tertuliano significaba más: «si virgo concepit, *in partu suo nupsit*; nam nupsit ipsa patefacti corporis lege» ²⁶. Por eso el *virgo peperit* de Eutropio quiere abiertamente corregir el *magis non virgo* de Tertuliano. Corrección ya anunciada antes en esta otra frase:

Maria autem non tam prima, quam sola, in utero concepit; cuius pudoris illibatio conceptum uteri sine damno virginitatis expressit ²⁷.

La comparación con Tertuliano pone de relieve que Eutropio, aprovechando la inspiración de aquél, ha corregido sus expresiones como correspondía a un escritor de fines del siglo IV o principios del V. La exégesis de *vulvam aperiens*, como la de *mulier*, le venían muy bien para demostrar su tesis principal en el pasaje: el *semen mulieris* anunciado en Gen. 3, 15 no puede ser otro que Cristo. Aprovecha, pues, la exégesis; pero sin negar el parto virginal.

Lo mismo debe decirse de San Fulgencio. Bauer ha destacado una frase en la que el obispo de Ruspe copia la conocida exégesis de *vulvam aperiens*:

Ipse igitur in similitudine carnis peccati mirabiliter, quia singulariter, natus, solus est masculus *adaperiens vulvam*, qui in veritate sanctus Domino vocaretur. *Vulvam* quippe matris eius non concupiscentia mariti concumbentis, sed omnipotentia Filii nascentis *aperuit* ²⁸.

A la vista de la serie de textos anteriores se impone preguntar aquí también: esa *aperitio vulvae*, ¿equivale en el pensamiento de San Fulgencio a una cesación de la integridad corporal, o es compatible todavía con un parto estrictamente virginal?

Bauer piensa que para San Fulgencio el *vulvam aperiens* supone un parto normal; parto, sin embargo, que en el caso de Cristo es compatible con la *integritas virginis*, ya que ésta *solamente* se hubiera perdido por una

25. Ibid. (PL 30, 85B = 57, 942A).

26. En el mismo sentido escribe Tertuliano (Ibid.): «ceteris omnibus *nuptiae* [*vulvam*] patefaciunt».

27. Ibid. (PL 30, 83B = 57, 940C).

28. *Epistola* 17, 16, 27 (PL 65, 468B).

concepción de tipo ordinario entre los hombres²⁹. Hay sin embargo en el texto de San Fulgencio una palabra que orienta en un sentido diferente. La *aperitio vulvae* en el parto se atribuye expresamente a la omnipotencia del Hijo que nace. ¿A qué viene ese recurso a la omnipotencia de Dios, si el parto, una vez supuesta la concepción virginal, es del todo ordinario y como el de los demás seres humanos? El recurso a la omnipotencia divina para explicar el nacimiento de Cristo, no es nuevo; está en otros textos de la tradición patristica, en los que se acude a esa omnipotencia para hacer comprensible el parto virginal³⁰. Eso ya inclina a entender el texto de San Fulgencio en el mismo sentido.

Pero es que además solamente haciéndolo así se obtiene la necesaria coherencia entre las diversas obras del santo obispo. Véanse algunos textos significativos:

Solus igitur abstulit peccatum conceptionis atque nativitatis humanae Deus Unigenitus; qui, dum conciperetur, veritatem carnis accepit; et, cum nasceretur, integritatem virginis servavit in matre³¹.

Para Bauer, San Fulgencio toma como una sola cosa el *concipi* y el *nasci*³²; por eso la *integritas virginis* no se refiere especialmente al parto, sino a la concepción virginal. Pero semejante exégesis es gratuita. Y lo prueba bien, entre otras consideraciones, este otro texto paralelo, que cita Bauer sin comentario:

Solus eius mater, sicut virgo fuit ante conceptum, sic virgo permansit inviolata post partum; quia nec libidinem sensit cum Deum conciperet in utero factum mirabiliter hominem, nec aliquam corruptionem dum in vera nostri generis carne pareret humani generis Redemptorem³³.

La virginidad inviolada después del parto se hace depender de dos momentos diversos: de la concepción que fue sin concupiscencia, como

29. *De sancti Fulgentii mariologia*, en «Marianum» 17 (1955) 536.

30. El mismo San Fulgencio lo explica en otro lugar (*Serm.* 3, 3): «O admiranda ubique potentia Salvatoris! O praedicanda indesinenter gratia Redemptoris! Ostendit in Matre virginittatis aeternae miraculum; demonstravit in martyre invictae caritatis indicium. Integritas quippe intemerata permansit in Virgine; dilectionis virtus invicta perseveravit in martyre...» (PL 65, 730CD).

31. *De fide ad Petrum* 17 (PL 65, 680A).

32. Dice San Fulgencio en la misma carta 17, 6, 12: «Hoc itaque habuit Dei hominisque mirabilis quidem sed verus ille secundum carnem conceptus et partus (quo Deum caeli Virgo infallibiliter concepit et peperit, et virgo genitrix inviolata permansit...), quod (gratae praevenientis ope, atque opere Spiritus Sancti superveniente in se, et virtute Altissimi obumbrante sibi), viri coitum nec pertulit omnino nec voluit; sed virginittatem retinens et mentis et corporis, ab eo, quem conceptura et paritura erat, donum incorruptae fecunditatis et fecundae integritatis accepit. Ita Deum Verbum, secundum quod caro factum est, virgo sancta concepit..., eundemque nihilominus virgo peperit» (PL 65, 458A).

33. *De veritate praedestinationis* 1, 2, 5 (PL 65, 605C).

virginal, y del parto que fue sin corrupción ninguna. De faltar cualquiera de esos dos extremos, no se podría hablar ya de una virginidad conservada intacta *post partum*. De hecho, no faltó ninguno de los dos. Ni el primero, porque la concepción fue virginal; ni el segundo, porque el Redentor al nacer no podía arrebatarse a su Madre *la integridad de la virginidad* que naturalmente le dio al crearla ³⁴. La *integritas virginis inviolata* exige ciertamente en el pensamiento de San Fulgencio no sólo la concepción virginal, sino también el parto virginal o virginidad *in partu* ³⁵. Así se defendía corrientemente en su tiempo y muy especialmente entre sus colegas los obispos africanos, como veremos después.

En este mismo cuadro histórico de ideas y de expresiones se sitúa el texto del papa Hormisdas:

Qui ante tempora erat Filius Dei, fieret filius hominis; et nasceretur ex tempore, hominis more matris vulvam natus aperiens, et virginitatem matris deitatis virtute non solvens; dignum plane Deo nascente mysterium, ut servaret partum sine corruptione qui conceptum fecit esse sine semine ³⁶.

La expresión *vulvam aperiens* ³⁷, es un eco lejano de la exégesis origeniana. Pero el texto prueba cómo para este tiempo han prevalecido ya otras consideraciones, que hemos ido encontrando en la tradición anterior: la oposición *hominis more — deitatis virtute*; la restricción de *vulvam aperiens* con *virginitatem non solvens*; la comparación entre *conceptus sine semine y partus sine corruptione*; la afirmación del nacimiento virginal correspondiente a un nacimiento divino ³⁸. En las páginas que siguen volveremos a encontrar más de una vez todos estos temas.

Todavía se vuelve a oír un eco de la exégesis origeniana en la controversia que sobre el parto virginal sostuvieron Ratramno y Pascasio Rad-

34. «Neque enim decebat ut integritatem virginitatis creator humanae carni Deus in conditione tribueret, et idem carnis humanae susceptor Deus, quod fecerat redempturus, virginitatem carnis de qua nascebatur auferret» (Ibid.). El pensamiento es corriente en los Padres.

35. BAUER (l. c., 534) dice que, según San Fulgencio, la *integritas virginis* «solum concubitu violatur». Mas el texto que aduce sólo prueba que la integridad corporal se acaba *concubitu*; pero no que se acabe *solum concubitu*. La concepción virginal pone un problema único para María en este orden de ideas. Subrayar *virgo permansit inviolata post partum*, es admitir equivalentemente la posibilidad de una pérdida de la virginidad en el parto, aun después de la concepción virginal.

36. *Epistola* 137 (79) 4 (Thiel 1, 962; CSEL 30, 720; PL 63, 514).

37. Lectura que debe preferirse sobre *vulvam non aperiens*, según los manuscritos; la prefirieron Thiel y Hartel en sus ediciones, y así leían también BERENGARIO (*De sacra Cena* 47; edic. Beekenkamp. 166) y ABELARDO (*Sic et non* 62; PL 178, 1431B).

38. BERENGARIO, *De sacra Cena* 47 (edic. cit., 166) ha transcrito las palabras de Hormisdas. El estado del texto en el manuscrito, que termina precisamente ahí, no deja decidir con certeza el verdadero pensamiento de Berengario. Tanto menos, cuanto que las últimas líneas conservadas de su tratado se inspiran evidentemente en el de RATRAMNO, *De eo quod Christus ex Virgine natus est* 5 (PL 121, 92AC).

berto. Así, cuando el primero de ellos escribe a propósito del texto de San Lucas y su cita del **Exodo**:

Nam si fuit aliud Mariam peperisse quam masculinum eius vulvam aperuisse, non secundum Legis praeceptum sisti Domino, nec sanctum Domino debuerat vocari: *quoniam omne masculinum adaperiens vulvam sanctum Domino vocabitur*. Nunc vero et peperit eum Maria virgo, et per vulvam eius egressus est Salvator, et tamquam primogenitus adaperuit eam; non quo violaret integritatem uteri, sed quo ventris palatium vacuaret ³⁹.

Nótese la última explicación restrictiva, exactamente igual a la que hemos encontrado en otros autores y que aclara el verdadero sentir de Ratramno sobre el parto virginal.

Pascasio Radberto por su parte, al recoger la misma exégesis, que él conocía a través de San Ambrosio, se preocupa visiblemente por dejar a salvo la integridad corporal de María. Sin duda vio el partido que de dicha exégesis podía sacar su adversario. Este no lo sacó de hecho, ni tenía para qué sacarlo, porque realmente en eso no se oponía a Radberto; defendía, como él, la realidad del parto virginal con integridad perfecta de María. Pero como Radberto creía lo contrario, es natural que lo subrayase con especial energía:

Nam quod dicit evangelista, *quia omne masculinum adaperiens vulvam sanctum Domino vocabitur*, non ideo dicit ut nos cogat credere quod Christus vulvam matris aperuit ut alii, sed ut doceret quod ideo sistunt eum Domino ut *facerent secundum consuetudinem Legis pro eo, quia omne masculinum adaperiens vulvam sanctum Domino vocabitur*, in mysterio Legis et sacramento sacrae praefigurationis. Non enim evangelista hoc testimonium de Lege ideo adhibuit ut monstraret Christum vulvam Virginis reserasse sicut ceteri primogeniti, sed ut ostenderet eum sub Lege factum et de vulva Virginis prodisse, non qui vocaretur tantum, sed qui esset essentialiter sanctus, cui iure patet omne clausum ⁴⁰.

Bien poco queda aquí ya de la exégesis origeniana. Pero esa era la realidad histórica. La verdad del parto virginal se había impuesto a cualquier otra consideración que pudiera proyectar sobre él la menor sombra de duda. Luego veremos cómo Pascasio Radberto utilizó todos los recursos que un amplio conocimiento de la tradición eclesiástica ponía a su servicio en la polémica a favor del parto virginal.

Vemos, pues, que la exégesis de Orígenes, perpetuada durante siglos en la literatura cristiana (todavía hemos de citar algunos ejemplos más) no hubo simplemente de suprimirse cuando desde fines del siglo iv se hizo cada día más avasalladora la creencia en el parto estrictamente virginal

39. *De eo quod Christus ex Virgine natus est* 5 (PL 121, 92C).

40. *De partu Virginis* (PL 96, 216C; 120, 1376CD).

de María. Bastó retocarla añadiéndole alguna frase que matizase y restringiese su sentido ⁴¹. Bien es verdad que aún así estaba condenada a desaparecer por completo.

No fue éste sin embargo el único expediente empleado para salvar una posible oposición entre la antigua exégesis de *vulvam aperiens* y la doctrina del parto virginal. Vamos a verlo ahora.

2. VULVAM APERIENS — PORTA CLAUSA

Al lado de *vulvam aperiens*, que, según la exégesis origeniana generalmente seguida, podía parecer una dificultad contra el parto virginal en el modo que éste se proponía al menos desde el siglo iv, se buscó otro texto bíblico que lo afirmase abiertamente. Se lo encontró en la *porta semper clausa* de la profecía de Ezequiel. Ambos testimonios bíblicos se explicaban mutuamente. El resultado era el mismo que hemos visto hasta aquí; pero ahora se daba un fundamento teológico a las sencillas afirmaciones anteriores.

Es muy característica en este sentido la homilía *In Hypapanten* de Anfiloquio de Iconio a fines del siglo iv ⁴². Anfiloquio desarrolla ante todo el tema tradicional *vulvam aperiens*, en el sentido de Orígenes. Se dijo de un modo general en la Escritura; pero se cumple sólo en el Señor. Porque en el caso ordinario,

πρῶτον ἐκ συνουσίας ἀνδρὸς διανοίγεται ἡ μήτρα,
καὶ εἶθ' οὕτως τίχτει.

Mas en el caso particular del Señor,

sin unión carnal él mismo abriendo el seno de la Virgen, nació de un modo inefable ⁴³.

El mismo texto, dice, confirma bien que se trata sólo del Señor. Porque, ¿pueden llamarse santos Caín, Esaú, Rubén, a pesar de ser primogénitos? El que es verdaderamente santo es sólo aquél de quien dijo el ángel: lo que nacerá de ti santo será llamado Hijo del Altísimo ⁴⁴.

41. Aún sin frase restrictiva aparece todavía en TEOFILACTO, *Enarratio in evangelium Lucae* 2, 22 (PL 123, 728B); EUTIMIO ZIGABENO, *Commentarium in Lucam* 2, 22 (PL 129, 899B).

42. La autenticidad se admite hoy generalmente con HOLL, *Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den grossen Kappadoziern* 58-83. Sin embargo, PUECH, *Histoire de la littérature grecque chrétienne* 3, 617-618, se muestra reservado. MONS. JOUASSARD (cf. *María* 1, 93 nt. 31) no cree pueda dudarse de que al menos la homilía es de un contemporáneo de Anfiloquio.

43. *In Hypapanten* 2 (PG 39, 48AB).

44. *Ibid.* (PG 39, 48BC). El pasaje presenta muchas analogías con el de SAN AMBROSIO, *Expositio evangelii secundum Lucam* 2, 56-57 (CCL 14-55-56; PL 15, 1572-1573), que no

En este momento aflora el problema del parto virginal. Si el texto del Exodo se entiende de Cristo y solamente de El, habrá que admitir la consecuencia que parece ineludible: luego la Virgen no permaneció virgen después del parto. Porque el texto dice *adaperiens vulvam*. Luego se abrió el seno virginal, si la referencia es al Señor ⁴⁵. Tal es la dificultad, que por lo demás era obvia en el ambiente de fines del siglo iv o principios del v. Pero lo interesante es que Anfiloquio, para resalverla, acude a otro texto bíblico: a la *porta clausa* de Ezequiel. Es preciso, responde, entender bien las cosas. El nacimiento del Señor puede considerarse del lado de la Virgen, o del lado de mismo Señor. En el primer aspecto, no se abrieron en absoluto las puertas virginales. Y la prueba está clara en la Escritura: *esta es la puerta del Señor, entrará y saldrá y la puerta quedará cerrada*. En el segundo aspecto, atendido el poder del que nacía, nada hay cerrado para el Señor, nada se le opone; todo le está patente ⁴⁶. Así la *porta clausa* de Ezequiel viene a resolver la dificultad que pudiera encontrarse en *vulvam aperiens*. Ambos son testimonios de la palabra de Dios, que hay que aceptar por igual; entre ellos ha de haber necesariamente armonía perfecta.

De este mismo tiempo parece ser el libro *Delecta testimonia adversus Iudaeos*, que figura entre las obras de San Gregorio de Nisa ⁴⁷. En el capítulo dedicado al nacimiento virginal del Salvador cita primero Ezequiel 44, 1-2, entre los otros textos y sin comentario especial ninguno ⁴⁸. Un poco más abajo, después de aducir el texto del Exodo, comenta en el sentido de Orígenes:

Ningun varón abre el seno, sino la unión del varón con la mujer.

Por eso el texto sólo puede entenderse del Señor. Además, entre los primogénitos hay muchos impíos y pecadores. ¿Cómo van a ser consagrados al Señor cual si fueran santos e inocentes? Es claro que se trata del único santo, que es el Salvador ⁴⁹. Se reconoce aquí un desarrollo de las ideas muy semejantes al de Anfiloquio. Sólo que el autor se ha contentado con yuxtaponer Ez. 44, 2 y Ex. 13, 12, sin detenerse a compararlos. Al fin, la obra es un mero repertorio de testimonios bíblicos.

parece se expliquen por la fuente común de Orígenes. No es sólo la idea fundamental, sino otros pormenores del desarrollo. En éste las ideas son las mismas; pero Anfiloquio las ordena mejor y amplifica más atinadamente no *omnis masculus* como San Ambrosio, sino *omnis aperiens vulvam*.

45. Ibid. 3 (PG 39, 48C-49A).

46. Ibid. (PG 29, 49A). ¿Es una mera coincidencia el que, lo mismo Anfiloquio aquí que San Ambrosio en *De institutione virginis* 3, 52-54, citan a continuación el texto: *tollite, portas, principes, vestras...* (Ps. 23, 7)?

47. Cf. O. BANDENHEWER, *Geschichte der altkirchlichen Literatur* 3, 202.

48. *Delecta testimonia adversus Iudaeos* 3 (PL 46, 209A).

49. Ibid. (PG 46, 209C).

En 415 publicó San Jerónimo su diálogo *Adversus Pelagianos*. Probando que la Escritura enseña la universalidad del pecado en todos los hombres, alega el texto del Ps. 57, 4: *alienati sunt peccatores a vulva, erraverunt ab utero*. Como comentario, alude a dos posibles interpretaciones⁵⁰. Nos interesa aquí la segunda:

Vel certe statim ut de utero virginali natus est Christus (de quo scriptum est, *omnis qui aperit vulvam sanctus Domino vocabitur*), omnes haeretici erraverunt non intelligentes mysterium nativitatis eius⁵¹.

Es decir, *vulva* y *uterus* en el Salmo se refieren al seno virginal de María. Decir *a vulva, ab utero*, es aludir al nacimiento del Señor. Todos los herejes *erraverunt a vulva*, porque no supieron entender ese nacimiento extraordinario. ¿Por qué no lo entendieron? Porque no llegaron a ver el verdadero sentido de las palabras del Exodo: *aperiens vulvam*. Ese sentido lo explica San Jerónimo en la misma línea exegética que ya conocemos desde Orígenes; pero lo completa con Ez. 44, 2 de un modo del todo análogo al de Anfiloquio:

Solus enim Christus clausas portas vulvae virginalis aperuit, quae tamen clausae iugiter permanserunt: haec est porta orientalis clausa, per quam solus Pontifex ingreditur et egreditur, et nihilominus semper clausa est⁵².

La cita de Ezequiel añade a la concepción virginal (incluida en *vulvam aperiens*, según la exégesis origeniana), la integridad intacta de María en el nacimiento mismo del Señor. El *nihilominus* no permite dudar sobre la mente de San Jerónimo.

Poco después tenemos la predicación de Proclo, tan enlazada con el concilio de Efeso. El tema de la *porta clausa* recurre en sus homilias más de una vez⁵³. Pero es precisamente en su célebre homilía primera, donde encontramos de nuevo unidos los temas *porta clausa* y *vulvam aperiens*, buscando en aquél el verdadero sentido de éste. El orador expresa su admiración ante la maravillosa simultaneidad de grandezas divinas y debilidades humanas que rodean el nacimiento del Señor. Porque, en efecto, mientras como hombre *abrió las puertas de la naturaleza*, como Dios *no rompió los claustros de la virginidad*⁵⁴. Su nacimiento es análogo a su

50. Las mismas interpretaciones se leen más breve y más claramente en *Commentarioli in Psalmos*: «quidam putant de descensu animae in corpus; alii vero de Iudaeis intellegunt, quod abalienati sunt a Deo ex quo Maria genuit Salvatorem» (CCL 72, 211).

51. *Adversus Pelagianos*, 2, 4 (PL 23, 538B).

52. Ibid. (PL 23, 538C).

53. En seguida hablaremos de la *homilía 1*. Véase *homilía 2*, de Incarnatione, 6 (PG 65, 700C). También *homilía 6*, 17 (PG 65, 756A); cuya genuinidad, sin embargo, es dudosa.

54. *Homilía 1*, de laudibus sanctae Dei Genitricis 10 (ACO 1, 1, 1, 107; PG 65, 692A). La misma idea en CRISIPO, *Oratio in sanctam Mariam Deiparam* 2 (PO 19, 340).

concepción: *entró impasiblemente, salió inefablemente* ⁵⁵, como lo dijo el profeta Ezequiel... La cita se cierra con este expresivo comentario: he aquí una demostración evidente de la santa Madre de Dios, María.

También Hesiquio ha tocado repetidas veces el tema de la *porta clausa* con expresa aplicación al parto virginal ⁵⁶. Ahora nos interesa especialmente su homilía *In Hypapanthen* ⁵⁷. En ella se ocupa naturalmente del texto *omne masculinum adaperiens vulvam*, que comenta así: esa ley la quiso cumplir el Legislador de un modo eminente. Porque El propiamente no abrió la puerta virginal, sino que la dejó cerrada. Y si lo dudas, oye lo que enseña Ezequiel... ⁵⁸.

En el comentario de San Cirilo de Alejandría, a San Lucas, que publicó el Cardenal Mai, leemos este pasaje a propósito del nacimiento virginal del Señor:

Pues a los que dicen que, si la Virgen dio a luz, se terminó su virginidad, y si ésta no se terminó su parto fue sólo aparente, les respondemos: el profeta dice que entró y salió y permaneció cerrada la puerta. Además, si el Verbo se hizo carne inconfusamente concebido del todo ἀσπύτως, fue dado a luz ἀφθότως ⁵⁹.

Pero la autenticidad ciriliana de esta glosa hay que negarla ⁶⁰. Al menos la última frase supone no solamente la definición de Calcedonia, sino, a lo que creemos, también los tiempos del concilio Lateranense de 649. La glosa no sería anterior a fines del siglo VII.

El procedimiento de explicar *vulvam aperiens* por *clausa porta*, lo tenemos también en el comentario de Beda a San Lucas:

Itaque quoad ait *adaperiens vulvam*, consuetae nativitatis more loquitur. Non quod Dominus noster sacri ventris hospitium, quod ingressu sanctificarat, egressus devirginasse credendus sit (iuxta haereticos, qui dicunt beatam Mariam virginem usque ad partum, non virginem esse port partum), sed iuxta fidem catholicam clauso Virginis utero, quasi sponsus suo processisse de thalamo. De quo pulchre propheta: *et convertit me...* ⁶¹.

55. Aunque hay manuscritos que leen ἀφθάρτως (cf. Schwartz, l. c.), la lectura ἀφράστως es más probable, como expresión más arcaica del parto virginal.

56. Véase, además de la homilía *In Hypapanthen*, de que hablamos a continuación, *homilía 4*, de sancta Maria Deipara (PG 93, 1460B); *homilía 5*, de sancta Deipara (PG 93, 1464AB). En ambas se amplifica el tema entre las otras profecías marianas.

57. Nos referimos a la editada en PG 93, 1468-1477. El P. WENGER (*Hésychius de Jerusalem*, en «*Revue des Etudes Augustiniennes*» 2, 1956, 454) ha señalado otra inédita aun, en la que no sabemos si recurre también el tema de la *porta clausa*.

58. La idea la subraya aún más: οὐκ ἐσόλησεν τὴν σφραγίδα τῆς φύσεως, οὐκ ἐζημίωσεν τὴν τεχούσαν· ἀκέραιον γὰρ αὐτῇ τὸ σχῆμα τῆς παρθενεῖας κατέλειπεν.

La homilía inédita *In Hypapanthen* dice también: τὸν οὐκ ἀνοίξαντα τὴν μήτραν καὶ τὴν οἰκέταν γέννησεν ἀπάθως ἀφράστως ἀνεργήσαντα (cf. Wenger, l. c., 459 nt. 9). Nótese la coincidencia con el ἀπάθως-ἀφράστως de Proclo.

59. *In Lucam* 2, 5 (NBP 2, 121-122; PG 72, 485B).

60. En la traducción siríaca no se ha conservado el comentario correspondiente a Lc. 2, 5. Cf. la edición de Tonneau en CSCO 140, 1.

61. *In Lucae evangelium expositio* 1, 2 (PL 92, 342A).

En estos textos queda ya bien poco de la exégesis origeniana.

Como se ve, el pasaje de Ezequiel había aclarado ya desde fines del siglo iv la antigua exégesis de *vulvam aperiens*. Su aclaración fue definitiva. Prácticamente, lo apreciaremos después, llegó a desplazarla por completo. Por eso interesaría conocer cómo y cuándo nació exactamente la exégesis mariológica de *porta clausa*. Es lo que intentaremos investigar ahora.

3. ORIGENES DE LA EXEGESIS MARIOLOGICA DE Ez. 44, 2

Del libro de Ezequiel se conocía en la antigüedad cristiana una serie de homilias de Orígenes, que San Jerónimo tradujo hacia el año 380. Al pasaje del capítulo 44 sobre la puerta oriental del templo, le da Orígenes una interpretación que está muy lejos de la exégesis mariológica posterior. La *puerta cerrada* designa el conocimiento de los divinos misterios. El verdadero conocimiento del Antiguo Testamento estuvo cerrado a todos hasta la venida del Señor. Pero aún después, hay misterios cerrados a toda inteligencia creada, cuya penetración se reserva al Salvador ⁶².

Esta exégesis origeniana (que sin duda fue corriente entre los Padres Griegos) nos la ha conservado San Jerónimo en sus propios Comentarios a Ezequiel ⁶³. De él pasó a la Glosa ordinaria ⁶⁴. Pero San Jerónimo le añadió la «hermosa» interpretación mariológica, que para entonces ya se había divulgado; y dicha interpretación adquirió, naturalmente, en la Glosa proporciones notables.

¿Cuándo aparece por primera vez esa nueva exégesis que ve a María en la *porta clausa* de Ezequiel?

El documento más antiguo conocido que la incluye, es la carta del Sínodo de Milán al papa Siricio, carta seguramente escrita por San Ambrosio. El Sínodo refuta a Joviniano, que ha negado la virginidad *in partu* de María. Razona sus decisiones sinodales con diversos argumentos. Entre los que toma de la Escritura, encontramos, al lado de la Madre-virgen de Emmanuel, la *porta clausa* de Ezequiel:

Quae autem est illa porta sanctuarii, porta illa exterior ad Orientem, quae manet clausa: et nemo, inquit, *pertransibit per eam, nisi solus Deus Israel?* Nonne haec porta Maria est, per quam in hunc mundum Redemptor intravit?... Haec porta est beata Maria, de qua scriptum est: *quia Dominus pertransibit per eam et erit clausa*, post partum; quia virgo concepit, et genuit ⁶⁵.

62. *In Ezechielem*, hom. 14 (GCS Orig. 8 [33] 450-454; PL 25, 785-786).

63. *Commentarii in Ezechielem* 13, 44, 1 ss. (PL 25, 428-430).

64. PL 114, 65.

65. *Epistola «Recognovimus»* 42, 6 (PL 16, 1126).

Interesa mucho determinar en lo posible la fecha del Sínodo. Generalmente se le daba por del año 390; Rauschen lo retrasó hasta 392; Palanque sugirió la primera mitad de 393, fecha que confirmó Dudden ⁶⁶. Más recientemente Valli volvió a examinar la cuestión y se decidió por una fecha no anterior a 392 ⁶⁷. Pero últimamente, Mons. Jouassard, ha vuelto a adelantarlo, fijándolo, según parece, en 390 ⁶⁸.

Punto esencial para determinar la fecha del Sínodo es la del tratado de San Jerónimo *Adversus Iovinianum*, compuesto en la primavera de 393 ⁶⁹. Pero mientras generalmente se admite que esa obra ignora aún el Sínodo y es por lo tanto anterior, o a lo más contemporánea suya (así Palanque, Dudden, Valli), Mons. Jouassard encuentra positivos indicios del documento sinodal en el libro de San Jerónimo, que consiguiente debe tenerse por posterior a aquél ⁷⁰. La cosa no es clara. El tema del sepulcro del Señor, invocado por Mons. Jouassard ⁷¹, se maneja en *Adversus Iovinianum* de un modo esencialmente distinto a como después se utilizará, cuando se le aplique al parto virginal. En San Jerónimo no es el sepulcro cerrado y sellado, sino el sepulcro nuevo, en el que ni ante ni después se depositó nadie más. Es decir, cuando San Jerónimo, al interpretar *hortus conclusus fons signatus*, acude a la comparación del sepulcro del Señor, lo que pretende concluir es solamente la virginidad *ante partum* y la virginidad *post partum*; por eso subraya que en el sepulcro *nec ante nec postea quisquam positus est*. A la virginidad *in partu* no se refiere para nada. No hay, pues, una positiva alusión al error particular de Joviniano, ni por lo mismo puede verse ahí una dependencia del documento de Milán. Las únicas noticias que sobre Joviniano tenía San Jerónimo al escribir en 393 su *Adversus Iovinianum*, eran las que había recibido de sus amigos de Roma junto con los que él llamaba *Commentarioli* de aquél. Como ha observado Valli, entre esas noticias no estaba la de un Sínodo, ni romano ni mucho menos milanés ⁷². Sencillamente, porque ni uno ni otro había tenido

66. G. RAUSCHEN, *Jahrbücher der christlichen Kirche unter Theodosius dem Grossen*, 378-379; J.-R. PALANQUE, *Saint Ambroise et l'Empire Romain*, 545; F. H. DUDDEN, *The Life and Times of St. Ambrose* 2, 393-398.

67. *Gioviniano, Esame delle fonti e dei frammenti* (Urbino 1954) 30-35.

68. *Un évêque de l'Illyricum condamné pour erreur sur la sainte Vierge*, en «*Revue des Etudes Byzantines*» 19 (1961) 127-128. Mons. Jouassard no habla aquí directamente de nuestro Sínodo. Mas desdobra los sínodos milaneses y pone el segundo (sobre Bonoso) en 392-393. Con lo que el primero (el nuestro contra Joviniano), que tiene por bastante anterior, sería de 390-391. Cf. *Maria à travers la Patristique* (Maria 1), 108.

69. Así CAVALLERA, *Saint Jérôme*. 2, 43; Valli. o. c., 30-14.

70. L. c., 128 nota. 24.

71. «*Hortus conclusus, soror mea sponsa, hortus conclusus, fons signatus. Quod clausum est atque signatum, similitudinem habet Matris Domini, matris et virginis. Unde et in sepulcro Salvatoris novo, quod in petra durissima fuerat excissum, nec ante nec postea quisquam positus est. Et tamen haec virgo perpetua, multarum est mater virginum...*» (*Adversus Iovinianum* 1, 31: PL 23, 254AB).

72. L. c., 34-35. La comparación con el modo de hablar de San Jerónimo en el *Apologeticum* 2 (PL 22, 494A), es decisiva. Nótese que aun entonces no conoce otro

lugar aún. Ni Pammaquio hubiera dejado de consignar ese dato importante en su carta a San Jerónimo, ni hubiera tampoco esperado hasta la celebración del Sínodo para invocar la autoridad y prestigio de aquél en favor de la causa ascética amenazada por las teorías de Joviniano.

Pensamos más bien que Pammaquio intervino al mismo tiempo en dos sentidos distintos. Por una parte, escribió a San Jerónimo remitiéndole los *Comentarioli* de Joviniano; por otra parte, llevó esos mismos escritos al papa, pidiéndole remedio para los daños que estaban causando en Roma⁷³. Todo ello hubo de ser hacia el otoño de 392. Mientras llegaba la respuesta de San Jerónimo (el *Adversus Iovinianum*), tuvo lugar el sínodo de Roma (invierno de 392-393). Sobre su celebración escribió luego Siricio a Milán, donde se celebró el nuevo Sínodo a mediados de 393.

En cambio es preciso citar el texto escrito por San Jerónimo poco después en su *Apologeticum ad Pammachium*:

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

Este texto es poco más o menos del mismo tiempo que el del Sínodo de Milán y creemos que ciertamente independiente de él. ¿Habrà que decir que en Milán y en Belén se hizo a la vez la misma interpretación mariológica de *porta clausa*? No es verosímil. Pensamos más bien que ambos pasajes dependen de un tercero, que con gran probabilidad es del Sínodo Romano, cuyo texto no conocemos, pero lo tuvieron a la vista no sólo los Padres de Milán, sino también San Jerónimo al redactar su *Apologeticum*, como explicamos en otro lugar. Si en realidad fue así, como pensamos, la exégesis mariológica del pasaje de Ezequiel debe atribuirse originariamente a Roma y al Papa San Siricio en el invierno de 392-393.

Un pasaje semejante al del sínodo de Milán se lee en el tratado *De institutione virginis*. Escribe San Ambrosio:

Et infra dicit propheta vidisse se in monte alto nimis aedificationem civitatis, cuius portae plurimae significantur, una tamen clausa describitur; de qua sic ait...⁷⁴.

Sigue la cita entera de Ezequiel 44, 1-2⁷⁵. A continuación hace el obispo

motivo de la condenación de Joviniano, que «quod ausus sit perpetuae castitati matrimonium comparare». Compárese con la carta de Siricio a Milán: «Nos sane nuptiarum vota non aspernantes accipimus, quibus velamine intersumus; sed virgines, quas nuptiae creant, Deo devotas maiore honorificentia muneramus» (*Epistola* «Optarem» 3: Coustant, 667; PL 13, 11721A; 16, 1123).

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

74. *De institutione virginis* 8, 52 (PL 16, 319C).

75. He aquí la versión que cita San Ambrosio: «Et converti me secundum viam portae sanctorum exterioris, quae respicit ad Orientem, et haec erat clausa. Et ait ad

de Milán una detenida exégesis del texto para probar que debe verse en él la virginidad intacta de María. Se diría que San Ambrosio está justificando la exposición mariológica del Sínodo.

Ante todo, la aplicación general, en la que se descubren claramente las huellas del documento sinodal:

Quae est haec porta nisi Maria, ideo clausa quia virgo? Porta igitur Maria, per quam Christus intravit in hunc mundum, quando virginali fusus est partu et genitalia virginitatis claustra non solvit. Mansit intemeratum septum pudoris et inviolatae integritatis duravere signacula, cum exiret de Virgine cuius altitudinem mundus sustinere non posset. Haec, inquit, porta clausa erit et non aperietur. Bona porta Maria, quae clausa erat et non aperiatur. Transivit per eam Christus, sed non aperuit ⁷⁶.

El sentido de este texto es absolutamente claro. Se trata sin duda, como en el Sínodo, de la virginidad *in partu*, negada por Joviniano. Las expresiones para caracterizar el parto virginal se multiplican: *genitalia virginitatis claustra non solvit, mansit intemeratum septum pudoris, inviolata integritatis duravere signacula*. Poco después dirá aún: *sine dispendio claustrorum genitalium Virginis* ⁷⁷. Todo eso lo encuentra en la palabra del profeta: *porta clausa*. Porque, si es verdad que pasó Cristo por ella, sin embargo, *non aperuit* ⁷⁸. Justísimamente acaba de señalar Monseñor Jouassard este pasaje como una alusión evidente a Joviniano ⁷⁹.

Pero San Ambrosio se preocupa de afianzar bien su exégesis. ¿Por qué es María la puerta a que se refiere el profeta? La Escritura nos enseña que el ser puerta de Cristo es algo común a todos los hombres. Por eso dice: *tollite portas, principes, vestras, et elevamini portae aeternales, et introibit Rex gloriae* (Ps. 23, 4). Pero el caso de María es singular. Por ella no sólo ha entrado Cristo, sino que, como dice Ezequiel, en ella moró y por ella salió. ¿En qué sentido? *Est enim et porta ventris*. Afirmación, ésta última, no gratuita, puesto que es ese el modo de expresarse la Escri-

mñe Dominus: porta haec clausa erit, et non aperietur, et nemo transibit per eam; quoniam Dominus Deus Israel transibit per eam. Eritque clausa, quoniam dux hic sedebit in ea ut manducet panem in conspectu Domini. Secundum viam Aelam portae intrabit, et secundum viam eius exibit» (PL 16, 319-320).

76. Ibid., 52-53 (PL 16, 320A).

77. Ib., 55 (PL 16, 320B).

78. Nótese la última frase: *transivit per eam Christus, sed non aperuit*. ¿Querrá ser una retractación de *hic solus aperuit sibi vulvam...* de la *Expositio in Lucam?* (CCL 15, 56; PL 15, 127D).

79. L. c., 127. El tratado de San Ambrosio está compuesto sobre el sermón pronunciado (tal vez en la Pascua de 392) en la *velatio* de la virgen Ambrosia. Pero el tratado desarrolla más algunos temas: entre ellos, el de la virginidad de María *in partu et post partum*. Cf. JOUASSARD, l. c., 128. El *De institutione virginis* podría haberse redactado en Bolonia durante el otoño de 394. PALANQUE (o. c., 542) y VALLI (o. c., 35), han defendido que en el *De institutione* no se alude a Joviniano todavía. También DUDDEN (o. c., 2, 696) sitúa el tratado antes de la condenación de Joviniano. Pero la demostración de Monseñor Jouassard es concluyente.

tura, como se ve en Job. 3, 9-10⁸⁰. Esta justificación del sentido mariológico de *porta clausa* a través del texto de Job, perdura en algunos escritos posteriores. Así el grupo de sermones formado por *De partu sanctae Mariae* (Barré), los pseudoagustinianos *Clementissimus* y *Sanctus hic*, el pseudoildefonsiano *Exhortatur*⁸¹; así también San Isidoro de Sevilla⁸² y en Oriente Proclo⁸³.

Asegurada, pues, la interpretación fundamental del texto profético, continúa todavía San Ambrosio su exposición mariológica de Ez. 44, 2 en un pasaje, en el que por primera vez, creemos, la *porta clausa* se entiende no sólo de la virginidad *in partu*, sino también de la virginidad *post partum*. Es decir, no sólo contra Joviniano, sino también contra Bonoso. El texto de Ezequiel dice, en efecto, que la puerta no se abrirá nunca, quedará siempre cerrada: *est ergo et porta ventris, sed clausa semper*⁸⁴. Y literalmente: *nemo transibit per eam*. Comenta San Ambrosio: *nemo hominum*⁸⁵. Y continúa:

*Eritque clausa*⁸⁶, id est, ante et post transitum Domini erit clausa; *et non aperietur*

80. *De institutione virginis* 54 (PL 16, 320AB). El texto de Job lo cita así San Ambrosio: *intenebrescant stellae noctis illius, quia non conclusit portas ventris matris meae*.

81. *De partu sanctae Mariae* («Revue Bénédictine» 67, 1957, 31); *Clementissimus* (NBP 1, 151); *Sanctus hic* (Caillau 1, 27); *Exhortatur* (PL 96, 282D). Sobre todos estos sermones véase H. BARRE, *Le sermon «Exhortatur» est-il de saint Ildefonse?*, en «Revue Bénédictine» 67 (1957) 10-33. El P. Barré tiene el *De partu sanctae Mariae* por fuente del *Clementissimus*, que lo es a su vez de *Exhortatur*. Fuente más lejana de éste último (no en nuestro caso) sería *Sanctus hic*. Lo mismo el *De partu*, que el *Clementissimus* y *Sanctus hic*, parece deben fecharse entre la segunda mitad del siglo V y principios del VI; y proceden de obispos africanos. El *Exhortatur* lo juzga el P. Barré compuesto en la primera mitad del siglo VII, probablemente en Italia.

82. *De fide catholica* 10, 10 (PL 83, 470). San Isidoro, parece inspirarse en alguno de los sermones citados. El texto que más se acerca al suyo es el de *Clementissimus* (Mai 76).

83. *Homilia 2, de Incarnatione* 6 (PG 65, 700C).

84. *De institutione virginis* 55 (PL 16, 320B). *Clausus semper* no es aquí una cita literal, sino una traducción equivalente. De igual modo aparece repetidas veces en SAN JERONIMO, *In Isaiam* 3, 7, 14 (PL 24, 107); *In Ezechielem* 13, 44, 2 (PL 25, 428); *Adversus Pelagianos* 2, 4 (PL 23, 538); *Homilia in Ioannem* 1 (CCL 78, 521); *Apologiticum ad Pammachium* 21 (PL 22, 510). También en QUODVULTEUS, *De promissionibus et praedictionibus Dei* 2, 36, 82 (PL 51, 812); en *De partu sanctae Mariae* («Revue Bénédictine» 67, 1957, 31) y los textos emparentados con él (NBP 1, 151; PL 96, 269).

85. En la versión que dan el *De institutione virginis* y Rufino se lee: «clausa erit et non aperietur et nemo transibit per eam». Es también el texto del sínodo de Milán (PL 16, 1126A) y del sermón pseudoagustiniano Caillau 7, 25. SAN JERONIMO (PL 25, 427D) tradujo: «et vir non transibit per eam». Esta última forma la tienen el *De partu sanctae Mariae*, *Clementissimus*, el sermón 12 atribuido a San Máximo de Turín (PL 57, 868C) y a San Ildefonso (PL 96, 269B), y San Isidoro de Sevilla (PL 83, 470). Otras variantes son: *neque aliquis* (sermón pseudoagustiniano Mai 168, 3; NBP 1, 377); *et homo non...* (sermón pseudoagustiniano 195, 1; PL 39, 2107; Caillau 14, 7). San Jerónimo, que al citar el texto suele escribir *ad sensum*, sin otra restricción, *per quam solus Dominus, o solus pontifex, ingreditur* (PL 25, 428-230; 23, 538), en la homilia *In Ioannem 1*, dice: *nemo intrabit per eam nisi solus pontifex* (CCL 78, 521); como había dicho el sínodo de Milán: *nemo pertransibit per eam nisi solus Deus Israel* (PL 16, 1126A).

86. Así según los LXX. San Jerónimo tradujo, según el texto hebreo: *eritque clausa principi*. Cf. *In Ezechielem* 13, 44, 1 ss. (PL 25, 428A).

a quoquam, nec aperta est: quoniam habuit semper ianuam suam Christum, qui dixit: *ego sum ianua*; quam nemo ab ea potuit avellere ⁸⁷.

La metáfora ha cambiado; pero sólo para acentuar el paso de la virginidad *in partu* a la virginidad *post partum*:

Audiant ergo imprudentes: *clausa*, inquit, *erit haec porta* ⁸⁸, quae solum recipit Deum Israel. Is igitur, de quo dictum est ad Ecclesiam: *quoniam confortavit seras portarum tuarum* (Ps. 97, 13), suam portam confortare non potuit? Sed confirmavit profecto et servavit intactam. Denique non est *aperta* ⁸⁹.

Ese paso de la virginidad *in partu* a la virginidad *post partum* como contenidas ambas en la *porta clausa* de Ezequiel, lo había insinuado ya San Ambrosio al escribir poco antes:

Una *sofa* [porta ventris] potuit manere clausa, per quam sine dispendio claustrorum genitalium Virginis partus exivit ⁹⁰.

Es decir, su virginidad perpetua supone el prodigio de su parto virginal. Sólo así puede entenderse plenamente lo que dice el profeta, que permanecerá siempre cerrada. Por eso la conclusión final de San Ambrosio, ya claramente contra Bonoso:

Non aperietur, eritque clausa; hoc est, *non aperietur* ab eo qui desponsabitur, non licebit ut aperiat per quam Dominus transibit. *Et*, post eum, inquit, *erit clausa*; hoc est, non aperiet eam Ioseph ⁹¹.

De esta manera, la *porta clausa* que el sínodo de Milán interpretó de la virginidad *in partu* contra Joviniano, San Ambrosio la entiende aquí además de la virginidad *post partum* contra Bonoso ⁹².

Una última cita de *porta clausa* tenemos aún en San Ambrosio, si realmente es suyo, como parece ⁹³, el fragmento de un sermón de Navidad que le atribuye Casiano ⁹⁴:

87. *De institutione virginis* 55 (PL 16, 320BC).

88. La puerta es de nuevo María: «haec porta ad Orientem aspiciebat: quoniam verum lumen effudit quae generavit Orientem peperitque Solem iustitiae» (PL 16, 420C).

89. *Ibid.*, 56 (PL 16, 320C).

90. *Ibid.*, 55 (PL 16, 320B).

91. *Ibid.*, 57 (PL 16, 320CD).

92. Este argumento no se maneja aún en la carta *De Bonoso* (PL 16, 1173-1174), escrita en nombre del sínodo de Milán. El progreso de la argumentación contra Bonoso que presenta sobre la carta el *De institutione virginis* 3, 35; 8, 57, es evidente. Cf. JOUASSARD, l. c., 128, nt. 26. Esa obra es sin duda posterior a la carta; no anterior, como quieren PALANQUE (o. c., 260-263) y DUDDEN (o. c., 2, 401-402). También esto lo ha observado muy justamente Mons. JOUASSARD (l. c., 127).

93. La autenticidad ambrosiana la ha negado H. FRANK, *Patristisch-homiletische Quellen von Weihnachtstexten des römischen Stundengebetes*, en «*Sacris Erudiri*» 4 (1952) 211-215. La había sostenido W. BERGMANN, *Studien zu einer kritischen Sichtung*

Videte miraculum Matris dominicae: virgo concepit, virgo peperit, virgo cum parvuriit, virgo gravida, virgo post partum. Sicut in Ezechiele dicitur: *et porta erat clausa et non est aperta, quia Dominus transivit per eam*. Gloriosa virginitas et praeclara fecunditas! Dominus mundi nascitur, et nullus est gemitus parientis; vacuatur uterus, infans excipitur, nec tamen virginitas violatur. Fas erat ut, Deo nascente, meritum cresceret castitatis, nec per eius egressum violarentur integra, qui venerat sanare corrupta⁹⁵.

Este pasaje entiende la *porta clausa* como expresión del parto virginal. Es ya el pensamiento del sínodo de Milán.

Los textos anteriores nos parece imponen una conclusión: la exégesis mariológica de *porta clausa*, cuya primera presencia se acusa el año 393 a la vez en el Sínodo de Milán y en el *Apologeticum* de San Jerónimo, remonta con gran probabilidad al Sínodo Romano del invierno anterior. San Ambrosio tomó a su cargo el fundamentarla en su obra *De institutione virginis*, escrita tal vez el año siguiente. Al hacerlo, ensancha la perspectiva en un sentido que era obvio desde que el pasaje se había entendido mariológicamente: en el sentido de la virginidad perpetua de María. De ese modo la nueva exégesis de *porta clausa* condenaba a la vez a Joviniano y a Bonoso, los dos herejes que San Ambrosio había combatido durante los últimos años en el punto concreto de la virginidad de Nuestra Señora. De San Ambrosio se difundirá la exégesis mariana de la *porta clausa* no sólo por Occidente, sino también por Oriente, hasta dominar por completo en la literatura cristiana.

der sudgallischen Predigtliteratur des 5. und 6. Jahrhunderts, 278; recientemente L. BROU, *L'ancien répons Videte miraculum, un cas complexe de composition patristique*, en *Colligere fragmenta* (Beuron 1952) 175-177, quien cita el juicio también favorable de dom Connolly; B. BOTTE, en «Bulletin de Théologie ancienne et Médiévale» 6 (1950-1953) n. 2056; P. COURCELLE, *Sur quelques fragments non identifiés du fond latin de la Bibliothèque Nationale*, en *Recueil de travaux offerts à Cl. Brunel* (Paris 1955), 1, 316-319. Últimamente parece inclinarse también a la autenticidad A. MUTZENBERCHER, *Bestimmung der echten Sermones des Maximus Taurinensis*, en «Sacris Erudiri» 12 (1961) 249. Dom Connolly (cf. *Colligere fragmenta* 176-177) encontró alguna dificultad en la manera con que el fragmento cita Ez. 44, 2. El se fijó solamente en el cambio del futuro por el pasado. En realidad la forma concreta *et porta erat clausa et non est aperta quia Dominus transivit per eam (eam pertransivit)* solamente la hemos encontrado en las siguientes obras, todas ellas relacionadas con Fausto de Riez: *De ratione fidei* 1 (CSEL 21, 454), sermón pseudoagustiniano 234, 1 (PL 39, 2177), que copia *De ratione fidei, Liber testimoniorum fidei contra Donatistas*, auctar. II (Analecta Sacra et Classica 159), Homilia 2 del *Corpus Eusebianum* (MBP 6, 620G). Muy bien pudiera ser que Fausto tuviera a la vista el mismo sermón que citaba Casiano.

94. *De Incarnatione Domini contra Nestorium* 7, 25, 2 (CSEL 17, 383-384; PL 50, 253-254). El fragmento lo cita también el autor del florilegio dogmático *Exempla Sanctorum Patrum*, que han conservado las actas del concilio II de Constantinopla (ACO 4, 2, 79, n. 29). Nótese que en el texto del florilegio faltan las palabras *virgo cum parvuriit*, que eran para dom Frank (l. c., 215) una prueba contra la autenticidad ambrosiana.

95. Este pasaje, como es sabido, se lee también en la *homilia* 5 de SAN MAXIMO DE TURIN (PL 57, 235), que MUTZENBERCHER («Sacris Erudiri», 12, 1961, 251) tiene por un centón; en el sermón pseudoagustiniano Caillau 10; y en el 121 de los Maurinos (PL 39, 1988), adaptación nestoriana del anterior. Pero en ellos falta la cita de Ezequiel.

4. LA PRIMERA EXPANSION DE LA EXEGESIS MARIOLOGICA.

RUFINO.

Hacia 404 escribió Rufino su *Expositio Symboli*. En ella, recogiendo sin duda la sugerencia del sínodo de Milán, explica el artículo *natus ex Maria Virgine*, no sólo de la concepción, sino también del parto virginal ⁹⁶. Entre las pruebas bíblicas que aduce, leemos:

Sed et partus ipsius mirabilem modum Ezechiel propheta ante formaverat, Mariam figuraliter portam Domini nominans, per quam scilicet Dominus ingressus est mundum. Dicit enim hoc modo: *'porta autem, quae respicit ad Orientem, clausa erit et non aperietur, et nemo transibit per eam; quoniam Dominus Deus Israel, ipse transibit per eam; et clausa erit'* ⁹⁷.

Rufino se sirve de la misma versión latina que San Ambrosio, no de la que doce años antes había hecho San Jerónimo. Su interpretación en la línea ambrosiana del parto virginal, que en las palabras citadas no está aún perfectamente definida, lo queda sin género de duda en las siguientes:

Quid tam evidens dici de consecratione Virginis potest? Clausa fuit in ea virginitatis porta: per ipsam introivit Dominus Deus Israel in hunc mundum, et per ipsam de utero Virginis processit, et in aeternum porta Virginis clausa, servata virginitate, permansit ⁹⁸.

Parece cierto que Rufino tiene aquí a la vista la carta del sínodo de Milán ⁹⁹. Tal vez también la exposición más amplia del *De institutione virginis*; porque las últimas palabras se extienden muy probablemente hasta la virginidad *post partum*.

SAN JERONIMO.

Al Sínodo Romano, a Rufino, a San Ambrosio y pensamos que también a Anfiloquio debe referirse San Jerónimo cuando escribía en su *Comentario a Ezequiel* hacia 414:

Pulchre *quidam* portam clausam, per quam solus Dominus Deus Israel ingreditur et dux cui porta clausa est, Mariam Virginem intelligunt; quae et ante partum et post partum virgo permansit ¹⁰⁰.

96. Cf. *Sobre la Mariología de Rufino*, de próxima aparición en «Marianum».

97. *Expositio Symboli* 8 (CCL 20, 145, 14-20; PL 21, 349).

98. *Ibid.* (CCL 20, 145, 20-24; PL 21, 349B).

99. Cf. «Marianum» l. c. De Rufino depende VENANCIO FORTUNATO en su *Expositio Symboli* 18 (MGH AA 4, 1, 225; PL 88, 348). En Venancio Fortunato se inspira el autor de la *Expositio fidei catholicae* 27 (MGH AA 4, 2, 109; PL 88, 589-590D in nota).

100. *In Ezechielem* 13, 44, 2 (PL 25, 430C)

Aunque *virgo post partum* significa frecuentemente por aquel tiempo lo mismo que hoy expresamos con la fórmula *virgo in partu*, en este texto de San Jerónimo ciertamente no es así. Las palabras siguientes aluden expresamente a Helvidio y a la obra que había escrito contra él veinte años antes. No nos dice nada más el *Comentario a Isaías*, un poco anterior ¹⁰¹. Pero una nueva cita en el diálogo *Adversus Peagianos*, induce a pensar que hacia 415 ya había admitido San Jerónimo la extensión de *porta clausa* al parto virginal. Dice así:

Haec est porta orientalis clausa, per quam solus Pontifex ingreditur et egreditur et nihilominus semper clausa est ¹⁰².

Lo que induce a pensar ese texto, lo confirma plenamente un pasaje de la homilía *In Ioannem 1*, que es de la misma época ¹⁰³. El breve comentario que acompaña allí a la cita de Ezequiel no sería por sí solo decisivo; pero el contexto, en el que se recogen diversas pruebas del parto virginal, no permite dudarlo ¹⁰⁴. Creemos, pues, que en el primer decenio del siglo v San Jerónimo conoció la exégesis mariológica de *porta clausa*; desde el principio la aprobó como expresión de la concepción virginal y aun de la virginidad perpetua; más tarde, hacia 415, acabó por ver también en el texto el parto virginal ¹⁰⁵.

TEODORETO.

En Oriente vimos ya recogida la exégesis mariológica de *porta clausa* por Anfiloquio primero, por Proclo y por Hesiquio después. De gran importancia fue el que la aceptase también Teodoreto y la incorporase a su comentario a *Ezequiel*:

Es verosímil que aquí se nos indica el seno virginal, por el que nadie entró ni salió sino sólo el Señor ¹⁰⁶.

SEDULIO.

La poesía cristiana iba a explotar largamente la exégesis mariológica de *porta clausa* en formas variadísimas. El ejemplo más antiguo que

101. *In Isaia* 3, 7, 14 (PL 24, 107C).

102. *Adversus Pelagianos* 2, 4 (PL 23, 538C).

103. *Homilia in Ioannem 1* (OCL 78, 521, 157-161).

104. *Ibid.* (OCL 78, 521, 142-165). Aquí la fórmula *virgo post partum*, como su equivalente *virgo post nationem*, designan ya el parto virginal.

105. Sobre la cita de *porta clausa* en el *Apologeticum* hemos hablado más arriba.

106. PG 81. 1233B. Sobre la opinión de TEODORETO, véase también su tratado *De Incarnatione Domini* 23 (PG 75, 1460-1461). Cf. «Revue d'Histoire Eccl.» 26 (1930) 523 ss.

conocemos es el de Sedulio ¹⁰⁷, que cantó hermosamente en su *Carmen Paschale*:

Tunc maximus Infans,
intemerata sui conservans viscera templi.
inlaesum vacuavit iter; pro virgine testis
partus adest, clausa ingrediens et clausa relinquens ¹⁰⁸.

OBISPOS AFRICANOS DE LOS SIGLOS V-VI.

Hace tiempo se observó que San Agustín no utiliza el texto de Ezequiel en ninguna de las numerosísimas ocasiones en que expone y defiende el parto virginal de María ¹⁰⁹. En cambio, muy poco después de su muerte ese uso se hizo general en los obispos africanos; tal vez, cuando la persecución y el destierro los pusieron más en contacto con los medios eclesiásticos de Italia. El hecho iba a tener una resonancia insospechada para la difusión posterior de la exégesis mariológica.

En el tratado *De promissionibus et praedictionibus Dei*, que se atribuye a Quotvultdeus, se recoge entre las profecías de los tiempos mesiánicos el pasaje de Ezequiel,

Marae virginalem uterum signans, quae semper virgo integra protulit Salvatorem ¹¹⁰.

Y se añade como comentario un pasaje de San Agustín, que se refiere directamente al parto virginal ¹¹¹.

El comentario que a la *porta clausa* dedica el tratado *De partu sanctae Mariae*, reproducido a la letra por el sermón pseudoagustiniano *Clementissimus*, se inserta en un contexto sobre la virginidad *post partum*, no inmediatamente sobre la virginidad *in partu* ¹¹². Pero el comentario del orador en ambos casos va más lejos:

107. Falsamente se ha citado como de San Ambrosio un himno mozárabe del que hablaremos después. Cf. PL 16, 1412. La atribución a San Ambrosio se lee ya en PAS-CASIO RABBERTO, *De partu Virginis* (PL 120, 1377B).

108. *Carmen Paschale* 2, 44-47 (CSEL 10, 47; PL 19, 397). El mismo SEDULIO hizo así la paráfrasis de esos versos: «Infans namque parvus ac maximus, membris scilicet exiguis, deitate praecelsus, per hospitalis templi sinceram defluens castitatem, non laesit corpus abscedens, quod non laeserat cum venisset. Vere divinae generationis est hoc secretum: testis virginis partus ostenditur, qui materni pudoris custos ingressus clausis visceribus et conceptus est et creatus» (*Opus Paschale* 2, 4: CSEL 10, 199-200; PL 19, 597BC).

109. Cf. PH. FRIEDRICH, *Die Mariologie des hl. Augustinus* (Köln 1907) 92-93.

110. *De promissionibus et praedictionibus Dei* 2, 36, 82 (PL 51, 812-813). La manera de citar el texto de Ezequiel depende ciertamente de una tradición jeronimiana.

111. El pasaje agustiniano en su primera parte, que es la que aquí nos interesa, está en la carta a Volusiano (*Epistola* 137, 2, 8: CSEL 44, 107; PL 33, 519).

112. «Sunt ergo qui dicunt quia post partum sancta Maria habuerit filios ex Ioseph, post partum Domini... Quibus breviter sic respondetur...» (*Revue Bénédictine* 67, 1957, 31, 15-17; NBP 1, 151, 4).

Ecce, fratres, ubi evidenter ostenditur quia sancta Maria semper virgo fuerit et virgo permanserit; virgo ante partum, virgo in partu, virgo post partum ¹¹³.

Comentario reproducido en el sermón *Celebritas hodierni diei*, que se ha atribuido falsamente a San Ildefonso de Toledo y a San Máximo de Turín, pero que figura en el homiliario de Farfa ¹¹⁴. Lo reproduce también el autor del sermón pseudoildefonsiano *Exhortatur* ¹¹⁵.

Otro sermón pseudoagustiniano, *Sanctus hic* ¹¹⁶, ha dedicado a la cita de Ezequiel una exégesis razonada, dentro de un contexto que esta vez se refiere directamente al parto virginal. El pasaje principal de la exposición, dice así:

Porta, inquit, ventris, exitus est pudoris; id est, venter et pudor Virginis; per quam nemo alius [transivit] nisi ipse qui intravit et exivit. Intravit enim Deus, et exiit homo perfectus et non corruptus; nec clausam eam, cum intraret, aperuit; sed clausam, cum exiret, exhibuit. Quia ipse est qui *quod aperit nemo claudit, et quod claudit nemo aperit* (Apoc. 3, 7) ¹¹⁷.

Del mismo ambiente debe ser el sermón pseudoagustiniano *Mariae nuptias Virginis*, según el parecer de dom Morin y de dom Leclercq ¹¹⁸. En él se alega el texto de Ezequiel como prueba de que en el nacimiento, como en la concepción,

113. «Rev. Bénédictine», l. c., 27-30; NBP 1, 152. El P. Barré ha anotado a la última frase: «la afirmación es demasiado usual para dejar fácilmente descubrir una fuente directa» (l. c., nt. 4). Creemos que estos sermones junto con el Ps. Agustín 195, son los testimonios más antiguos de la fórmula ternaria *virgo ante partum, virgo in partu, virgo post partum*.

114. PL 57, 868; 96, 269; J. LECLERCQ, *Tables pour l'inventaire des homiliaires manuscrits*, en «*Scriptorium*» 2 (1948), 203, n. 64.

115. PL 96, 283A.

116. Caillau 7. El P. Barré (l. c., 23) lo da por una de las fuentes del sermón pseudoagustiniano 245. *Legimus sanctum Moysen* (PL 39, 2196), que se contiene ya en el homiliario de Farfa (cf. dom LECLERCQ, l. c., 204, n. 83); lo que fácilmente sitúa su composición en el siglo v. De procedencia africana, lo juzgan dom LECLERCQ (*Aux origines du cycle de Noël*, en «*Ephemerides Liturgicae*» 60, 1946, 11-12) y el P. BARRÉ (l. c., 21-22). Dom MORIN («*Miscellanea Agostiniana*» 1, 763) había notado en este sermón «*biblicae lectiones, quas nusquam alias repereris*». He aquí su cita del texto de Ezequiel: «*Et converti me secundum portam viae sanctorum exterioris, quae aspicit ad Orientem, et ipsa erat clausa. Et ait ad me Dominus: porta haec clausa erit et non aperietur, et nemo transit per eam; quia Dominus Deus Israel ipse intrabit per eam, et exiet, et erit clausa*» (Caillau 7, 25). El arcaísmo *secundum viam portae sanctorum exterioris*, no lo hemos visto sino en el *De institutione virginis* (cf. supra nota 75). Nótese que un manuscrito del *De partu sanctae Mariae* escribe también *sanctorum* (ed. Barré 31). El *intrabit per eam et exiet*, que parece ser una contaminación del versículo siguiente (como en SAN JERONIMO, *In Isaiam* 3, 7, 14; *Adversus Pelagianos* 2, 4; *Apologeticum ad Pamachium* 21) ocurre también en el mismo lugar de la cita en los sermones pseudoagustinianos 195 (PL 39, 2107), Mai 168 (NBP 1, 377) y en *Celebritas hodierni diei* citado antes.

117. Caillau 7, 25.

118. Mai 168 (NBP 1, 1, 375-378); «*Miscellanea Agostiniana*» 1, 750; «*Ephemerides Liturgicae*» 60 (1946) 11 nt. 22.

integra permanent inviolata virginitas. Neque enim deitatis transitus clausa potuit virginalis gratiae portarum repagula reserare ¹¹⁹.

Señalemos finalmente el sermón también pseudoagustiniano *Castissimum Mariae Virginis uterum*, sobre la Anunciación, antiguo y de procedencia africana ¹²⁰, en el que el orador pone en labios de Nuestra Señora estas frases:

Porta facta sum caeli; ianua facta sum Filio Dei. Illa porta facta sum clausa, quam in visione divina Ezechiel vidit propheta; de qua in me dicit prophetizans: *vidi portam...* ¹²¹.

El sentido en que entiende el texto lo ha anunciado ya el orador en las frases inmediatamente anteriores, en que hace decir a María:

Ego Te filium generavi, sed virginitatem meam non violavi regnum tenui virginitatis, et regem genui castitatis; ingredientem et egredientem habui in palatio ventris Filium Imperatoris, et de manibus meis non amisi clavem regii pudoris.

La admirable profecía, superada por un cumplimiento más admirable aún, retiene al orador en una exposición detallada. Ya no será sólo la concepción y el parto virginales; será además la virginidad perpetua:

Quid est porta clausa in domo Domini, nisi quod Maria virgo semper erit intacta? Et quid est homo non transiet per eam, nisi Ioseph non cognoscat eam? Et quid est Dominus solus intravit et egredietur per eam, nisi Spiritus Sanctus impraegnabit eam et angelorum Dominus nascetur per eam? Et quid est clausa erit in aeternum, nisi quia erit Maria virgo ante partum, virgo in partu, virgo post partum?

Ante esta colección de textos, muchos de los cuales están ya en el homiliario de Farfa, se comprende bien la enorme fortuna que tuvo posteriormente en Occidente la aplicación del pasaje de Ezequiel a la virginidad de Nuestra Señora. Dom Leclercq ha escrito que casi todos los homilarios medievales dependen del de Alano de Farfa y del de Pablo Diácono; frecuentemente no son otra cosa que una combinación de ambos con influjo predominante del primero ¹²². Su influencia inmediata o mediata se acusa no sólo en Italia, sino en las Galias y en España. Y para Roma las investigaciones sobre todo de Chavasse, han establecido

119. Mai 168, 3 (NBP 1. 1, 377). Allí mismo se dice poco después: «qui pluribus expletis humanitatis more mensibus, per inlaesam virginem producitur partus; quia pudor laedi non potuit, transeunte Christo, virgineus» (Ibid., 378).

120. Cf. LECLERCQ, l. c. «Ephemerides Liturgicae» 60 (1946) 11 nt. 21. Está en el homiliario de Farfa (cf. LECLERCQ, en «Scriptorium» 8, 1948, 198 nt. 5).

121. Ps. AGUSTIN, *Serm.* 195, 1 (PL 39, 2107).

122. L. c., «Scriptorium» 8 (1948) 196.

su coincidencia sustancial con el homiliario romano del siglo VI¹²³. No es, pues, extraño que a estos sermones africanos se deba muy singularmente (aparte de las obras clásicas de San Ambrosio y San Jerónimo) la difusión de la exégesis mariológica de *porta clausa*. De igual modo debió ser decisivo en Oriente para la fortuna de dicha exégesis, junto a las homilias ya citadas (que se reprodujeron frecuentemente en los homilarios), el comentario de Teodoreto de Ciro sobre Ezequiel.

5. LA EXPANSION DEFINITIVA

Porque realmente en los siglos posteriores, la exégesis mariológica lo invade todo: la predicación, la teología, los comentarios bíblicos, la poesía, la liturgia. Veamos algunos ejemplos.

SERMONES.

Un primer testimonio podemos ver en las Galias, con el *Corpus Eusebianum*, tan íntimamente ligado a Fusto de Riez, a quien volveremos a encontrar después. La homilia segunda de Navidad, en un pasaje encaminado a probar el parto virginal, añade después de recordar la entrada del Señor en el cenáculo *ianuis clausis*:

Ecce iam nunc ianuis clausis processit in mundum, materni pudoris signaculo minime resignato. Simulque illud impletur propheticum Ezechielis oraculum: et porta erat clausa, et non est aperta, quia Dominus transivit per eam. Eadem nunc potentia mundi istius ianua per partum inviolatae Matris intravit, qua postmodum ad discipulos clausis foribus penetravit¹²⁴.

Ambrosio Autperto predicará, enlazando con la mejor tradición anterior:

Haec est Dei templum, fons ille signatus et porta in domo Domini clausa...¹²⁵.

Y después todavía San Pedro Damiano, inspirándose sin duda en los sermones pseudoagustinianos de los homilarios:

Haec est denique porta illa, de qua Ezechiel testatur... Vere semper clausa, quia semper incorrupta: incorrupta ante partum, incorrupta post partum¹²⁶.

123. *Le calendrier romain aux sixième siècle*, en «Recherches de Science Religieuse» 41 (1953) 111-122.

124. *Homilia 2, De Natali Domini* (MBP 6. 620G).

125. *Homilia de Nativitate Mariae* (PL 101, 1301D). Cf. WINANDY, *L'oeuvre littéraire d'Ambroise Autpert*, en «Revue Bénédictine» 60 (1950) 111-116.

126. *Sermo 46* (PL 144, 753B). La forma de citar el texto se sitúa en la que representa el grupo de sermones *Clementissimus* (Mai 76), *Mariae nuptias Virginis* (Mai 168),

Pero no era sólo en Occidente. La exégesis mariológica de *porta clausa* se repetía al mismo ritmo en las homilias orientales, siguiendo la tradición de Anfiloquio, de Proclo, de Hesiquio. Así en la homilia pseudo-ciriliana, que desarrolló más ampliamente un sermón auténtico de San Cirilo de Alejandría, dice el orador:

Entró el Rey en tu ciudad, o, por mejor decir, en tu seno; y volvió a salir como a El le plugo; y tu puerta quedó cerrada, porque fuiste concebido ἀσπόρως y dado a luz θεοσπεπώς ¹²⁷.

Así en esta otra homilia, publicada con el nombre de San Epifanio, que pudiera ser del siglo VIII:

Salve, llena de gracia, puerta de los cielos, de la que pronunció el profeta: he ahí la puerta cerrada... De esa misma puerta habla evidentemente el profeta en el Cantar de los Cantares cuando clama: huerto cerrado, hesmana mía esposa, huerto cerrado, fuente sellada. Permaneció en su virginidad la santa y excelsa doncella María ¹²⁸.

Así en la homilia pseudocrisostómica sobre la Anunciación, dice Dios al arcángel cuando le envía a llevar su mensaje a la Virgen:

Ve a mi paraiso espiritual, ve a la puerta oriental, ve al domicilio digno de mi Verbo... ¹²⁹.

San Juan Damasceno utilizó con frecuencia la exégesis mariológica de *porta clausa*, como bien conocida y aceptada por todos:

1. Hoy se ha construido la puerta oriental; por la que Cristo entrará y saldrá, y ella quedará cerrada; en ella está Cristo, puerta de las ovejas; Oriente es su nombre...

2. Venga Ezequiel, todo divino, y señale la puerta cerrada, atravesada por el Señor sin abrirla, tal como lo anunció él proféticamente. Muestre cómo se han cumplido sus palabras. A Ti será a quien señalará seguramente; a Ti, por la que Dios, el que está sobre todos los seres, al pasar y tomar carne, no abrió la puerta de la virginidad. Porque el sello virginal resta absolutamente perpetuo ¹³⁰.

Por este tiempo la exégesis mariológica se ha hecho tan ordinaria en Oriente, que San Andrés de Creta incluye entre los nombres bíblicos de María, el nombre de *puerta* con expresa alegación de Ezequiel, a quien cita otras veces; ella es la puerta del verdadero Oriente, Cristo; ella es

Celebritas hodierni diei (Ps. Máximo y Ps. Ildelfonso De Assumptione) y *De partu sanctae Mariae* (Barré).

127. *Homilia 11*, Encomium in sanctam Mariam Deiparam (PG 77, 1032CD).

128. *Homilia de laudibus sanctae Mariae Deiparae* (PG 43, 492C).

129. *Homilia In Annuntiationem* (PG 50, 794A); atribuida también falsamente a San Gregorio Taumaturgo (PG 10, 1173D).

130. *Homilia 1 in Nativitatem Mariae* (SC 80, 50; PG 96, 665D); *Homilia in Dormitionem* (SC 80, 104-106; PG 96, 713BC).

la puerta de la luz. San Germán de Constantinopla, hablando de la Presentación de María al templo, se dirige a las puertas de éste diciéndoles que se abran y reciban la puerta oriental y sellada que se acerca. Pensamiento que recogerá un siglo después Jorge de Nicomedia y copiará de éste el monje Jacobo de Kokinobaphos, mucho más tarde ¹³¹.

Pero ya antes había predicado Teodoro Studita:

Salve, puerta oriental, de la que al brotar el Oriente de la vida disminuyó el ocaso de la muerte; puerta accesible al paso divino y que guarda al mismo tiempo las llaves de la virginidad ¹³².

Y más tarde Miguel Psellos:

Llegó a ser madre, y sigue siendo virgen. Por ella entró y salió el Verbo sin deshacer el claustro virginal, sino que su sello quedó intacto ¹³³.

Un caso interesante nos ofrece en el siglo XII latino Abelardo con sus sermones ¹³⁴:

Haec igitur, mulier sexu sed infirmitatis ignara muliebris, quae virgo perpetua divino consecrata est partu, porta illa est orientalis semper clausa, quam Ezechiel... ¹³⁵.

Abelardo explica el texto de la concepción virginal y de la virginidad perpetua de María. Luego se alarga en justificar el título de *oriental*: de ella nació el verdadero Sol de justicia, Cristo. Pero este nuevo pensamiento le hace volver sobre la virginidad de Nuestra Señora:

Haec itaque lux, id est Verbum patris et coaeterna eius Sapientia, sic ad nos per Virginem quemadmodum claritas solis per solidissimi vitri specular ingreditur ¹³⁶.

El desarrollo de este último tema es de interés. El cristal es el metal más sólido y más brillante; pero también el más frágil, y, una vez quebrado, el más irreparable. Así es también la virginidad. Con ella, pues, se hizo el Verbo como una vidriera (*specular*) en María. A través de ella pasó,

131. SAN ANDRES DE CRETA, *Homilia 4 in Nativitatem Mariae* (PG 97, 869B); *Homilia in Annuntiationem* (PG 97, 900A); *Homilia 1 in Dormitionem* (PG 97, 1069A); *Homilia 3 in Dormitionem* (PG 97, 1096C); *Canon in B. Annae conceptionem* (PG 97, 1312A). S. GERMAN, *Homilia 4 in Praesentationem 2 y 7* (PG 98, 293C. 300A). JORGE DE NICOMEDIA, *Homilia 6 in Praesentationem* (PG 100, 1424A); cf. *ibid.*, 1428B, donde llama a María *puerta de Dios*. JACOBO KOKKINOBAPHOS, *Homilia 3 in Praesentationem* (PG 127, 608C).

132. *Homilia in Nativitatem Mariae* (PG 96, 689).

133. *Oratio in Salutationem 4* (PG 16, 521).

134. Abelardo incluyó también la *porta clausa* entre los temas patristicos del *Sic et non* 62 (PL 178, 1431A).

135. *Sermo 2, de Natali Domini* (PL 178, 393B).

136. *Ibid.* (PL 178, 393C).

et nec per conceptum ingrediens, nec per partum egrediens illud dissipavit ¹³⁷.

Citemos por fin, otro ejemplo del mismo siglo. Entre los sermones pseudoagustinianos que publicó Caillau en su apéndice, la mayor parte pertenecen a un predicador del siglo XII que dom Morin identificó en Godofredo de Bath († 1135) ¹³⁸. La mención que en esos sermones se hace de la *porta clausa* confirma bien la presencia de la exégesis mariológica en la Inglaterra de principios del siglo XII, que denuncian también otras fuentes conocidas. Véase un texto:

Haec est ista porta, per quam homo non transivit, quia virgo ante partum et virgo post partum permansit ¹³⁹.

TRATADOS.

Como de San Dionisio de Alejandria y como fragmento de su refutación de Paulo de Samosata, editó el cardenal Mai este pasaje, que, con ser posterior, no parece serlo al siglo V:

El profeta habla del cuerpo de Cristo, quien se encarnó de María Virgen y nació de ella hombre perfecto. Fue concebido sin que la Virgen conociese varón; nació, y la Virgen no padeció nada. Porque como Dios y Señor, Cristo guardó el seno de la santa Virgen como estaba antes, cual lo testifica el profeta Ezequiel diciendo: ésta puerta estará cerrada y varón no entrará por ella; porque el Señor Dios de Israel entró por ella, y quedará cerrada ¹⁴⁰.

Fausto de Riez, si realmente es suyo el tratado *De ratione fidei*, escribió estas palabras que se copiaron en un sermón pseudoagustiniano:

137. Ibid. (PL 178, 396D). La fuente debe ser el sermón pseudoagustiniano *Legimus sanctum Moysen*, muy difundido en los homilarios medievales (cf. «Revue Bénédictine» 67, 1957, 18-19): «Solis radius specular penetrat, et soliditatem eius insensibili subtilitate pertraicit; et talis videtur intrinsecus, qualis exstat extrinsecus. Itaque, fratres, nec cum ingreditur violat, nec cum egreditur dissipat; quia ad ingressum et egressum eius specular integrum perseverat. Specular ergo non rumpit radius solis: integritatem Virginis ingressus aut egressus vitare potuit deitatis?» (PL 39, 2197, 4). El pasaje lo copia a la letra el sermón *Ehortatur* (PL 96, 282). Fuente de éste último texto es el sermón pseudoagustiniano *Sanctus hic* (Caillau 7, 22). Tomando el *specular* primitivo por *speculum*, desvirtuó totalmente la comparación el Ps. ALCUINO (*De divinis officiis* 41: PL 101, 1272) al escribir: «Beatus Augustinus dicit unam comparationem: est *speculum* in aliqua domo; intrat aliquis in illam, umbra eius apprensus in *speculo* quando ingreditur et egreditur non frangit illud *speculum*; similiter in Domino, in eundo et redeundo uterus virginalis integer permansit». El paso a través de la vidriera, que era la comparación primitiva, se ha convertido en imagen reflejada en el espejo.

138. *Un écrivain belge ignoré du XII^e siècle*, en «Revue Bénédictine» 10 (1893) 28-36. La serie de sermones de Geofredo la forman los 61 que Caillau tomó del manuscrito de Florencia Bibl. Aedil. cod. X.

139. Caillau, apéndice 14, 7. En el sermón apéndice 11, 1 leemos: «Quid Moysi ostendit... Gedeoni in vellere... Aaron in virga... Ezechieli in porta clausa, Danieli in lapide abscisso...?».

140. *Confutatio Pauli Samosatani*, fragm. (Analecta Sacra 4, 417).

Item de Mariae Virginis generatione: *et porta erat clausa et non est aperta*. Tamquam si interrogaretur cur aperta non esset, adiecit: *quia Dominus transivit per eam*. *Porta clausa*, id est, signaculum pudoris, immacolatae carnis integritas. Non enim violata est partu, quae magis est sanctificata conceptu ¹⁴¹.

Hacia 614 redactó San Isidoro de Sevilla para su hermana un tratado apologético, en el que reunió y clasificó las principales profecías que prueban contra los Judíos la verdad del cristianismo. Entre ellas no falta la *porta clausa* de Ezequiel. Copia el texto y comenta:

Quo testimonio sanctam Mariam et virginem concepisse, et virginem permansisse confitemur. Dominus enim noster Iesus Christus mirabiliter et potentialiter natus, tamquam sponsus processit de thalamo suo, id est, ex Virginis utero; post cuius ortum nullum cum Maria convenisse, nullum ex eius utero genitum extitisse confitemur ¹⁴².

Cuarenta años más tarde escribió San Ildefonso de Toledo, *more synonymorum*, su famosa obra *De virginitate perpetua sanctae Mariae*, que fue largamente copiada y leída dentro y fuera de España en los siglos posteriores. El texto de Ezequiel está siempre presente en la pluma del arzobispo toledano. Dos veces, al menos, se refiere a él expresamente, y otra lo parafrasea sin citarlo.

Haec in Ezechiele domus Dei est, cuius pudoris integerrima claustra ad Orientem consistens porta semper clausa est. Quae neque ante natum neque post natum hunc Filium, alterius accesum vel transitum novit; quia solus ipse Dominus per eam nascendo transivit. Unde semper est clausa, quia semper est virgo ¹⁴³.

Item iuxta Ezechielem ait, ut de hac materni uteri domo per pudoris virginei portam idem Dominus Deus Israel egredietur; ac dum nec ante nativatem nec post nativatem Eius ullum unquam integritas corruptionis novit accesum, eadem porta sit clausa, quia semper est virginitatis sera conclusa ¹⁴⁴.

Estos textos aplican claramente el pasaje de Ezequiel a la virginidad *ante partum y post partum*; no tan evidentemente a la virginidad *in partu*. Pero que ésta última la veía San Ildefonso incluida también en la profecía, nos lo dice sin género de duda la paráfrasis siguiente, a pesar de que en ella habla no con Joviniano, sino con Helvidio:

141. *De ratio fidei* 1 (CSEL 21, 454, 1-5; PL 39, 2177A). Véase también, Ps. FAUSTO, *Liber testimoniorum fidei contra Donatistas*, auctar. II (Analecta Sacra et Classica 159): «Sicut Dominus noster, sacri oneris incremento, uterum intactae parentis implevit, ita absque dubio per secretum genitale transiit, ut veredictus propheta praececinit: *et porta erat clausa et non est aperta, quia Dominus eam pertransivit*. Quippe portam inviolati pudoris solemniter transiit, nullam aliam corporis portionem violenter inrupit. Ideo autem clausa permansit, quia sine virilis societate consortii nascenti Deo inlaesa servivit».

142. *De fide catholica* 1, 10 (PL 83, 470BC).

143. *De virginitate perpetua sanctae Mariae* 3 (ed. Blanco García 79; PL 96, 67A).

144. *Ibid.*, 6 (Blanco García 97; PL 96, 75A).

Ne portam domus Dei, eius exitu clausam, a quocumque posse adiri contendas. Virtutum Deus est Dominus possessionis huius... Solus egressor et custos est portae egressionis huius. Nemo cum illo ingressus est, nemo egressus; in adeundo eam nemo socius, in egrediendo nemo sodalis. Qualiter introierit, nemo novit; qualiter exierit, egressio sola cognoscit... Hanc domum ingrediens non pudoris spolia tulit, sed egrediens integritate donavit ¹⁴⁵.

Un episodio curioso en la historia de la exégesis mariológica de nuestro texto nos lo ofrece a fines del siglo XII Alano de Lille. En su obra *De fide catholica* nos cuenta que los Judíos de su tiempo habían convertido el pasaje de Ezequiel precisamente en argumento bíblico contra la virginidad de María. Véase cómo:

In Ezechiele etiam legitur quod *clausa porta aperietur principi*. Quid per principem intelligitur, nisi Christus, filius Ioseph? ¹⁴⁶.

Curioso modo de argumentar, sin duda. Alano en su respuesta dedica un largo pasaje a la exégesis del texto de Ezequiel. Se trata en él ciertamente de la encarnación y del nacimiento del Señor. De ambos afirma el profeta: *porta haec erit clausa*:

Neque enim ante conceptionem et partum Mater Eius viro cognita fuit (quoniam *clausa porta erit et vir non transibit per eam*), neque post conceptionem et partum Christi Mater Eius viro cognita fuit (quoniam *clausa erit*), et *clausa servabitur principi*, quoniam et totum dominicae incarnationis mysterium sola virtute divina sine humano contagio peractum est ¹⁴⁷.

Esta exégesis se refiere explícitamente a la concepción virginal ¹⁴⁸ y a la virginidad perpetua. Era, en efecto, eso lo que importaba al responder a la objeción. Pero que Alano veía en el texto de Ezequiel también el parto virginal, lo sabemos por un pasaje de otra obra suya, en el que, interpretando como dirigidas a María las palabras del Cantar de los Cantares (5, 2) *aperi mihi, soror mea*, recuerda que también Isaías (45, 8) dice: *aperiatur terra et germinet Salvatorem* ¹⁴⁹. Y pregunta: pues entonces, ¿cómo afirma Ezequiel *porta haec clausa erit*? Responde:

145. Ibid. 2 (Blanco García 68; PL 96, 61B).

146. *De fide catholica contra haereticos* 3, 16 (PL 210, 415C).

147. Ibid. 18 (PL 210, 417A).

148. Véase en el mismo sentido poco antes: «*Aperta dicitur quantum ad Christi ingressum, non aperta per virum, sed sicut fenestra vitrea dicitur aperiri radio solis, non per fracturam vel per divisionem aliquam, sed quia radius solis intrat secundum sui subtilitatem naturae: hoc modo, immo subtiliori, dicitur porta clausa aperta esse principi, quia Christus uterum Virginis, per virginitatem clausum, intravit ineffabili modo*» (Ibid., 17: PL 210, 415D-416A). Cf. *ibid.*, 18 (PL 210, 416B).

149. La misma unión de Is. 45, 8 con Ez. 44, 2 se halla en el lugar citado del *De fide catholica* 3, 16 (PL 210, 415C). Sobre *aperiatur terra* véase también *Sermo* 7 (PL 210, 216D-217C).

Aperta quidem fuit Domino, sed non viro... Aperietur autem Domino, non virginalis integritas corporis (quia, sicut Ezechiel, post praedicta, subdixit: *haec clausa erit ipsi etiam principi*), sed aperietur porta auris et porta cordis. Quia videlicet intravit per aurem Virginis Verbum incarnandum, et exivit clausa porta corporis incarnatum ¹⁵⁰.

De casi un siglo antes parece ser el *Elucidarium* de Honorio de Autun. En esa especie de amplio catecismo, que tanto influjo tuvo en los medios eclesiásticos posteriores, a la pregunta: *¿Cómo dio a luz María al Salvador?*, se responde:

Sine sorde et sine dolore. Clausa enim ianua thalamum uteri introivit, humanam naturam sibi coniunxit, et clausa porta ut verus sponsus de thalamo processit ¹⁵¹.

Para este tiempo la interpretación mariológica de la *porta clausa* es corriente y admitida por todos. El autor del *Elucidarium* escribe en otra obra suya:

Porta numquam aperta est sancta Dei Genitrix, numquam virile consortium experta. Per quam solus Rex regnum Christus nascendo in mundum transivit et perpetua virginitate clausam reliquit ¹⁵².

COMENTARIOS BIBLICOS.

No se han conservado muchos comentarios a Ezequiel. El de Ruperto de Deutz desarrolla nuestro tema con particular empeño, bebiendo su inspiración, según nos anuncia, en los escritos de los Santos Padres. El profeta se refiere al nacimiento del Señor; a él alude bajo la imagen de la puerta. La cosa es clara si se consideran las palabras de Ezequiel:

Porta sanctuarit, quae est, nisi Virgo, per quam primo patuit ianua sanctuarii exterioris, sanctuarii caelestis, quod erat extra nos, extra quod eramus nos?... Haec porta... erat clausa: nec enim ut conciperet aut pareret vir illam aperuerat. Et dixit Dominus ad me: porta haec clausa erit; sabauditur: quod nunc est. Clausa est, dum concipit; dum pariet, nihilominus clausa erit. Non aperietur et vir non transibit per eam: clausa ante partum, clausa erit et post partum... ¹⁵³.

Más comentarios tenemos de San Lucas. En ellos recurre la mención de la *porta clausa* a propósito de la escena de la purificación y del *vulvam*

150. *Elucidatio in Cantica Canticorum* 5 (PL 210, 85BC). Alano incluyó en sus *Distinctiones dictionum theologiarum* (PL 210, 907) la acepción mariológica de *porta* en la Escritura. Lo familiar que le era el pasaje de Ezequiel se denuncia también en estas frases de su sermón 2: «Christus hoc intravit castellum (Mariae) pugnaturus contra diabolum; sed intravit per auream portam ianuis clausis, quia neque in ingressu, neque in egressu fractum est in ea sigillum virginitatis» (PL 210, 202B).

151. *Elucidarium* 1, 126 (ed. Lefèvre 384; PL 172, 1123C).

152. *Speculum Ecclesiae*, in Purificatione (PL 172, 849B). Cf. *ibid.*, in Annuntiatione (PL 172, 905A).

153. *In Ezechielem* 2, 32 (PL 167, 1193).

aperiens unido a ella. Lo vimos antes en textos del pseudocirilo, de Beda, de Eutimio Zigabeno.

LA POESIA MEDIEVAL.

Se comprende fácilmente que la imagen de *la puerta cerrada* se prestaba mucho a ser desarrollada por la inspiración de los poetas cristianos. Sedulio había dado el ejemplo. Después de él la imagen se repite de mil modos. Citamos a continuación algunos ejemplos.

A principios del siglo VI escribía Ennodio en versos no fáciles:

Ut Virginem fetam loquar, — quid laude dignum Mariae?
 Det partus, ernet, exigat: — quod clausa porta, quod patens
 exposcit, ipsa suggerat...
 Dic, mater et virgo, precor, — quisquamne claudit exiens? ¹⁵⁴.

A fines del mismo siglo Venancio Fortunato tradujo más que cantó, recogiendo las profecías marianas:

Haec porta est clausa, in quam intrat vir nemo nec exit,
 Ni Dominus solus, cui quaeque clausa patent ¹⁵⁵.

Un himno atribuido a Paulo Diácono, que sin embargo tal vez sea posterior, se expresa así:

Sic virginalis vincula permanent,
 prodit pudoris dum thalamo potens;
 mansere clausae artius ut fores
 intrante Deo, quas sera revinxerat ¹⁵⁶.

Igualmente un cantor anónimo:

Felix multiplici laude puerpera,
 Regis porta sui, clausa perenniter... ¹⁵⁷.

Siglos más tarde la inspiración de Hermán Contracto vuelve a tocar el tema:

Euge, Dei porta — quae, non aperta,
 veritatis lumen, — ipsum Solem iustitiae,
 indutum carne — ducis in orbem ¹⁵⁸.

154. *Carmina* 1, 19, 1-5, 26-27 (CSEL 6, 552-553; MGH AA 7, 254; PL 63, 332-333).

155. *In laudem sanctae Mariae* 51-52 (MGH AA 4, 1, 372; PL 88, 277D).

156. *Hymnus in Assumptione* 7 (Analecta Hymnica 50, 124; MGH Poetae Aevi Carolini 1, 1, 85).

157. *Hymnus in Assumptione* «Gaude visceribus», estr. 4 (Analecta Hymnica 51, 145).

158. *Hymnus in Assumptione* 2 (Analecta Hymnica 50, 313). Pero sobre la genuinidad

Concisamente San Pedro Damiano:

Tu porta templi clausa, — Superni Regis aula... ¹⁵⁹.

Y otro poeta anónimo:

Hora sub hac novissima, — mundi petivit infima
promissus ante plurimis — propheticis oraculis:
ut providens Ezechiel, — corona plebis Israel,
clausam notavit ianuam, — summo tonanti perviam ¹⁶⁰.

TEXTOS LITURGICOS.

En la antigua liturgia vaticana se cantaba la noche de Navidad el siguiente responsorio:

Descendit de caelis, missus a Patre Filius; introivit in uterum Virginis, in regionem nostram, indutus carne humana; et exivit per portam clausam, Deus et homo, universi conditor mundi ¹⁶¹.

El responsorio sufrió modificaciones, no siempre atinadas. En el antifonario de Compiègne, que parece derivar de la liturgia lateranense ¹⁶², lo encontramos así:

Descendit de caelis, missus ab arce Patris; introivit per aurem ¹⁶³ Virginis in regionem nostram, indutus stola purpurea; et exivit per auream portam, lux et decus universae fabricae mundi ¹⁶⁴.

Sea la que fuere la forma primitiva, es lo cierto que Agobardo en su corrección del antifonario hizo una crítica severa del responsorio. Nótese que lo que en él le parece reprehensible pertenece casi del todo a las variantes señaladas en la segunda redacción que hemos copiado. Sus objeciones son: no se dice quién es el que bajó; no tiene sentido ese *ab arce*

véase J. M. CANAL, *Hermannus Contractus eiusque mariana carmina*, en «Sacris Erudiri» 10 (1958) 170-185.

159. *De Beata Maria* 5, estr. 18 (Analecta Hymnica 48, 52; PL 147, 938D).

160. *Hymnus de Domino Salvatore*, estr. 3 (Analecta Hymnica 51, 244).

161. *Responsoriale et Antiphonale Romanae Ecclesiae*, publicado por THOMASI (Opera 4, 38) del manuscrito Arch. S. Petr. Vatic. B 79. Cf. J. HANSENS, *Amalarii Episcopi opera liturgica omnia* (Studi e Testi 140) 3, 159. Este antifonario reproduce la liturgia del Capitulo de San Pedro; cf. *ibid.* 110.

162. Cf. HANSENS, o. c., 110.

163. La *conceptio per aurem*, que hemos encontrado ya en otros textos (véase también SAN JUAN DAMASCENO, *De fide orthodoxa*, 4, 14; PG 94, 1161), se repite en otros sitios de este antifonario. Por ejemplo, en el responsorio *Suscipe Verbum virgo Maria* (Dom. III Adv.), donde se lee: *concipies per aurem Dominum pariter et hominem* (PL 78, 729A). Cf. THOMASI, o. c., 178. El antifonario vaticano dice: *concepi in utero* (*ibid.* 19).

164. PL 78, 734A (del manuscrito Paris Bibl. Nat. lat. 17436). El antifonario Sangallense (Thomasi 185) da el mismo texto con la sola variante *per uterum* en vez de *per aurem*.

Patris; la concepción *per aurem* es contra la doctrina católica; el seno virginal no tiene nada que ver con la *regio nostra*; el *indutus stola purpurea* parece indicar blasfemamente que no tomó carne humana de la Virgen; *per auream portam* es una expresión vana e inútil; ni Cristo es luz de toda la fábrica del mundo, sino sólo de la creatura racional ¹⁶⁵.

Estas críticas de Agobardo rezuman pasión. A pesar de ellas, el responsorio siguió cantándose con más o menos variantes ¹⁶⁶. Pero al fin desapareció de la liturgia romana ¹⁶⁷.

Tampoco se ha conservado en ella este otro responsorio, que tuvo una historia menos destacada:

Annuntiatum est per Gabrielem archangelum Mariae Virgini de introitu Regis. Et ingressus est per splendidam regionem, aurem Virginis, visitare palatium uteri. Et egressus est per auream portam Virginis ¹⁶⁸.

En cambio la liturgia romana actual, que ha formado con Ez. 44, 2-3 el Capítulo de Sexta en la fiesta de la Inmaculada, canta en las dos primeras semanas de Adviento:

Ante multum tempus perphetavit Ezechiel: vidi portam clausam; ecce Deus ante saecula ex ea procedebat pro salute mundi; et erat iterum clausa; demonstrans Virginem quia post partum permansit virgo. Porta, quam vidisti, Dominus solus transibit per illam...

Este responsorio no aparece en ninguno de los antifonarios antiguos que hemos citado.

Otra reminiscencia del pasaje de Ezequiel la tenemos en la antifona final del oficio:

Ave, regina caelorum; ave, Domina angelorum;
Salve, radix; salve porta, ex qua mundo lux est orta.
Vale, o valde decora; et pro nobis Christum exora!

Compuesta antes del siglo XII como una de las antifonas para la fiesta

165. *De correptione antiphonarii* 7 (PL 104, 332AC).

166. Cf. HONORIO DE AUTUN, *Gemma animae* 3, 8 (PL 172, 645C). Thomassi (o. c., 185 nota) cita el Breviario de los Carmelitas, publicado en 1579; y Baluze, en su edición de Agobardo (PL 104, 333 nota) da la siguiente redacción del responsorio en el Breviario Parisiense: «descendit de caelis missus ab arce Patris; introivit *per virginem matrem in regionem nostram*, indutus stolam purpuream; et exivit per clausam portam, lux et decus universae fabricae mundi». Es un texto corregido en la orientación de Agobardo. Una corrección más cuidadosa supone este otro texto, que hemos visto en un Breviario de Lieja (1746): «descendit de caelis missus a Patre Filius; introivit uterum Virginis; ac Deus homo factus, induit stolam nostrae carnis; et exivit per clausam portam, lux et decus universae fabricae mundi».

167. En París había desaparecido ya con las reformas de fines del siglo XVII. Hemos visto el Breviario de Ventimille (1736).

168. Antifonario Sangallense, semana IV de Adviento (Thomassi 181); Antifonario de Compiègne, ibid. (PL 78, 731C).

de la Asunción, la cantaban ya los Franciscanos desde mediados del s. XIII como antifona final; y como tal la introdujo en la liturgia de la Curia Clemente VI en 1350 ¹⁶⁹.

En la liturgia visigótica la fiesta mariana del 18 de diciembre exaltaba fervientemente el misterio de la maternidad virginal de Nuestra Señora. En los textos que se nos han conservado de esa festividad litúrgica, la *porta clausa* de Ezequiel aparece con repetida insistencia, unas veces con la cita directa del pasaje profético, otras veces dejando oír el eco lejano de su voz. Se sabe que no es posible datar exactamente esos textos. Es cierto sin embargo, que algunos deben remontar hasta la época de San Ildefonso.

Entre los más antiguos están ciertamente el himno, y dos oraciones de la Misa (a la que se unió, tal vez desde el principio, el sermón *Exhortatur*, que también recuerda la *porta clausa*) y una antifona con la correspondiente oración en el Oficio.

El himno, adaptación del de Sedulio *A solis ortus cardine*, en el que se sustituyen las estrofas 6-8 por otras nuevas, dice así en la primera de las estrofas cambiadas:

Fit porta Christi pervia,
referta plena gratia;
transitque Rex, et permanet
clausa, ut fuit, per saecula ¹⁷⁰.

Las dos oraciones de la Misa, a que aludimos, son éstas:

Aeterne Dei Filius, qui virgineae Matris uterum sic intrasti ne rumperes, sic aperuisti ne signata ullo modo violares: suscipe benignus...

Domine Iesu Christe, qui ita Verbum caro factus es, ut et conceptionem tui, virginalis uterus. Altissimi obumbratione, susciperet; et ad pariendum te porta materni uteri non pateret: solemnitatis huius obsequia... ¹⁷¹.

Estos textos recogen bien los ecos de la tradición.

El *Breviarium Gothicum* y el *Missale Mixtum* han incluido además en la fiesta del 18 de diciembre la lectura expresa de Ez. 44, 1-3, precedido de 43, 1-7 y seguido de 3, 12 ¹⁷². No sabemos si esta lectura pertenece

169. Cf. B. CAPELLE, *La liturgie mariale en Occident*, en «*Maria*» 1, 243-244.

170. *Breviarium Gothicum*, 18 diciembre (PL 86, 1291); CL. BLUME, *Hymnodia Gothica* (Analecta Hymnica 27) 118. Las tres estrofas de Sedulio suprimidas aquí, se insertan en el himno *Veni redemptor gentium*, de uso en la misma liturgia mozárabe para la fiesta de Navidad (PL 86, 115). Sobre este último himno, véase BLUME, o. c., 35.

171. *Liber Mozarabicus Sacramentorum*, Missa in diem sanctae Mariae (ed. FEROTIN 51: PL 85, 175A). Posteriormente se adaptó la oración a la nueva fiesta de la Natividad de Nuestra Señora (PL 85, 847A).

172. PL 86, 1298CD: 85, 171-172.

a los tiempos más antiguos, porque no la encontramos en los manuscritos descritos por Férotin¹⁷³. En cambio, aun faltando también en ellos, el antiquísimo Oracional de Verona nos ha conservado la siguiente antifona y su respectiva oración, que por leerse en dicho manuscrito remontan ciertamente a fines del siglo VII por lo menos. Es lógico pensar que pertenecen a la liturgia primitiva de la fiesta¹⁷⁴:

Ant. Vidi portam in domo Domini clausam; et dixit ad me Dominus: porta ista, quam vides, non aperietur; neque aliquis per eam transibit; quoniam Dominus Deus Israel egredietur per eam; et erit clausa¹⁷⁵.

Orac. Verbum, virtus et sapientia Patris, qui materni uteri portam nec ingrediens violas, nec egrediens dissipas, cum nec conceptus corrumperet Virginem, nec parturitorio Matrem virginitate privaret: praesta nobis ut obtentu suo...¹⁷⁶.

De esta manera la fiesta mariana, no sólo mozárabe, sino también visigótica, se valía ampliamente de la exégesis mariológica de *porta clausa* para expresar su fe en la maternidad virginal de Nuestra Señora.

Finalmente tenemos que citar otro himno mozárabe, sin duda de la misma fiesta, editado por Blume, en el que se canta:

Nec fessum fregit Virginis
egressus templum atriis;
sed claustrum, quod invenerat,
clausum reliquit Virginis¹⁷⁷.

UNA CONTROVERSIA MEDIEVAL.

Hemos aludido antes a la controversia sostenida entre Ratramno y Pascasio Raddberto sobre el nacimiento virginal del Señor. Si en su planteamiento histórico hubo más de un equívoco, el uso que ambos contendientes hacen en igual sentido de la exégesis mariológica de *porta clausa* prueba bien, lo que nos dan también otros documentos¹⁷⁸, que dicha

173. Cf. FEROTIN, *Le Liber Mozarabicus Sacramentorum* 50. 756. 806. 896 para la Misa; ibid. 805 y 896 para el Oficio. Nótese sin embargo que en alguno de esos manuscritos faltan hojas precisamente en esta fiesta.

174. Sobre el origen de la fiesta, véase *Concilio Toledano X*, cap. 1 (Mansi 11, 33-34).

175. PL 86, 1290C. El Oracional de Verona conserva sólo la indicación de la antifona, sin copiar su texto. La antifona tiene un claro precedente romano. El antifonario *San-gallense* da en las vísperas de la Anunciación estas dos antifonas:

1. *Vidi portam in domo Domini clausam; et dixit ad me angelus; solus Dominus veniet ingrediens et egrediens [per eam], et erit semper clausa.*
2. *Portam, quam vidisti, solus Dominus veniet et egredietur per eam; et erit semper clausa* (Thomassi, 4 218).

176. *Oracional visigótico* (ed. Vives 71, 213; PL 86, 1290C). Damos el texto del Oracional, como más antiguo.

177. *Hymnodia Gothica* (Analecta Hymnica 27) 121 n. 85, 5. Cf. ibid., 47.

178. Véase, por ejemplo. AMBROSIO AUTPERTO: «haec est Dei templum. fons ille signatus et porta in domo Domini clausa» (*Serm. de Nativitate Mariae*: PL 101, 1301D). Igual-

exégesis se había generalizado ya del todo en la literatura cristiana. Porque el pasaje de Ezequiel lo alegan ambos, y ambos se apoyan en él afirmando ser esa la interpretación tradicional ¹⁷⁹. Todavía más, ambos ven en el texto profético el anuncio divino del parto virginal. Esto último es claro en el caso de Radberto:

Clausa igitur non diceretur, si in aliquo laesa esset eius integritas; sed quia in nullo est violatus pudor virgineus, neque fons in aliquo resignatus, procul dubio patet sensus: quia clauso utero ad nos venit, sicut ianuis clausis ingressus est ad discipulos ¹⁸⁰.

Igual pensamos debe afirmarse también de Retramno, que escribe:

Sicut et in Ezechiel porta et clausa describitur et tamen Domino Israeli narratur aperta: non quod liminis sui fores dimoverit ad eius egressum, sed quod sic clausa patuerit dominantí ¹⁸¹.

Es cierto, sin embargo, que el uso que hace Ratramno de *porta clausa* se orienta en sentido diverso del de Radberto, aun coincidiendo en la idea fundamental. Todo el intento del primero en su tratado era probar que el nacimiento del Señor no tuvo lugar *incerto tramite*, sino *per virginalis ianuam vulvae*; por lo que fue un nacimiento no *monstruoso*, sino verdaderamente humano ¹⁸², como el de los demás hombres con una salvedad, *praeter inviolatum pudorem* ¹⁸³. A él le parece que el pasaje de Ezequiel es decisivo para su tesis, y se detiene a explicarlo detalladamente. En resumen, el Señor, según el profeta,

per viam huius portae egressus est, quoniam humanitate
suscepta in domum mundi per incontaminatam
exiit vulvam ¹⁸⁴.

Para Pascasio Radberto la aplicación era más fácil y no necesitaba explicación mayor.

mente el sermón de DAVID DE BENEVENTO, *In laudem gloriosae sanctae virginis Deiparae Mariae*, editado por Barré: «Quam et matrem et virginem per clausam Ezechielis designans portam, per quam nullus vir, id est maritalis coniunctio, nisi ipse Dominus nascendo transiret, olim praedixit» («Ephemerides Mariologicae» 6, 1956, 459).

179. RATRAMNO: «Etenim portam, quam describit propheta maiores intellexerunt Virginem Mariam» (*De eo quod Christus ex Virgine natus est*, 5: PL 121, 89B). PASCASIO: «Dicimus... quod, sicut praesignatum est olim in prophetis et traditum est nobis a Sanctis Patribus, ipsa sit porta quae ostensa est Ezechiel...» (*De partu Virginis* 1: PL 96, 221B; 120, 1381D). Pascasio cita en confirmación a San Ambrosio; en realidad lo que cita es el himno mozárabe.

180. *De partu Virginis* (PL 96, 221C; 120, 1382A).

181. *De eo quod Christus ex Virgine natus est*, 5 (PL 121, 92A). Cf. *Natus ex Maria Virgine*, en «Gregorianum» 42 (1961) 54-56.

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

183. *Ibid.* 5 (PL 121, 89B).

184. *Ibid.* 5 (PL 121, 89D). Cf. *ibid.* 10 (PL 121, 100C).

Estos ejemplos, que evidentemente pudieran multiplicarse, bastan de sobra para probar que la exégesis mariológica de Ez. 44, 2 se había hecho general en la Iglesia, tanto en Oriente como en Occidente, durante la Edad Media. No es extraño que Santo Tomás, con su admirable instinto para captar la verdadera tradición eclesiástica, fundara en dicha exégesis la verdad de la perpetua virginidad de Nuestra Señora:

Sed contra est, quod dicitur Ez. 44...

Y copia literalmente como de San Agustín el pasaje antes citado del sermón *Castissimum Mariae Virginis uterum* ¹⁸⁵.

▼

185. S. Th., 3 q. 28 a. 3: Ps. AGUSTIN, *Serm.* 195 (PL 39, 2107).