

La Trinidad y María en la obra «De mysteriis vitae Christi» de Francisco Suárez

Cándido Pozo S.I.

Es bien conocido cómo K. Rahner en su ensayo más directamente dedicado a la sistematización teológica lamentaba el olvido al que la teología de los manuales ha relegado el tratado «De Mysteriis vitae Christi»¹. Ello contrasta con el relieve que a la consideración de los misterios de la vida del Señor se concedió en la gran escolástica medieval -baste evocar la importancia que le otorga Santo Tomás²- e igualmente todavía en no pocos de los comentaristas de la «Suma» en gran tradición de la segunda escolástica. Dentro de éstos ha alcanzado una especial notoriedad el segundo tomo de los comentarios sobre la materia de la Encarnación que en 1592 publicó en Alcalá Francisco Suárez³, tomo que significativamente, ya en el subtítulo, presentó como dedicado al estudio de los «Mysteria vitae Christi»⁴. En realidad, este

¹ *Über den Versuch eines Aufrisses einer Dogmatik: Schriften zur Theologie*, t. 1, 3ª ed. (Einsiedeln-Zürich-Köln 1958) p. 11.

² Es impresionante la construcción de la *Suma Teológica* 3, q. 27-50, como un gran recorrido por los misterios fundamentales de la vida del Señor, que tiene su prólogo en algunas cuestiones previas sobre la Santísima Virgen, para concluir con la segunda venida de Cristo como juez.

³ Sobre su figura sigue siendo fundamental la obra de R. DE SCORRAILLE, *François Suárez de la Compagnie de Jésus d'après ses lettres, ses autres écrits inédits et un grand nombre de documents nouveaux*, 2 vols. (Paris 1912-1913).

⁴ El título completo con que se publicó, era: *Commentariorum ac disputationum in Tertiam Partem Divi Thomae, Tomus secundus Mysteria vitae Christi, et utriusque adventus eius accurata disputatione ita complectens, ut et Scholasticae Doctrinae studiosis et Divini Verbi concionatoribus usui esse possit* (Compluti 1592); cf. C. SOMMERVOGEL, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. 7 (Bruxelles-Paris 1896) col. 1662-1663. A lo largo del artículo utilizaré el texto que se encuentra en el t. 19 (Parisiis 1860) de la edición de las obras completas de Suárez que hizo L. Vivès.

subtítulo ha dado nombre a la obra, con este nombre ha pasado a la posteridad y con él es conocida universalmente.

Como ya sucede en Santo Tomás, la consideración de los misterios de la vida del Señor, al seguir una cierta estructura de teología narrativa en cuanto que mantiene una consecución histórica de los diversos misterios, se abre con una reflexión teológica sobre la figura de Aquella que fue su Madre. La parte dedicada a la Santísima Virgen alcanza en esta obra de Suárez tal amplitud que él mismo creyó oportuno explicarla al presentar este su segundo volumen sobre la Encarnación: «¿Habría alguien tan escaso en el hablar o tan pobre en el escribir que hablando de la inmensa dignidad, de las excelentísimas costumbres, de la admirable vida y gracia de la Santísima Virgen, recorra esas cosas con breves y compendiosas palabras? Ciertamente en este campo me ha parecido muchas veces nuestra Teología (para decirlo modestamente) demasiado breve y concisa, siendo así que la dignidad y amplitud de la materia, unidas al sumo gusto, erudición y utilidad, pueden con todo derecho pedir del teólogo algo muy diferente»⁵. De este modo, Suárez se coloca en la línea de pedir una exposición más amplia de las cuestiones mariológicas y proclama su voluntad de realizarla.

Problema distinto es si su ampliación de horizonte mariológico se hace discutiendo cuestiones que interesaban fuertemente a la escolástica del barroco⁶, pero que hoy no suscitan el mismo interés y pueden incluso parecer ociosas⁷. Ello nos obligará en estas páginas a proceder con sobriedad al exponer el pensamiento de Suárez, centrando la atención en sus líneas fundamentales y prescindiendo de aquellas otras cuestiones que se acumulan sobre ellas como preguntas que hoy resultan ociosas. En todo caso, es interesante que Suárez al escribir sobre los misterios de la vida de Cristo, tenga ante los ojos, como destinatarios

⁵ *De mysteriis vitae Christi. Totius operis argumentum ad lectorem: Opera omnia*, t. 19, p. VI.

⁶ Para el concepto cf. F. STEGMÜLLER, *Barockscholastik: Lexikon für Theologie und Kirche* 1, 1269-1270.

⁷ «Hubiera sido de desear que el P. Suárez fuese algo más metódico en su modo de escribir, que prescindiese de algunas menudencias que mejor estarían olvidadas y que no se empeñase tanto en responder a razones y autores, que hoy nos parecen no tan dignos de atención». A. ASTRAIN, *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*, t. 4 (Madrid 1913) p. 64.

de su obra, no sólo a los escolásticos, sino también a los predicadores y vea en el modo amplio con que trata las cuestiones, la ventaja de poder ayudarlos a que unan verdad y piedad al exponer estos temas⁸.

Conviene, sin embargo, ser conscientes de que, a pesar de la amplitud con que se tratan los temas, el modo lineal con que Suárez procede en esta obra, dificulta, en cierta medida, una posible construcción sistemática de la mariología sobre algún eje doctrinal. Tal construcción ha de buscarse en otra parte, concretamente en sus lecciones romanas *Quaestiones de Beata Maria Virgine* (1584-1585), estudiadas y publicadas por José Antonio de Aldama⁹. Estas lecciones son anteriores a la obra «De mysteriis vitae Christi». Por su fecha temprana no sólo constituyen la primera ocasión en que cristaliza el pensamiento mariológico de Suárez, sino que han de considerarse con todo derecho como la primera Mariología sistemática y científica que poseemos en la historia del pensamiento teológico¹⁰. Más aún, a juicio de Aldama, en la parte del tratado «De mysteriis vitae Christi» consagrado a la Santísima Virgen, con respecto a la síntesis mariológica de las lecciones de 1585, se habría dado un paso atrás consistente en que la estructura de la mariología se diluye a lo largo del esquema de la vida de Cristo¹¹. Ello no impide que siga siendo válido el juicio valorativamente muy positivo que Gabriel Vázquez, cuyas relaciones personales con Suárez no carecieron de dificultades, daba de esta obra, precisamente por lo completo de su desarrollo mariológico. Vázquez «alababa mucho el tomo de *Vita Christi* [la obra *De mysteriis vitae Christi* de Suárez], añadiendo que [su autor] era muy benemérito de la escuela, "la cual, dijo una vez, debe mucho al P. Francisco Suárez, por haber sido el primer teólogo que ha reducido a estilo escolástico, y

⁸ *De mysteriis vitae Christi. Totius operis argumentum ad lectorem: Opera omnia*, t. 19, p. VI. Véase también el subtítulo de la obra que he reproducido más arriba nota 4.

⁹ *Un resumen de la primera Mariología del P. Francisco Suárez*: Archivo Teológico Granadino 15(1952)293-337.

¹⁰ Cf. C. POZO, *María en la obra de la salvación*, 2ª ed. (Madrid 1990) p. 3, nota 1; allí remito a los diversos estudios en que Aldama defendió que los comienzos de la Mariología, como tratado científico y sistemático, deben colocarse en Suárez.

¹¹ Cf. ALDAMA, a. c.: Archivo Teológico Granadino 15(1952)302.

averiguado con rigor teológico todo lo tocante a la vida y excelencia de la purísima Virgen Señora nuestra"»¹².

Madre de Dios Hijo

La estructura misma de la obra que examina los misterios de la vida de Cristo, hace completamente normal que la consideración de la figura de María venga introducida en ella por su relación, como Madre, con el Hijo unigénito del Padre. «Porque así como no puede creerse la eterna procesión de Cristo del Padre sin fe en el Eterno Padre, su generación temporal que tuvo principio de su Madre sin padre, no podía alcanzarse sin un conocimiento previo de la misma Madre de Dios»¹³. El tema de la Maternidad divina -y de la dignidad que por ella tiene María- se convierte de este modo en la presente obra de Suárez en el pórtico no sólo de toda su Mariología, sino también de toda la consideración de los Misterios de la vida del Señor. Es ello un notabilísimo progreso con respecto al modo con que Santo Tomás había introducido el tema de María en la «Suma» y había accedido a él. En efecto, Santo Tomás empieza un poco abruptamente por la cuestión del tiempo en que fue santificada la Santísima Virgen¹⁴. Suárez ha realizado, de modo muy consciente, el avance indicado, anteponiendo al esquema de Santo Tomás dos disputas «que contengan el fundamento de toda la materia»¹⁵, de las cuales la primera trata «de la dignidad de la Madre de Dios en general»¹⁶. El dogma de Éfeso queda así como punto de partida fundamental de las ulteriores consideraciones mariológicas y todas ellas tienen en él su raíz.

Viniendo ya al tema de la Maternidad divina, Suárez insistirá previamente en el dato evidente de que María es Madre del hombre Jesús¹⁷. Pero la naturaleza humana de Cristo en el momento en que fue

¹² JUAN EUSEBIO NIEREMBERG, *P. Gariel Vázquez*, en *Varones ilustres de la Compañía de Jesús*, 2ª ed., t. 8 (Bilbao 1891) p. 374.

¹³ *De mysteriis vitae Christi*, Praefatio, 1: *Opera omnia*, t. 19, p. 1.

¹⁴ *Suma Teológica* 3, q. 27.

¹⁵ *De mysteriis vitae Christi*, Praefatio, 7: *Opera omnia*, t. 19, p. 3.

¹⁶ *De mysteriis vitae Christi*, Disputatio 1: *Opera omnia*, t. 19, p. 3.

¹⁷ «Primum est, B. Virginem proprie esse matrem huius hominis, scilicet Christi». *De mysteriis vitae Christi*, Disputatio 1, sectio 1, n. 3: *Opera omnia*, t. 19, p. 3.

concebida y comenzó a existir, estaba asumida y unida hipostáticamente a Dios: «este hombre Cristo siempre desde el primer instante de su concepción fue Dios hombre y nunca existió como puro hombre»¹⁸. La justificación de que María es Madre de Dios es clara: María «concibió a este hombre; y este hombre en la misma concepción fue Dios; luego concibió a Dios»¹⁹. Tal es el modo de hablar de la Escritura: Gál 4, 4; Rom 1, 3; Lc 1, 35; y, de alguna manera, Is 7, 14, citado también por Mt 1, 22-23, y Lc 1, 43²⁰. Nótese que la unión hipostática es el fundamento para la «comunicación de idiomas»²¹. En virtud de ella, «Dios ha muerto, porque este hombre ha muerto; luego Dios ha sido concebido y nacido, y también es Hijo de la Virgen, porque este hombre es su Hijo; y, por el contrario, la Virgen como es Madre de este hombre, también lo es de Dios»²²

Es importante insistir en que «el Verbo o Dios no habría podido decirse hijo de la Virgen si en el mismo instante de la concepción no hubiera terminado a la humanidad en el seno de la Virgen»²³. Un ejemplo paralelo puede aclarar la doctrina: «si la humanidad de Cristo no hubiera estado unida al Verbo en el tiempo de la muerte, aunque se uniese después de la resurrección, no se hubiera podido decir verdaderamente que Dios murió»²⁴. Habrá, por tanto, que decir también que si en el momento de la concepción no hubiera estado hipostáticamente unido a la naturaleza humana que era concebida, «el Verbo no habría, de modo alguno, terminado la concepción o generación de la Virgen; luego no podría decirse concebido o nacido de ella; ni Él podría decirse

¹⁸ *De mysteriis vitae Christi*, Disputatio 1, sectio 1, n. 8: *Opera omnia*, t. 19, p. 5.

¹⁹ *De mysteriis vitae Christi*, Disputatio 1, sectio 1, n. 9: *Opera omnia*, t. 19, p. 5.

²⁰ *Ibid.* Sobre el valor de Lc 1, 43 en orden a afirmar la Maternidad divina cf. POZO, *María en la obra de la salvación*, p. 286-287, nota 10, donde hago referencia a A. Feuillet y R. Laurentin.

²¹ Véase la defensa de la «comunicación de idiomas» que hace SAN CIRILO DE ALEJANDRÍA, *Anathematismi*, 11-12: DS 262-263.

²² *Ibid.*

²³ *De mysteriis vitae Christi*, Disputatio 1, sectio 1, n. 12: *Opera omnia*, t. 19, p. 6.

²⁴ *Ibid.*

su Hijo ni la Virgen Madre de Dios»²⁵. La dignidad moral de la Maternidad divina sólo es inferior a la unión hipostática, y está sobre toda otra dignidad. La Maternidad divina considerada «en cuanto que incluye todo lo que, por su naturaleza y según el orden de la sabiduría divina, se le debe, es más alta que la dignidad de hijo adoptivo»²⁶. Esta reduplicación que ve la Maternidad de María juntamente con los dones de gracia que la acompañan, es necesaria para enfocar y entender en su justo sentido una cierta tradición patrística que, apoyándose en Lc 11, 26-27 y Mt 12, 48-50, afirma, como San Agustín: «Más dichosa, por tanto, María percibiendo la fe de Cristo que concibiendo la carne de Cristo. [...] Así la cercanía materna no habría aprovechado en nada a María, si no hubiera llevado más dichosamente a Cristo en el corazón que en la carne»²⁷. De San Agustín son también estas palabras: «Es más para María haber sido discípula de Cristo que haber sido madre de Cristo»²⁸. Este tipo de consideraciones sólo es posible pensando en la Maternidad de María exclusivamente en su aspecto físico o biológico, pero no si se es consciente de que Dios concede los privilegios de su gracia según el oficio o tarea que confía a alguien, y consecuentemente de la gran plenitud de gracia que se debe a María por su Maternidad divina²⁹.

Suárez atribuye a la relación de María como Madre con respecto al Hijo de Dios un puesto central, como aparece por el hecho de que ve a las demás doctrinas marianas (hoy, después de la definición de la Inmaculada³⁰ y de la Asunción³¹, habría que decir a los otros tres dogmas marianos) en estrecha conexión con esta relación. Ello es más

²⁵ *De mysteriis vitae Christi*, Disputatio 1, sectio 1, n. 13: *Opera omnia*, t. 19, p. 6.

²⁶ *De mysteriis vitae Christi*, Disputatio 1, sectio 2, n. 7: *Opera omnia*, t. 19, p. 9.

²⁷ SAN AGUSTÍN, *De sancta virginitate*, 3: PL 40, 398. Citado por SUÁREZ, *De mysteriis vitae Christi*, Disputatio 1, sectio 2, n. 3: *Opera omnia*, t. 19, p. 8.

²⁸ *Sermo 25*, 7: PL 46, 937.

²⁹ *De mysteriis vitae Christi*, Disputatio 1, sectio 2, n. 7: *Opera omnia*, t. 19, p. 9-10.

³⁰ Pío IX, Bula *Ineffabilis Deus* (8 de diciembre de 1854): DS 2803.

³¹ Pío XII, Const. apostólica *Munificentissimus Deus* (1 de noviembre de 1950): DS 3903.

directamente perceptible cuando apela a las razones teológicas de congruencia para cada una de esas verdades, que cuando las apoya en argumentos bíblicos, patrísticos o conciliares. En el campo de la virginidad de María, Suárez defiende el propósito de virginidad, que él supone en nuestra Señora desde que tuvo uso de razón, porque a María «debe atribuírsele el grado más perfecto de la castidad y virginidad, pues éste convenía a la Madre de Dios»³². La concepción virginal de Cristo era congruente para que el Dios-hombre no incurriera el débito de pecado original (Jesús, aunque libre de pecado original, habría tenido débito de él si hubiera sido concebido por generación carnal) y porque la concepción virginal era la única («non humano, sed quasi divino semine, id est, Spiritu Sancto») que convenía al Hijo de Dios³³. María conservó la virginidad en el parto, «porque no convenía al Verbo de Dios privar a su Madre de la integridad, que fácilmente podía guardar, perfeccionar y consagrar, siendo Dios»³⁴. Finalmente la virginidad posterior al parto corresponde a la profecía de Ez 44, 2 «Esta puerta quedará cerrada». Las palabras que siguen en la Vulgata «Estará cerrada para el príncipe» (Ez 44, 2-3), son interpretadas por Suárez en el sentido de que estará cerrada «en su honor y reverencia»³⁵. Cristo es así, una vez más, el punto de referencia que hace congruente que María haya sido virgen también después del parto en que nació Jesús.

El mismo tipo de argumentación reaparece al tratarse de la Inmaculada Concepción de María. Suárez partirá «de Cristo Dios-hombre, en cuanto es verdadero Hijo de la Virgen. Porque convenía que Dios, amador de la pureza y santidad, se formase para sí tal Madre que fuera totalmente pura y santa, y ajena a todo pecado»³⁶. Con los mismos argumentos con que Santo Tomás prueba que no hubo en María

³² *De mysteriis vitae Christi*, Disputatio 6, sectio 1, n. 3: *Opera omnia*, t. 19, p. 99.

³³ Cf. *De mysteriis vitae Christi*, Disputatio 5, sectio 1, n. 8: *Opera omnia*, t. 19, p. 81.

³⁴ *De mysteriis vitae Christi*, Disputatio 5, sectio 2, n. 10: *Opera omnia*, t. 19, p. 85.

³⁵ *De mysteriis vitae Christi*, Disputatio 5, sectio 3, n. 3: *Opera omnia*, t. 19, p. 88.

³⁶ *De mysteriis vitae Christi*, Disputatio 3, sectio 5, n. 27: *Opera omnia*, t. 19, p. 43.

pecado actual alguno³⁷, insiste Suárez que tampoco pudo haber pecado original en su concepción «porque mayor mancha es el pecado original que pecado alguno actual, y hace al alma más sujeta al demonio»³⁸. El privilegio de la Inmaculada Concepción de María redundaba en gloria de Cristo en cuanto es Redentor, ya que implica «que Cristo redimiera a su Madre del modo más noble»³⁹. En efecto, «el modo de redimir es doble: uno levantando al caído, otro previniendo al que está ya para caer haciendo que no caiga»⁴⁰. Sin embargo, Suárez, teniendo en cuenta el modo natural (no virginal) con que María fue concebida, defiende que María tuvo débito de contraer el pecado original⁴¹.

Con respecto a la ascensión de María en cuerpo y alma a la gloria celeste, Suárez piensa que «este honor le debía, en cierto modo, el Hijo a la Madre y el esposo a la esposa; y por eso así como Salomón colocó a su madre en trono especial a su diestra (1 Re 2, 19), del mismo modo Jesucristo, reinando en el cielo, lo hizo con su Madre; por lo que muchos entienden de Cristo y de la Virgen aquellas palabras: "Salieron al encuentro de la esposa y del esposo" (Mat 25, 1)»⁴². Asunta en cuerpo y alma «la Bienaventurada Virgen ruega e intercede por nosotros en el cielo»⁴³. Suárez, para señalar la dimensión cristológica de la intercesión de María, dimensión que da a esta intercesión su singularidad y la magnitud de su eficacia, cita el «*Speculum Beatae Mariae Virginis*», que él, como ha sido frecuente, cree de San Buenaventura y

³⁷ *Suma Teológica* 3, q. 27, a. 4.

³⁸ *De mysteriis vitae Christi*, Disputatio 3, sectio 5, n. 27: *Opera omnia*, t. 19, p. 43.

³⁹ *De mysteriis vitae Christi*, Disputatio 3, sectio 5, n. 28: *Opera omnia*, t. 19, p. 43.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ «*Beatissima Virgo, ex vi suae conceptionis, fuit obnoxia originali peccato, seu debitum habuit contrahendi illud, nisi divina gratia fuisset impeditum*». *De mysteriis vitae Christi* Disputatio 3, sectio 2, n. 4: *Opera omnia*, t. 19, p. 30.

⁴² *De mysteriis vitae Christi*, Disputatio 21, sectio 2, n. 8: *Opera omnia*, t. 19, p. 317-318.

⁴³ *De mysteriis vitae Christi*, Disputatio 23, sectio 2, n. 3: *Opera omnia*, t. 19, p. 332.

comenta la expresión del Salmo 41, 8 «el abismo invoca al abismo», diciendo: «la Madre [invoca] al Hijo por nosotros»⁴⁴.

La predestinación de María

A la inmensa dignidad de Madre de Dios, como también a la gracia y a la gloria, fue predestinada María desde toda la eternidad y, por cierto, antes de la previsión de sus méritos⁴⁵. Primariamente fue predestinada a la dignidad de Madre de Dios, de modo que la predestinación a la gracia y a la gloria son como consecuencias de la predestinación previa («prius secundum rationem») a Madre de Dios⁴⁶. Más aún, Suárez defiende que la Santísima Virgen «fue elegida tanto a la maternidad como a tal gloria "per se" y absolutamente antes de la previsión del pecado original»⁴⁷. Esta última posición es consecuente con sus ideas sobre el motivo de la Encarnación⁴⁸: «Cristo, Dios-hombre fue predestinado o elegido antes de la previsión del pecado original; luego también su madre»⁴⁹.

Suárez pondera la plenitud de gracia que María poseyó, incluso desde el primer momento de su concepción⁵⁰. A pesar de ello, creo

⁴⁴ *De mysteriis vitae Christi*, Disputatio 23, sectio, 2, n. 3: *Opera omnia*, t. 19, p. 333. «Abyssus etiam est Maria in bonitate et in misericordia profundissima; unde, dum profundissimam Filii sui misericordiam pro nobis interpellat, quasi *abyssus abyssum invocat*». CONRADO DE SAJONIA, *Speculum seu salutatio Beatae Mariae Virginis*, c. 5: ed. PEDRO DE ALCÁNTARA MARTÍNEZ (Grottaferrata 1975) p. 225.

⁴⁵ Cf. *De mysteriis vitae Christi*, Disputatio 1, sectio 3, n. 2: *Opera omnia*, t. 19, p. 10.

⁴⁶ «Dicitur B. Virginem, nostro modo intelligendi, prius secundum rationem praedestinatum esse, et electam, ut esset mater Dei, quam ad tantam gratiam et gloriam». *De mysteriis vitae Christi*, Disputatio 1, sectio 3, n. 3: *Opera omnia*, t. 19, p. 10.

⁴⁷ *De mysteriis vitae Christi*, Disputatio 1, sectio 3, n. 3: *Opera omnia*, t. 19, p. 11.

⁴⁸ Sobre ellas, cf. P. DUMONT, Suárez. *II Théologie dogmatique: Dictionnaire de Théologie Catholique* 14, 2654-2660.

⁴⁹ *De mysteriis vitae Christi*, Disputatio, sectio 3, n. 4: *Opera omnia*, t. 19, p. 10.

⁵⁰ «Addo, pium et verisimile esse credere, gratiam Virginis in prima sanctificatione intensiorem fuisse quam supremam gratiam, in qua

que hay que reconocer, con sinceridad, ciertas limitaciones de la teología de Suárez. Así, por ejemplo, hubiera sido deseable una exposición de los efectos de la gracia santificante en María y concretamente del tema de la filiación adoptiva de María con respecto al Padre que la gracia santificante le otorga. Tanto más que el tema había alcanzado, ya en la Edad Media, formulaciones muy logradas. Así es bien conocido el título de «hija nobilísima» del Padre que Conrado de Sajonia aplica a María, en un contexto en que señala la relación de María con cada una de las tres divinas personas⁵¹. Incluso al hablar de la predestinación, se echa de menos en Suárez una refleja atribución al Padre del designio salvador en el que se encierra toda predestinación. Da la impresión de que la definición del Concilio IV de Letrán (el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo como un único principio de todas las cosas)⁵² es entendida tan rígidamente por Suárez que parece perder interés por una teología de las apropiaciones⁵³; incluso se echa de menos en Suárez una mayor atención al modo de hablar de la Escritura y de la Tradición, el cual está muy lleno de expresiones en que se atribuyen operaciones a la Persona del Padre que estrictamente son comunes a las tres Personas por ser operaciones «ad extra»⁵⁴.

consummantur Angeli et homines». *De misteriis vitae Christi*, Disputatio 4, sectio 1, n. 4: *Opera omnia*, t. 19, p. 57.

⁵¹ «Ipse est Dominus Pater, cuius Maria est filia nobilissima». *Speculum seu salutatio Beatae Mariae Virginis*, c. 8, p. 312.

⁵² «Pater et Filius et Spiritus Sanctus [...] unum universorum principium»: *Cap. 1. De fide catholica*: DS 800.

⁵³ El principio de que las operaciones divinas «ad extra» son comunes a las tres divinas Personas no debe impedir (sino implicar) que todo viene del Padre (ἐκ), por el Hijo (διὰ), en el Espíritu (ἐν); cf. CONCILIO II DE CONSTANTINOPLA, *Anathematismi de tribus Capitulis*, 1: DS 421.

⁵⁴ Recuérdese además que en el Nuevo Testamento generalmente la palabra Θεός se refiere al Padre, cf. K. RAHNER, *Theos im Neuen Testament*, en *Schriften zur Theologie*, t. 1, 2ª ed. (Einsiedeln-Zürich-Köln 1956) p. 143-167 (estas páginas corresponden al párrafo: «"Gott" als erste trinitarische Person im Neuen Testament». En su predicación Jesús se presenta como Hijo de Dios (de Yahveh); sobre la cuestión que este hecho obviamente sugiere cf. J. BEUMER, *Wer ist der Gott des Alten Testaments*: Kirche und Kanzel 25(1942)174-180.

María y el Espíritu Santo

Creo, sin embargo, que, en el campo de las apropiaciones, Suárez tiene una mayor sensibilidad con respecto a las operaciones que se atribuyen al Espíritu Santo. Ello hace posible exponer aquí las relaciones que, según Suárez, tiene María con la persona del Espíritu Santo. Tales relaciones pueden colocarse en dos planos.

Está, ante todo, la atribución que, con apoyo terminológico en Lc 1, 35⁵⁵, se hace de la Encarnación del Verbo al Espíritu Santo⁵⁶. Suárez recoge esta atribución afirmando: «Hay que decir, en primer lugar, que la Bienaventurada Virgen concibió a Cristo el Señor no por semilla de varón, sino por la sola virtud y operación del Espíritu Santo»⁵⁷. Esta nítida afirmación no pretende excluir de esta operación a las otras dos divinas Personas; Suárez insiste en que «las obras "ad extra" de la Trinidad son indivisas en cuanto a la eficiencia; y así esta obra, aunque se atribuye al Espíritu Santo por apropiación, es común a toda la Trinidad»⁵⁸. Sin embargo, no juega en Suárez ningún papel el título de «Esposa del Espíritu Santo», aplicado a María, a pesar de la difusión que este título tuvo en la Iglesia a partir de San Francisco de Asís⁵⁹.

⁵⁵ Cf. también Mt 1, 18 y 20.

⁵⁶ Sobre la historia de la exégesis de Lc 1, 35a cf. POZO, *María en la obra de la salvación*, p. 226, nota 111.

⁵⁷ *De mysteriis vitae Christi*, Disputatio 5, sectio 1, n. 3; *Opera omnia*, t. 19, p. 79.

⁵⁸ *De mysteriis vitae Christi*, Disputatio 10, sectio 2, n. 1; *Opera omnia*, t. 19, p. 170.

⁵⁹ «Sancta Maria virgo, non est tibi similis nata in mundo in mulieribus, filia et ancilla altissimi summi Regis Patris caelestis, mater sanctissimi Domini nostri Jesu Christi, sponsa Spiritus Sancti». SAN FRANCISCO DE ASÍS, *Officium Passionis Domini*, Antiphona: *Opuscula Sancti Patris nostri Francisci Assisiensis*, ed. C. ESSER (Grottaferrata 1978) p. 193. De San Francisco depende Conrado de Sajonia: «Ipse est Dominus Spiritus Sanctus cuius Maria est sponsa venustissima» *Speculum seu salutatio Beatae Mariae Virginis*, c. 8, p. 312. Véase también O. VAN ASSELDONK, *Maria, Sposa dello Spirito Santo in S. Francesco d'Assisi*, en *Credo in Spiritum Sanctum. Atti del Congresso Teologico Internazionale di Pneumatologia*, t. 2 (Libreria Editrice Vaticana 1983) p. 1123-1132.

El otro plano de relación con el Espíritu Santo parte de la acción santificadora que a Éste se atribuye. Para Suárez es cierto que en su primera santificación (por tanto, ya en su concepción), «se dieron a la Virgen, juntamente con la gracia, todas las virtudes "per se" infusas, y todos los dones del Espíritu Santo»⁶⁰. «El Espíritu Santo descendió sobre Ella con todas sus virtudes esenciales»⁶¹. Ello habría sugerido el otro título mariano tradicional de «Sagrario del Espíritu Santo»⁶². Pero, una vez más, Suárez se limita a la afirmación de la acción del Espíritu en María sin prolongarla en un título que expresara la relación de la Virgen con Él.

⁶⁰ *De mysteriis vitae Christi*, Disputatio 4, sectio 2, n. 1: *Opera omnia*, t. 19, p. 58.

⁶¹ *Ibid.*

⁶² Cf. CONCILIO VATICANO II, Const. dogmática *Lumen gentium*, 53.