VIRGINIDAD DE MARÍA

PROBLEMÁTICA TEOLÓGICA ACTUAL

1. Problemática actual

Desde los primeros siglos, en los que María fue llamada "la Virgen" (Justino), "la Virgen perpetua" (Epifanio), "la Virgen eterna" (Jerónimo), ha llegado a nosotros la fe en la virginidad de María. Pero hoy "la creencia en la partenogénesis de María comienza a desintegrarse", convirtiéndose para algún estrato de fieles en "una realidad del todo marginal respecto a la fe cristiana". La concepción virginal de Jesús parece haber perdido importancia, tanto en el contexto teológico como en el ámbito de la vida contemporánea: "En cierto sentido —observa R. Brown—, éste no es uno de los problemas más candentes de la teología o de la exégesis. Su solución no ayudará a los marginados del centro de las ciudades, y ni siquiera a los de la periferia, una vez resuelto, quedarían siempre los problemas de la guerra y de la paz, e incluso los del celibato sacerdotal". Esta marginación o desintegración de la virginidad de María se expresa en diversas áreas geográficas, encuentra su origen remoto en la teología critico-liberal del siglo pasado y se concentra en torno a la teología del teologúmeno.

1. DEBATE POSCONCILIAR.

Entre los católicos, la primera voz contestataria de la visión tradicional de la virginidad de María, como

pródromo de la subsiguiente discusión, es la del médico vienés A. Mitterer con su libro Dogma und Biologie der heiligen Familie (Viena 1952). En él el autor considera inconciliable con una verdadera maternidad el parto milagroso y afirma que la integridad orgánica no pertenece a la noción de virginidad. María habría dado a luz a Jesús normalmente (con dolores y ruptura del himen) y, no obstante, virginalmente, puesto que la virginidad consistiría en la exclusión del acto sexual. Las reacciones favorables o polémicas suscitadas por el libro de Mitterer desaparecen al cabo de algunos años; en 1960 una instrucción privada del Santo Oficio prohíbe escribir sobre el tema, constatando que "se publican trabajos teológicos en los cuales el delicado tema de la virginidad in partu de María santísima es tratado con deplorable crudeza de expresión y, lo que es más grave, en abierta oposición a la tradicional doctrina de la iglesia y al piadoso sentir de los fieles". La discusión conciliar evita resolver la cuestión planteada por Mitterer y se cierra con un texto que reafirma el dato esencial de la tradición sin entrar en precisiones indiscretas: "En la natividad... su Hijo primogénito, lejos de disminuir, consagró su integridad virginal" (LG 57). Después del concilio, el debate se desplaza hacia la concepción virginal en su atestación bíblica y su interpretación cultural. El debate se esparce como mancha de aceite en varias zonas geográficas.

a) Holanda.

Aunque la concepción virginal fue cuestionada en ambientes alemanes, particularmente por P. Niewalda con ocasión de la VII sesión de la Sociedad mariológica alemana (1962), fue Holanda la que abrió un debate al

que los mass-media dieron amplia publicidad. El jesuita I. van Kilsdonk lanza en 1965-1966 entre los universitarios de Amsterdam la idea de que se debe abandonar la interpretación biológica de la concepción virginal porque no concordaría con la auténtica cristología bíblica. La publicación del Nuevo catecismo (9 de octubre de 1966) agrava la situación, puesto que presenta a Jesús como "el regalo hecho por Dios a los hombres" por encima de la capacidad humana, y afirma que "tal es el profundo sentido del articulo de la fe: nació de santa María virgen". Después de varios encuentros entre teólogos de ambas partes, el episcopado holandés acepta la petición de la comisión cardenalicia y añade al Nuevo catecismo un texto que afirma "el hecho misterioso de la concepción virginal de Jesús" y la "virginidad perpetua de María".

b) Alemania.

La polémica se agudiza no sólo en la sesión de la Sociedad mariológica alemana (1968), en la que no se llegó a un acuerdo sobre la obligación de aceptar la concepción virginal como hecho biológico, sino sobre todo en el asunto relativo al profesor de catequesis H. Halbfas. Preconizado para una cátedra de pedagogía religiosa en Bonn, se vio vetado por el vicario general de Colonia por haber sostenido en su obra Fundamentalhatechetik (1968) que "el nacimiento de Jesús de María virgen no es propuesto a la fe como hecho biológico".

c) Francia.

También en Francia corren varias publicaciones científicas o divulgativas que extienden la duda en amplios estratos. A la tesis de A. Malet que, basándose en la desmitización,

rechaza la historicidad de la concepción virginal, se añade el libro de L. Evely, para el cual "la virginidad de María es la traducción física" en atención a las personas más simples, del misterio de la encarnación, en linea con una concepción más bien primitiva, según la cual Dios excluiría al hombre". Mayor resonancia, como best-seller religioso de 1977, tuvo el libro de Francoise Dolto El evangelio ante la psiquiatría, que se limita a reconocer a María virgen en cuanto "metáfora de la perfecta disponibilidad", y a José padre en cuanto "adopta" a Jesús; incluso puede que sea su padre, pero ello no tiene una importancia decisiva. En otro plano metodológico y científico se colocan autores como P. Grelot y R. Laurentin, que contrastan afirmaciones superficiales y buscan el sentido del dato de la tradición.

d) Estados Unidos.

En 1972 ven la luz en USA una serie de artículos acerca de la virginidad de María, originados por una conferencia del exegeta R. Brown, que puntualizaba los argumentos en pro y en contra de la concepción virginal, pero sin tomar posición. El estudio de R. Brown se replantea ampliado en el libro La concepción virginal y la resurrección corporal de Jesús (Queriniana, Brescia 1977; 1ª. ed. americana en 1973). Es precedido en 1969 por un debate iniciado por Rosemary Ruether, que ve en los relatos evangélicos de la concepción virginal de Jesús una tradición tardía en relación con la primitiva y más histórica de la paternidad física de José.

e) Italia.

A primera vista podría parecer que la problemática de la

virginidad de María no halló eco en el contexto italiano. En realidad, no se dan grandes polémicas, pero afloran a diversos niveles las nuevas hipótesis observadas en otras partes. Ya en 1971 Ortensio da Spinetoli, situándose en un plano estrictamente exegético, deja abierto el camino para cualquier solución: "El nacimiento virginal puede ser un acontecimiento real, una noticia objetiva, pero el contexto literario no lo garantiza de manera clara... La cuestión es ciertamente ardua, pero sobre la base de la documentación existente no se puede resolver de manera inequívoca en los términos tradicionales". La nueva interpretación se abre camino a través de la traducción, y a veces la amplia divulgación, de las obras de E. Renán, E. Craveri, H. Küng, J.B. Bauer, L. Evely, etc. Más que los libros es la escenificación televisiva Jesús de Nazaret, de F. Zeffirelli, lo que provoca sorpresas y reservas, presentando una virgen que sufre naturalmente los dolores del parto. Algunos se escandalizaron, considerando la representación no en armonía con el carácter milagroso del parto de la Virgen; otros la defendieron en nombre de la capacidad de sufrir que no se le debe negar a María, y de la libertad de los medios escénicos expresivos, o bien en virtud de la discusión teológica, todavía abierta, acerca del modo de entender el parto virginal. No obstante, prevaleció sobre la disputa el tratamiento constructivo.

f) Suiza.

En su libro ampliamente difundido Ser cristiano, H. Küng dedica particular atención al nacimiento virginal, interpretándolo como una biologización del concepto de mesías "engendrado por el Espíritu". El teólogo suizo, profesor de Tubinga, excluye la historicidad del

nacimiento virginal, que aparece en los relatos evangélicos como "un símbolo fecundante" del nuevo comienzo marcado por Dios con Jesús, Puesto que hoy ese comienzo se puede anunciar diversamente, "no se puede obligar a nadie a creer en el hecho biológico de una concepción o nacimiento virginal". Después de una primera intervención de la Congregación para la doctrina de la fe en 1975, la misma declara en 1979 que H. Küng "no puede ser ya considerado teólogo católico y no puede, como tal, ejercer el cometido de enseñar". Entre las motivaciones de esta intervención se hace referencia a una doctrina sobre la virgen María, a la cual H. Küng da "significado diverso del que ha entendido y entiende la iglesia".

g) España.

Es el último epicentro del debate sobre la concepción virginal. Lo inicia X. Pikaza con la obra Los orígenes de Jesús. Ensayo de cristología bíblica (Ed. Sígueme, Salamanca 1976), que se mueve —como antes R. Brown— a igual distancia entre el dato histórico-biológico y el teologúmeno. Para el autor es peligroso tanto afirmar de manera absoluta la realidad histórica de la concepción virginal, como reducirla a un puro simbolismo. La polémica se enciende con el articulo de R. Scheifler La vieja natividad perdida. Estudio bíblico sobre la infancia de Jesús, publicado en la revista pastoral Sal terrae 65 (1977) 835-851. Al poner en duda la concepción y el nacimiento virginal, el escrito suscita inmediatamente la reacción del cardenal primado González Martin de la Conferencia episcopal, de la Sociedad mariológica española y de otros teólogos: todos reafirman la doctrina tradicional de la iglesia acerca de la virginidad perpetua

de María. En 1980 reaparece la misma problemática con una serie de artículos de A. Salas en Biblia y Fe, donde se formula la hipótesis de mantener la concepción virginal, cuyo protagonista es Jesús, y no la virginidad biológica, donde actúa en primer plano María. La respuesta a nivel teológico la da D. Fernández, que juzga inaceptable la presentación de la maternidad virginal de María ofrecida por A. Salas.

Este cambio de horizonte sobre la puesta en cuestión de la virginidad de María nos mueve a buscar sus pródromos remotos en el ambiente alemán protestante del siglo pasado.

2. ORIGEN DE LA DISCUSIÓN.

Se debe a D. F. Strauss en 1835, la afirmación, basada en la exégesis histórico-critica, de que la concepción virginal de Jesús es un mito cristiano, "un revestimiento historizante de una idea cristiana primitiva". Había surgido cuando, para dar consistencia a la filiación divina de Jesús, se retrocede desde el bautismo a la concepción. Justamente entonces se reviste este concepto de un relato hecho posible por la convergencia de tres factores veterotestamentarios: a) la comprensión en sentido físico de la filiación divina de Jesús bajo el influjo del Sal 2,7; b) los nacimientos milagrosos de algunos personajes del AT; c) la representación del mesías como hijo de una virgen según Is 7,14-23. Este origen judeo-cristiano del relato de la concepción virginal, que de D. F. Strauss pasará a A. Harnack, será contestado por J. Hilmann y por los defensores de la tesis sincretista, los cuales abogan por un influjo helenístico del mito teogámico pagano. Después del intento de Gunkel, que une las dos perspectivas en la

mediación de un judaísmo propenso a la asimilación de motivos helenísticos, M. Dibelius descarta la teoría de la dependencia material de los mitos paganos o de la concepción judía. No se trata de importación, sino de creación de una leyenda enteramente cristiana, la cual, sin embargo, ha asimilado el teologúmeno egipcio de la generación pneumática y se ha servido de categorías judaico-veterotestamentarias. Por tanto, el proceso de formación de la leyenda de la concepción virginal pasa, según Dibelius, a través de tres fases, que él cree poder documentar: a) conocimiento y uso judeo-cristiano (en Filón y Pablo) del teologúmeno de la generación pneumática sin intervención del hombre; b) concreción de esa idea en la leyenda de la concepción virginal excluyendo la teogamia, c) mitologización mediante la confrontación de la leyenda con la realidad histórica, que sitúa el nacimiento de Jesús en el contexto matrimonial. A pesar de lo atrayente de esta teoría, de la cual dependen en sustancia los epígonos de nuestro tiempo, terminará por ser juzgada científicamente insostenible y como una "ilusión óptica", puesto que el teologúmeno de la generación pneumática, lo mismo en el AT que en Pablo (acerca del nacimiento de Isaac) no excluye, sino que supone la paternidad biológica del hombre. Pero las bases de la discusión ya están echadas y nos colocan ante un triple interrogante: la concepción virginal, ¿es un dato histórico o un teologúmeno? ¿Cuál es la derivación o el origen de la idea y del relato de la misma? ¿Se trata de un elemento importante o periférico del cristianismo?

3. ¿DATO HISTÓRICO O TEOLOGÚMENO? TEOLOGÚMENO/QUE-ES

La alternativa surge con D. F. Strauss, el primer autor (así

parece hasta ahora) que recurre en 1835 al teologúmeno para expresar la distancia del hecho histórico de la concepción virginal de Cristo y captar su significado a nivel solamente teológico. A diferencia de la definición que de él da K. Rahner (1), teologúmeno indica en nuestro contexto "la expresión de una teología en forma narrativa", "la representación que se hace el evangelista en dependencia de la mitología ambiental para expresar un contenido religioso", "la conclusión de un razonamiento que tiene como punto de partida otras verdades ya poseídas, o sea, la expresión en otra forma —aquí una narración— de una verdad abstracta: en nuestro caso, de la verdad de que Jesús es Hijo de Dios". Durante la discusión se han precisado las objeciones contra la historicidad de la concepción virginal, y por tanto favorables al teologúmeno. Provienen de una triple fuente: bíblica, teológica y cultural.

a) EVS/INFANCIA: La exégesis ha apurado que los evangelios de la infancia (que Schürmann invita a llamar "prehistoria de Jesús"), más aún que las otras partes del evangelio, no intentan trazar la biografía de Jesús, sino transmitir un mensaje de salvación. Son relatos de alto nivel teológico fruto de experiencia y de reflexión acerca del misterio pascual de Cristo, pero compuestos en función de la fe y en forma popular midrásica o agádica. Ese género literario invita a no tomarlo todo por historia, sino a ejercitar el discernimiento critico. Además, el silencio de todos los demás escritos del NT, a excepción de los evangelios de Mateo y de Lucas depondría en favor de la no historicidad de un acontecimiento tan singular como la concepción virginal de Cristo. Finalmente, repiten casi todos los exegetas protestantes, en su contenido la leyenda de la concepción virginal de Jesús está

irremediablemente en contradicción con la cristología de la encarnación del Hijo de Dios preexistente, tal como se encuentra en Pablo o en Juan. Esto significa que en el desarrollo de la cristología del NT la partenogénesis seria una fase de una cristología de tipo adopcionista, puesto que —ignorando la preexistencia de Cristo— pretendería probar que Jesús se convierte en Hijo de Dios en el momento de la encarnación. La armonía exegética realizada por los padres, que ven la concepción virginal como signo de la preexistencia del Hijo de Dios, seria para E. Brunner una transformación del sentido de Mateo y Lucas, para los cuales Jesucristo fue engendrado en cuanto persona.

b) Desde el punto de vista teológico se establece una neta distinción entre la filiación divina de Jesús (hecho ontológico y proceso ocurrido en la eternidad) y su concepción en la naturaleza humana (hecho biológico y acontecimiento temporal). La realidad de Hijo de Dios -sostienen P. Althaus y J. Ratzinger- sería compatible con la paternidad física de José, precisamente porque se trata de dos planos distintos: "Nacimiento de Dios y generación humana —concluye H. Küng— no entran en competencia". Incluso alguno llega a exigir la participación de un padre humano en la generación de Jesús en virtud de su perfecta humanidad y participación de la condición natural de los hombres. La concepción virginal —para E. Brunner y J.A.T. Robinson— pone a la teología en dificultades, no sólo porque desvaloriza la generación sexual cediendo a la mentalidad ascético-helenística, sino porque además comporta una oculta tendencia al docetismo. Eliminando la historicidad de la partenogénesis de Cristo, quedaría potenciada la realidad de la encarnación.

c) Para el frente cultural de nuestro tiempo, al menos para la llamada civilización tecnológica, la concepción y el parto virginal de María son difícilmente asimilables. La ciencia, en nombre del progreso al descubrir las causas de los fenómenos cósmicos y de la madurez conquistada por el hombre, rechaza la idea tanto de un "Dios tapagujeros" como de un "Deus ex machina", que intervendría en los asuntos humanos de modo milagroso. "Una historia constelada de milagros —observa R. Brown— no es la historia en la que vivimos". La cultura actual rechaza la concepción virginal de Cristo como un acontecimiento no histórico, porque refleja una concepción mitológica del mundo, en la cual Dios intervendría en la naturaleza no respetando sus leyes o en sustitución del hombre. El único modo de admitir racionalmente la concepción virginal seria la posibilidad de la partenogénesis humana natural. Pero aunque ésta pudiera realizarse, no podría explicar la concepción de Jesús; en efecto, "la diferencia profunda entre un caso de partenogénesis humana y la génesis del cuerpo de Jesús consiste en el hecho de que la partenogénesis humana no podría engendrar en ningún caso un hombre, sino sólo una mujer. El cromosoma Y no forma parte del genoma femenino, y por tanto un óvulo virginal no puede poseer tal cromosoma Y".

Estas perspectivas obligan a autores como H. Küng a definir las narraciones de los dos primeros capítulos de Mateo y Lucas como "leyendas o sagas etiológicas", que quieren indicar una causa de la atribución a Jesús del titulo de Hijo de Dios, y a "abandonar la interpretación biológica para llegar a la interpretación cristológico-teológica" de la concepción virginal.

Hoy son bastantes los autores que estiman falsa la

alternativa "hecho histórico o teologúmeno", porque el teologúmeno no se opone necesariamente a la historicidad de la concepción virginal. Expresar la fe de la comunidad no implica abandonar el terreno de la historia, sino si acaso presentar los hechos en su significado teológico. La alternativa, pues, respecto a la concepción virginal es "acontecimiento histórico-salvífico o construcción simbólica". En esta linea se mueven generalmente los exegetas y teólogos católicos (R. Schnackenburg, H. Schürmann J. Ratzinger, M. Schmaus, K. Rahner...), para quienes la fe en el hecho histórico-salvifico de la concepción virginal no es lesionada por la nueva interpretación. En efecto, los argumentos que aporta o no prueban o no tienen en cuenta consideraciones favorables a la fe tradicional.

Así, la convergencia de Mateo y Lucas en la transmisión del hecho de la concepción virginal de Cristo revela la existencia de tradiciones palestinenses más antiguas, utilizadas en el kerigma sólo en un momento segundo, pero que son datos de fe armonizables con el anuncio primitivo. Además, de la amplia encuesta de E. Stauffer se deduce que el núcleo histórico reconocido por todas las tradiciones es "Jesús, hijo de María, y no de José"; de este hecho se da una interpretación diversa: partenogenética (cristianos y musulmanes), pornográfica (judíos), demonológica (samaritanos). Todo esto revela que algo no normal ocurrió en el nacimiento de Jesús, que recibirá diversas explicaciones según el ambiente, creyente u hostil a los cristianos. No encuentra, en cambio ningún apoyo histórico la hipótesis de la derivación biológica de Jesús de José.

En cuanto al principio de la no con-currencia, a menudo

se lo considera lacerado por la concepción virginal, pensada falsamente como si Dios fuese el sustituto sexual del hombre en el acto generativo. Bíblicamente, en cambio —nota H. Küng—, "el Espíritu Santo no es presentado como padre que engendra, sino como fuerza que obra la concepción de Jesús". En otros términos, Dios obra como "causa prima" de un modo misterioso, pero infinitamente más eficaz que la acción de la criatura. Están condenados al fracaso tanto los intentos de encontrar en la naturaleza el modelo de la partenogénesis de Cristo como las disquisiciones de tipo demasiado naturalista o fisiológico.

También el estudio de las religiones ha llevado a la conclusión de que en los mitos babilónicos, egipcios, persas y grecorromanos no existe verdadera partenogénesis. A lo sumo se trata de remotas analogías con el relato evangélico de la concepción virginal. Por lo demás, si se admite el hecho histórico, las explicaciones con el paralelismo de los mitos paganos asumen valor muy relativo.

Acerca de la importancia de la concepción virginal, existe una cierta tendencia entre protestantes y católicos a considerarlo un símbolo no central, sino accesorio (P. Tillich) y tardío (P. Althaus), puesto que ha existido una fe en Cristo sin él. Si la declaración de Eisenach de 1892 rehusaba hacer del natus ex María Virgine "el fundamento y la piedra angular de la fe", en nuestro tiempo K. Rahner reconoce que la virginidad de María "no es un dato primario y autónomo", sino "un dato derivado, que proviene de una comprensión más originaria y global de María y de su función salvífica". Queda, sin embargo, la tendencia opuesta, que reprocha a los teólogos católicos

ser "tan ciegos que ya no ven que la virginidad de María está ligada al centro de la dogmática" (H.U. von Balthasar). Algunos protestantes (H. Asmussen, H. Richardson) hablan de la concepción virginal como de una "necesidad teológica".

Es preciso hacer luz sobre estos diversos problemas recurriendo a la palabra de Dios y a la tradición eclesial para realizar luego una reflexión sistemática sobre el valor y significado de la virginidad de María en la historia de la salvación.

S. DE FIORES DICC-DE-MARIOLOGIA. Págs. 1978-1984

.....

(1) "Se puede definir de este modo una doctrina teológica que no está directamente testimoniada por el magisterio eclesial y por tanto no posee una autoridad obligatoria, pero que se estructura (haciéndose así digna de imponerse a la atención) de tal modo que confiere mayor claridad en su contexto, y por lo mismo, comprensión, a otras muchas doctrinas explícitas de la Iglesia". K. Rahner-H.Vorgrimler, Dizionario di teologia. Roma-Brescia 1968)