

# La Conversión de la Magdalena, del P. Malón de Chaide

INTRODUCCION HISTORICA A SU ESPIRITU Y DOC-  
TRINA, PARA UNA EDICION CRITICA, POR EL DOCTOR  
H. LANGENEGGER

LA FIGURA DE LA MAGDALENA COMO SIMBOLO

Traducción

POR

LOPE CILLERUELO, O. S. A.

## II

Malón de Chaide quiere mostrar en un individuo la evolución espiritual del hombre, que desde la ofensa del pecado, pasando por la expiación y la penitencia, llega a unirse perfectamente con Dios. Para ello recoge del N. T. (Lc. 7, 36-50) una de las narraciones más impresionantes para los espíritus no racionalistas.

Me agrada otorgar ese epíteto a la narración del Evangelio de San Lucas, aunque conozco cuanto la moderna crítica nos dice sobre ella. No vamos a pronunciarnos aquí sobre si este o el otro detalle corresponde en la narración a la realidad histórica (observación que ha de aplicarse en adelante) o sobre si un tercero está expresado con exactitud en cada caso. Quiero decir que cuando alguien califica esta narración de «obra literaria», siguiendo a Eduardo Meyer en sus *Fuentes y Orígenes del Cristianismo*, o cuando convierte en problemáticos todos aquellos puntos que no se ajustan al Evangelio de S. Mateo o de S. Marcos, siguiendo a A. Schweitzer, va fuera de la cuestión. Tampoco hace aquí al caso la crítica radical de Shaw (1), cuando con aguda mi-

rada califica el Evangelio de S. Lucas de «romántico, de fuerte colorido artístico y literario: Jesús, héroe de mujeres, estilo Renán y opereta parisien, dulce y teatral...» Prefiero abstenerme de todo juicio sobre la verdad de tales declaraciones. Lo que aquí me he propuesto comprender es si este medio capítulo de S. Lucas ofrece un suficiente punto de partida, si contiene bastante fuerza simbólica en las «personas» y en los pormenores, para gozar de importancia y significación ante la posteridad. Ya por la historia podríamos contestar afirmativamente a ese problema; pero además, todo hombre que no lo considere con ojos total, absoluta y exclusivamente «científicos», o digamos mejor, «racionalistas», deberá dar por evidente la fuerza de este tipo y de esta historia.

La bibliografía sobre la figura de la bella pecadora ha crecido prodigiosamente. La Magdalena se ha convertido en espejo de todos aquellos que la han estudiado. (Es notable que en toda esa bibliografía no he encontrado una sola mujer, entre los innumerables autores y artistas que se han ocupado de la heroína.) Un espejo de la mentalidad de cada época es la historia de su representación en el arte, como lo es el empleo de este símbolo en la literatura puramente teológica. Fué manzana de discordia entre sus más destacados intérpretes, hasta que al fin ha sucumbido a la repulsa histórico-crítica y forzado a los más notables representantes de la Iglesia Católica a separarla de la liturgia en la antigua forma corriente. Una mujer, durante años notoria a todo el pueblo, que no se contenta con permanecer velada a las puertas de la ciudad, esperando a sus clientes, conforme a la antigua moral israelita (Gen. 38, 14), sino que en una forma más moderna comercia con su cuerpo, se convierte de pronto en la preferida entre todas las mujeres que rodean a Jesús, y además pasa a ocupar el segundo lugar, inmediatamente después de María madre del Señor, entre todas las mujeres que componen la celeste jerarquía de la

gracia; esto no podía agradar a todos los Padres et Doctores Ecclesiae. No todos han comprendido la *anáideia* evangélica (2) con que el hombre tiene que apetecer a Dios, ni todos han tomado en serio la profecía de San Mateo (11, 12) de que el *regnum coelorum* corresponde a los violentos, a los esforzados. Quizá se explique también este desvío por el abuso con que se ha tratado a esta figura. Porque allí donde el Señor edifica su iglesia construye el diablo inmediatamente su capilla, como acostumbra a decir el vulgo. La capilla en este caso era el «sano sentido práctico», no muy familiarizado con la Psicopatología, que no puede comprender cómo una fémica «de mala vida» aparece convertida de repente, y se transforma en uno de los más grandes santos. De ese sano sentido práctico estaban dotados no pocos artistas que nos han dejado cuadros de la Magdalena rodeados con frecuencia de un poderoso atractivo sensual. Así juzgaba con razón nuestro Wieland acerca de una Magdalena pintada por Oeser siguiendo a Cignani (WW. Hempel, 40. p. 817):

...Es una joven griega solamente.  
No tiene hermano alguno serafín  
la santa pecadora penitente...

Recordemos ese barroco lírico que hallamos, por ejemplo, en una composición de Marino. Con la frondosidad de la poesía erótica oriental pinta a la Magdalena en el momento en que busca a Jesús, huyendo del Maligno:

«Con una treccia sparsa e l'altra accolta  
la bárbara reina  
corse a la babilónica ruina.  
Io, con la chioma tutta a terra sciolta,  
Signor, corro in difesa  
a la citá confusa e quasi presa  
de l'anima, ch'assale  
il nemico infernale. (3)

En una poesía de Pier Francesco Paolo, leemos:

Venite a rimirar la gloria vostra,  
O già di Magdalena accesi amanti...  
cangia le ricche vesti in rozzi manti  
il riso insidioso in tristi pianti...

Quel biondo crin, ch'in dolci nodi accolto  
fregió di perle, or fra le brine e'l gelo  
sovra gli omeri porta ispido, incolto.

E, cosí, armata di verce zelo  
serena il core e nubilosa il volto,  
se già l'alme rapia, rapisce il cielo. (4)

Girolamo Fontanella no encuentra comparación más apropiada que las diosas de la mitología:

...Cosí, preso una limpida fontana,  
de le lagrime sue purgando l'alma,  
ov'era Citerea, sembra Diana.

Guiseppe Artale se complace en describirla en Concetti:

L'occhio e la chioma in amorosa arsura  
se l'bagna e l'terge, avvien ch'amante allumi  
stupefatto il fator di sua fattura;  
ché il crin s'é un Tago e son due Soli i lumi,  
prodigio tal non rimiró natura:  
bagnar coi soli e rasciugar coi fiumi.

Si ahora seguimos adelante buscando tales aspectos «negativos», y nos volvemos hacia la Antigüedad, topamos con la expresión del médico Celso (5), en la que, apoyado en el pasaje de la resurrección de Jesús (Jo. 20, 1. 11-18), califica a la Magdalena de energúmena (*guné pároïstros*).

Todavía más debió invitar a los dichos Padres a ocuparse de ella con suma reserva el que ciertas sectas gnósticas la considerasen como «concubina» de Jesús, como todavía lo leemos en la *Historia Albigensium*, de Pedro Monje O. Cist. (6): «dicebant enim in secreto suo, quod Chris-

tus ille qui natus est in Betleem terrestri et visibili, et in Hierusalem crucifixus, malus fuit et quod María Magdalena fuit ejus concubina, et ipsa fuit mulier in adulterio deprehensa, de qua legitur in Evangelio». Iguales son las expresiones de los santos mormónicos: «No cabe duda: fueron muchas las mujeres santas que amaron al Salvador, entre ellas María y su hermana Marta, así como María Magdalena. Jesús las amó mucho y trató mucho con ellas. En su Resurrección no se apareció primero a los Apóstoles, no, sino a sus mujeres, o por lo menos a una de ellas, a María Magdalena. ¿Qué cosa más natural que el que un Esposo se apareciese en su resurrección en primer término a sus dilectas mujeres y luego a los demás amigos? Si todos los hechos del Salvador nos hubiesen sido narrados, sabríamos sin duda alguna que estas amadas mujeres eran sus esposas.» (7)

Pero abandonemos esas desviaciones y negaciones directas de la idea de la mencionada *allogría*, y volvamos a la leyenda y a la doctrina. No quiero detenerme en la primera, pues es harto conocida. Según la información griega, la Magdalena, después de la muerte y resurrección de Jesús, se retiró a los desiertos de Siria y llevó una larga vida de penitencia en completa soledad, hasta que un ángel o el mismo Jesús la trasportó al cielo. La cristiandad occidental aceptó también esta narración. Pero en la Edad Media surgió la otra leyenda de la persecución de María Magdalena y de su familia, odiados como judeocristianos por los judíos y romanos, colocados con sus amigos en un navío que hacía agua, y abandonados al viento y a las olas: tras un largo peligro arribaron a Marsella, y en las despobladas soledades de los Alpes marinos se entregó la Magdalena a una vida divina, hasta que al fin de sus días el Esposo celestial la llevó consigo con una muerte bienaventurada. Esta leyenda parece haber surgido en el tiempo de las cruzadas y de la guerra contra los albigenses, y se inspiró en las extraordinarias narraciones locales de la Antigüedad pagana,

referentes a la fabulosa, encantadora y nunca olvidada compañera de Mario, el vencedor de *Aquae Sextiae*. Esta típica y piadosa novela de caballerías y aventuras encontró su forma literaria en una larga *Vita Mariae Magdalenae*, cuya data se anticipó en conformidd con la vieja usanza; hacia el año 1456 fué atribuída a Rábano Mauro (776-856), mientras su verdadero autor sigue siendo desconocido; en conformidad con la mencionada vieja usanza, esto fué creído firmemente durante muchos siglos, aun por los jesuítas que redactaron la vida de la Magdalena en el *Acta Sanctorum* de los Bolandos.

Es notable cómo Malón de Chaide se ajusta a esa piadosa novela. Dice sencillamente en la Conversión de la Magdalena: «pues María, aunque perdonada, habiéndose subido el Señor a los cielos, y venido con hermanos, Lázaro y Marta, a Marsella, dándole en rostro todas las cosas de la tierra, y cansándole todo lo de acá abajo, determina de apartarse a un desierto, adonde a sus solas pudiese gozar de su Amado». A continuación describe la visión de la Jerusalén celestial, tal como pudiera representársela conforme al Evangelio de San Juan, en fuerte contraste con la vanidad de los bienes terrenos. El estilo sencillo, simple, auténticamente lírico, resalta de un modo especial en la larga poesía «Al Cordero que mueve—Con el cándido pie el dorado asiento». Cabalmente en esta poesía encontramos esa propiedad que de buena gana se atribuye a los españoles: el realismo. No es el naturalismo de un Quevedo, sino un realismo místico, elaborado por una fantasía mesurada y penetrante sobre una buena base teológica. Está en violento contraste con el vehemente y apasionado estilo de un Lacordaire, el cual, por eso mismo, a semejanza de las poesías piadosas de Verlaine, da tan fácilmente la impresión de lo fingido; el único valor filosófico de Lacordaire consiste en poner de relieve la amistad, la *amicitia*, que ha de ser la esencia del amor a Dios, porque en este punto sigue la

buena tradición de las enseñanzas católicas, y representa las notables doctrinas de Santo Tomás de Aquino y de otros místicos medievales.

Más importante es averiguar si las tres mujeres, la gran Pecadora, la hermana de Lázaro y María de Betania, son una misma y única persona. Las disputas han sido numerosas y muy variadas, y a ninguna de las combinaciones posibles le han faltado, según he visto, defensores. De todos modos, al fin ha prevalecido la opinión ortodoxa, es decir, la creencia católica, según la cual las tres forman un solo individuo. Esto naturalmente ha encontrado su eco en la liturgia, en el Breviario Romano, 22 de julio. El punto de partida de esa creencia parece haber sido un pseudoagustiano «*Sermo ad Fratres in Eremo*, 35», en el que leemos:

«Ad iudices ut caveant ne odio amore precio precibus vel timore corrumpantur caeteraque vitia declinent et iustitiam servent... Sed attendite, quia nulla culpa tan magna est quae non habeat veniam. Et ne aliquis desperet, Mariam illam peccatricem, dominam luxuriae, vanae gloriae matrem, sororem Marthae et Lazari in exemplum assumite, quae postmodum Apostolorum apostola meruit nuncupari. Adjuvet autem nos ipse Deus et homo, qui pro nobis nasci et mori dignatus est.»

Tal afirmación había sido expresada anteriormente, aunque no siempre de un modo bastante claro y uniforme. Por ejemplo, S. Agustín, In Ps. 125, 5, PL. 37, 1660 y San Pedro Crisólogo, Sermo 93, PL. 52, 460 c, etc. (8)

San Gregorio Magno fué quien proporcionó con el peso de su autoridad una completa victoria a esta creencia: «hanc vero quam Lucas peccatricem mulierem, Ioannes Mariam nominat, illam esse Mariam credimus, de qua Marcus septem daemonia eiecta fuisse testatur» (Lib. 2 in Ev. hom. 33, 1). No fué únicamente su autoridad teológica la que consiguió hacer esta creencia universalmente válida, sino también su especulación psicológica en los campos de

la metafísica, de la alegoría y de la moral. Los manuales apenas atienden a esa especulación porque, debemos confesarlo, en ella se encuentra muy poco de original y de propia cosecha. Sobre esa autoridad, lo mismo que sobre la de sus discípulos posteriores, Beda, Bernardo de Claraval y el Pseudo Rábano Mauro, se verificó la unificación de las tres Marías y se mantuvo en adelante de un modo oficial, si bien Jacques Lefebvre d'Étables perturbó la armonía. La unificación fué atacada duramente por Zwinglio. Ultimamente se pronunció enérgicamente a su favor Holzmeister en nombre de la crítica literaria (Zfk. Th. 1922). (9)

Bajo el punto de vista psicológico, podemos atenernos con toda confianza a la unificación, dando de lado a las discusiones: «con todo eso, en el hablar es bien que se conforme con los más, principalmente en cosas que ni edifican a la Iglesia ni hacen para la enmienda de las costumbres, y que ya el pueblo está empapado y embebido en ellas, y que las mamó con la leche» (Malón, La Conversión de la Magdalena, p. 305 B). La especulación de las pasadas centurias ha formado con las tres mujeres una personalidad de gran fuerza simbólica. El destruir y desvanecer este símbolo sería una empresa cultural tan difícil como vana. Cuando se trata de la historia, de la evolución del espíritu humano, la creación de un símbolo tal y tan orgánico tiene en definitiva más valor que los elementos que sirvieron para crearlo. Me agrada transcribir aquí las palabras de Lagrange, citado por Holzmeister: «este símbolo pone de relieve las fuerzas místicas (ascesis), activas en los pueblos creyentes, que cooperaron a la creación de una figura única, para poder presentar un cuadro ideal de la conversión. Un hombre debe ser extraído de la profunda sima, en la cual le sumergió el poder infernal, cuando se entregó públicamente a la impureza. La pecadora convertida debía llegar a ser una fiel discípula del Salvador; debía mostrarnos en forma brillante su virtud (aquella virtud que alcanzó al amor puro



del Salvador), acrisolada en el fuego de la tribulación, y debía ser testigo del sacrificio de Cristo. Todo esto, naturalmente, no podía quedar sin premio; la antigua pecadora pasa a ser el primer testigo de la resurrección; justamente ella tenía que ser la portadora de la Buena Nueva».

En todos los escritos de los Padres y Doctores que se han ocupado detenidamente de la Magdalena, se expresa el pensamiento de que la fórmula «*quae erat in civitate peccatrix*» pone de relieve la publicidad y violencia de su mala vida, y en menor escala su extensión. Intimamente unido con este pensamiento hay otro, que por brevedad tomo del Índice de las obras de S. Agustín: «*Magdalena frontosior facta est ad salutem, quam fortasse erat in fornicatione*». Como se dice bellamente en una antigua balada sueca: su esencia fué el amor, y su mayor delito fué «haber amado en demasía» (10). Por eso hubo de dirigir hacia Jesús-Dios toda la fuerza de su amor, cuando los ojos del Salvador se posaron sobre ella en el atrio del Templo, conforme a la leyenda, presentada por W. Menzel, el desenvuelto filólogo goetiano y pronunciado romántico católico (11). Hizo penitencia solitaria, al decir de la leyenda, en los eremos de Siria o en los riscos de los Alpes marinos.

Importancia mayor que todos los otros tiene el episodio narrado por S. Lucas (Lc. 10, 41-42), cuya interpretación clásica ha plasmado S. Gregorio el Grande en este pasaje:

«*Quid enim per Mariam, quae verba Domini residens audiebat, nisi contemplativa vita exprimitur? Quid per Martham exterioribus obsequiis occupatam, nisi activa vita signatur? Sed Martae cura non reprehenditur, Mariae vero tiam laudatur; quia magna sunt activae vitae merita, sed contemplativae potiora. Unde nec auferri unquam Mariae pars dicitur, quia activae vitae opera cum corpore transeunt, contemplativae autem gaudia melius ex fine convalescunt.* (Moralia opp. I, 21 cc). Activa autem vita cum corpore deficit. Quis enim in aeterna patria panem esurienti porrigat,

ubi nemo esurit. ¿Quis potum trikuat sitienti, ubi nemo sitit? Quis mortuum sepeliat, ubi nemo moritur? Cum praesenti ergo seculo vita aufertur activa, contemplativa autem hic inchoat, cum ipsum quem amat viderit, in amore ipsius amplius ignescet. Contemplativa ergo vita minime aufertur, quia subtracta praesentis saeculi luce perficitur» (id.). Aparte este comentario, es también notable la Homilía 35 sobre el Ev. de S. Juan (Jo. 20, 11-18), con la que el mismo Gregorio ha contribuído del modo más poderoso a la creación de nuestro símbolo. En dicho pasaje se trama una harto ingeniosa especulación en una forma que se hizo también clásica: «Ecce humani generis culpa absciditur, unde processit. Quia enim in paradiso mulier propinavit mortem, a sepulcro mulier viris anuntiat vitam; et dicta sui vivificatoris narrat, quae mortiferi serpentis verba narraverat. Ac si humano generi non verbis dominus, sed rebus dicat: de qua manu vobis illatus est potus mortis, de ipsa suscipite poculum vitae» (l. c.) (12).

Ya S. Hilario de Poitiers había apuntado la idea en el comentario al Ev. de S. Mateo (c. 29, 2); «esta mujer representa al pueblo de los gentiles, que por la pasión de Cristo dió gloria a Dios. Ella ungió la cabeza de Cristo, que no es otra que Dios. El unguento es, pues, el fruto de las buenas obras; por razón del cuidado del cuerpo, es sumamente agradable al sexo femenino; toda la preocupación por su cuerpo y todo el afecto de su rico corazón lo vertió en gloria y alabanza de Dios».

Agustín no conoció este pensamiento, ya que en la exposición del pasaje (In Jo. 124), nada nos dice sobre él (13). Siglos más tarde repite esa idea Honoré d'Autun en un Sermón (PL. 172, 979-982): «...ut sicut prima foemina mortem viro traderet, ita nunc femina perennem vitam viris nuntiaret». Allí presenta un cuadro conmovedor de la Magdalena: «his dictis mundum, quem diu inhorruit, gloriabunda obiens deseruit, et angelis hymnum concinentibus

ad dominum perrexit quem multum dilexit quique ei multum dimisit, et in horto aromatum lilia colligere cum candidulis virginibus permisit».

No quisiera abandonar este punto sin hacer una alusión a las especulaciones de la moderna psicología; aunque en parte se inspiran en textos freudianos, tienden a abandonar el estrecho y puro «horizonte de la Medicina», y en el campo filosófico se pronuncian de un modo fundamental sobre el problema de este símbolo. Me refiero a la doctrina de C. G. Jung acerca de la importancia y no rara vez de la tragedia que la «Matris Imago» representa en el curso de la vida (14). Tenía que ser una pecadora pública, redimida por su propio amor, la primera en anunciar la redención de la muerte a la humanidad, la vida eterna y la inmortalidad a los hombres; y cree él que ha pasado enteramente desapercibido este pensamiento, que, como ya vimos, expresan algunos y notables escritores eclesiásticos.

A pesar de las amplias coincidencias psicológicas arriba acentuadas, creo que en Malón de Chaide, lo mismo que en los demás escritores eclesiásticos, María Magdalena presenta un carácter simbólico mucho más general. Su obra, *La Conversión de la Magdalena*, figura no entre los escritos propiamente místicos, sino entre los ascéticos. Esto significa que es una obra semejante a la «Vita Christi» de Ludolf de Sajonia y los «Morales sobre Job» de S. Gregorio el Grande, una obra destinada a ser el espiritual manjar cotidiano de innumerables fieles piadosos. Ludolf comenta la vida de Cristo tejiendo una armonía de los Evangelios en forma parafraseada y profusa, dando la pauta de una predicación moral; de un modo análogo el objetivo de la Conversión de la Magdalena, es describir la vuelta del alma pecadora a Dios, el retorno del extraviado a su patria original. Pero no encontramos la misteriosa y profunda trascendencia, que da un carácter tan particular a los escritores de otros místicos auténticos, como por ejemplo, San Juan de la Cruz

y Santa Teresa de Jesús. Lo que propiamente se acentúa en nuestra obra, aparte sus logradas calidades artísticas materialmente consideradas, es una pintura finamente perfilada del camino de la santidad. No se equipare a las de sus inmediatos predecesores, ni a las de los contemporáneos, teólogos y monjas que con él vivieron; en conformidad con la idiosincrasia de su autor, ya encanecido, y sin poderse apartar de ella, se apoya directamente en las grandes autoridades teológicas, especialmente patrísticas, y también en la filosofía contemporánea o próximamente pasada: así la obra surge en la literatura hispana filosófica, mística, moral y teológica como creación original e independiente. Además, nos muestra la mentalidad, o mejor el doble aspecto de Malón, ya que en ella tenemos una representación brillante de las dos corrientes espirituales que se cruzan en su alma. Eso aparece, sobre todo, en la cuarta parte, que es propiamente la coronación de la obra: allí encontramos una constante intermitencia de tratados y disquisiciones filosóficas, con frecuencia puramente metafísicas, excursiones arqueológicas y vigorosos e impresionantes pasajes líricos que no dejan de entusiasmar aun allí donde para nosotros, los nórdicos, confinan ya con una retórica más bien desagradable. Por eso desaparece con frecuencia la Magdalena durante largas series de páginas. Sirven de ilustración todas las escenas y parábolas posibles de la Biblia junto a las prolijas referencias a la historia profana. El lenguaje, en el conjunto de la obra, va animado por un sentido íntimo, que se refleja no tanto en las escenas que describe como en el modo de describirlas. Con frecuencia podríamos comparar a Malón con San Juan Crisóstomo, y en la suntuosidad del lenguaje con un compatriota suyo de la Antigüedad, el Séneca de las Tragedias.

En general, la Conversión de la Magdalena se revela como obra típica de un meridional. Sería sencillamente imposible suponer que un europeo, por ejemplo, un suizo,

alemán o un noruego, haya podido escribir libro semejante. Falta aquí la sensitiva interioridad alemana, que con tanta frecuencia suelen alabar (los alemanes) en las obras afines de origen germánico. No tiene la sencillez y sobriedad de tales escritos, sino que en el mejor sentido de la frase es la obra de un antiguo retórico (cristiano). Ningún místico alemán ha tratado con esa *opulencia* del amor a Dios; ese gracioso colorido en las descripciones es cosa extraña a la austeridad nórdica y sería en ella un aditamento inorgánico. En cambio, en nuestro español se dan la mano el espíritu clásico de Roma y el orientalismo semítico de la Biblia (15 y 16).

## CONTENIDO DE LAS NOTAS

(1) Über die Aussichten des Christentums, en la Die Neue Rundschau, 36, Berlín, 1925.

(2) Lc. 11, 8. Lutero traduce muy bien *desvergonzada lascivia*. (Esa traducción de Lutero es algo desvergonzada. La *anádeia* de ese pasaje de S. Lucas se refiere a la «importunidad» con que un sujeto llama a la puerta de su amigo hasta que logra recibir los tres panes. En esa perseverancia no hay ningún colorido de «unverschämtes Geilen», ni siquiera se habla del amor. (N. del Tr.).

(3) Poesie varie, ed. B. Croce, 372.

(4) Lirici Marinisti, ed. B. Croce, p. 70.

(5) Orígenes, C. Celsum, II, 55.

(6) Duchesne, Script. Hist. Franc. V, 536, al medio.

(7) M. R. Werner, Ein Seltsamer Heiliger. Brigham Young, der Moses der Mormonen, Zürich, 1930, p. 233 s.

(8) En lugar de estampar esas frases irónicas acerca de los Padres y Doctores Ecclesiac, hubiera hecho mejor Langenegger en documentarse bien sobre San Agustín. Pronto hubiera comprobado su ligereza. En efecto, en San Agustín se recoge la tradición y se expresan de un modo gráfico todos los conceptos que han volado sin cesar en torno de la Magdalena. Veamos algunos a modo de ejemplo: «las mujeres fueron las primeras que vieron a Cristo y por ellas fué anunciado el Evangelio a los Evangelistas. Por mujeres les fué anunciado el Cristo... A la mujer, que anunció la muerte, consoló la mujer que anunció la vida... Por la mujer fué seducido Adán, por la mujer fué anunciado el Cristo» (Serm. 45, 5).

«Petro et Joanni nuntiaverat Maria Magdalene... Discipulis ipsa nuntiaverat» (In Jo, 121, 1).

«¡Gran infelicidad de la condición humana! Cuando habló Eva, aunque mentía para nuestra perdición, fué creída al momento. En cambio no se les creyó a las mujeres que decían verdad para nuestra salvación... Fué una mujer quien anunció que había resucitado Cristo. Mediante la mujer la muerte, y mediante la mujer la vida» (Serm. 232, 2, 2).

«Si la Magdalena se mostró quizá desenvuelta en su mala vida, más desenvuelta se mostró en orden a su salvación. Irrumpió en una casa sin previa invitación. Estaba herida y buscó al médico donde él se encontraba. En cambio, el fariseo después de invitar a Cristo, no halló su curación, puesto que se tenía por sano.» (In. Ps. 115,5).

«Ecclesiae figuram María gerebat...» (Serm. 245, 4. 4).

«Illa mulier Ecclesia erat...» (Serm. 5, 7).

Ut in illa foemina figuraretur Ecclesia de Gentibus...» (In. Jo. 21. 20. 3).  
(N. del Tr.) (Véase la nota siguiente. (N. del Tr.)

(9) San Agustín vaciló sobre este punto, demostrando que ya en su tiempo corrían las mismas opiniones que hoy subsisten (In. Jo. 49, 11, 3). Eso en teoría, ya que en la práctica se atiene a la unificación. San Gregorio no hace más que seguirle, enviando por delante un elocuente *credimus*, como puede verse en el texto citado por Langenegger. Por lo demás, sería ridículo hablar aquí de tendencia católica u «opinión ortodoxa». Es el mismo texto bíblico el que nos impide llegar a una conclusión evidente, a los católicos y a los no católicos. El punto de partida de la unificación no es ese Sermo ad fratres in eremo, cuya data reciente parece ignorar Langenegger, sino el texto sagrado. En él se nos dice que Jesús había arrojado siete demonios del cuerpo de María, llamada la Magdalena, y esto parece una indentificación con la Pecadora anónima, como se ve S. Lucas, 7, 2. Se nos dice igualmente que María, hermana de Lázaro, enjuga los pies del Salvador con su cabellera. Pero el hecho es tan insólito para las costumbres judías, que muchos no han podido aceptarlo sino como evocación sentimental de aquel otro momento en que la pecadora pública, al ver los pies de Jesús mojados por el llanto, se arrodilla por detrás del escaño y los enjuga con sus cabellos (Jo. 12, 1). (N. del Tr.)

(10) Menzel, Christl. Symbolik, der Mohnike, Altschwedisches Balladenbuch, cita de la p. 173.

(11) Id, II, p. V. Allí dice también: «la Magdalena era portadora de una gran idea, y no puede ser entendida de otro modo...».

(12) Sabido es de todos que San Gregorio divulga en estos pasajes ideas agustinianas muy corrientes sobre las contraposiciones vida activa-contemplativa y Anuncio de la vida-muerte. (N. del Tr.)

(13) Pero nos lo dice en otro lugar: «factum audivimus, mysterium requiramus... Unguentum illud justitia fuit, ideo libra fuit. Erat autem unguentum nardi pistici. Quod ais justitiam. § Justus ex fide vivit. Unge pedes Jesu bene vivendo... Capillis terge, si habes superflua... Et Judas Iscariotes dixit... Vae tibi, miser. ¡Bonus odor occidit te!» (In Jo. 50, 11).

Ya vimos antes que también nos recuerda que la Magdalena simboliza a la Iglesia, en la nota 8. (N. del Tr.)

(14) Véanse sus indicaciones en «Cambios y Símbolos de la libido», *passim*.

(15) Posteriormente veo que ha aparecido una novela titulada «María Magdalena», por Robert Conraht, editada por F. Borgmeyer, Hildesheim. (Véase el anuncio en «Stimmen der Zeit», t. 122, cuad. 4, Enero, 1932.) Es la aparición más reciente en la Bibliografía enorme de la Magdalena. Marta y María se presentan como hijas de un distinguido hebreo. María ha de casarse con el escriba Jonatás, duro legisperito, pero una invencible repugnancia interna la hace retroceder. Por medio de la madre de una amiga suya, una saducea, llega a conocer a Cornelio, distinguido caballero romano. Como querida de éste, huye de la casa paterna. Su padre muere poco después bajo las maldiciones legales del escriba y desdenado novio, el cual, además, recurre a todos los medios para dañar al romano. Aparece Jesús. Despierta los odios de los celadores de la ley y es acogido familiarmente en casa de los padres de Marta y Lázaro. Como por un kaleidoscopio se suceden los cuadros de la actividad de Jesús y de la existencia de María, la querida.

Ambos se van aproximando más y más, mientras que María experimenta en su vida un creciente e insoportable disgusto. Da el primer paso arrojándose a los pies de Jesús y le previene del «Chaberim» ante el justo legisperito. A la pregunta que Jesús le dirige sobre quién es ella, contesta en medio de ruidosos sollozos: «¡Una desgraciada, una deshonrada, una impura!» De los serenos ojos del Desconocido caen sobre ella ondas de nueva luz y tan de improviso se apoderan de su alma, que María se manifiesta sin velos ante El en toda su tortura y desgarramiento. Siente que El lo sabe todo, se cubre el rostro con ambas manos y prorrumpe en un grito al reconocer la negrura de su alma... (p. 335). Sigue la última lucha en el interior de María; toma la resolución de presentarse en el festín, del que ya tenía noticia, en casa de Simón, el viejo de mentalidad, fariseo epicúrea, amable, simpático y atento, para romper todas las trabas, que le impiden la salvación del alma, por un definitivo esfuerzo de voluntad, por un decisivo vencimiento de sí misma, por la humillación más profunda y más pública.—Lo que, entre otras cosas, me ha llamado la atención en la lectura de esta novela, escrita en estilo fluido, es que María viene a ser la Margarita hebrea (p. 96 ss) y toda la escena está tomada del Fausto y transportada a otro ambiente (v. 3414-3520). Es una reminiscencia literaria que, hablando claro, no satisface mi gusto. La novela está efectivamente bien escrita, pero hoy estamos habituados a la psicología y al análisis y acaece que adoptamos una postura crítica; Juan Mumbauer ha hablado de una clara y actual vuelta amenazadora a lo arcaico, en la literatura específicamente católica, en su «Deutschen Dichtung der Neuesten Zeit (vol. 1, p. 35, Freiburg in Br. 1931). No puedo menos de incluir en esa categoría la novela de Conraths, aunque reconozco sus calidades emotivas y su inspiración noble, aunque también un poco árida. Le falta un poco la facultad de impresionar, de presentar con claridad los procesos anímicos, tal como estamos acostumbrados a comprobarla en la literatura católica francesa, inglesa o alemana. En todo caso sería interesante el estudiar ese motivo de la Magdalena en la literatura cristiana entera, y no sólo en la «bella». La decoración novelesca del pasaje del Evangelio de San Lucas empezó quizá con la Homilía de San Efrén Siro.

- (16) Bibliografía más saliente sobre María Magdalena:  
 Fragmentos del Evangelium Petri, Ed. Bergua, Madrid, sin fecha, vol. II.  
 Pseudo-Ammonio Sakkas, Harmonía Evangeliorum, PL, 68, 251-358.  
 Clemente Alejandrino, Paedag. c. 8.  
 S. Basilio, Homil. 40.  
 S. Juan Crisóstomo, Homil. De Poenitentia, 7, 2.  
 S. Hilario, Comm. in Ev. Mt. 29.-33, 9.-PL, 9, 749.  
 S. Ambrosio, 13.  
 S. Efrén Siro, Homilía sobre la Pecadora. Sämtl. WW. d. Kirchengväter, t. 35, pp. 69-85.  
 S. Gregorio Magno, Homil. 25 in Jo. 20, 11-18.-33 in Lc. 7, 36-50.-Moralia in Job, passim.  
 Orígenes, C. Celsum, 2, 55.  
 S. Agustín, Enarrat. in Ps. 125, 5. PL, 36, 1660. Cfr. Indices de Migne.  
 María, Magdalena, etc.  
 S. Macario, Homil. 12, 16 s.-15, 8 s.-30, 9.  
 S. Pedro Crisólogo, Serm. 93.-PL. 52.  
 Honorio Augustodunense.-PL, 172, 979-982.  
 Hincmarus.-PL, 125, 719 ss.  
 S. Anselmo de Canterbury, Oratio 74.—PL, 158, 1010-1012.  
 S. Ruperto Abad.—PL. 168, 1536 ss.—169, 630, 649, 1636.



- S. Buenaventura, Expos. in Cap. 20 Ev. Jo. y Medit. Vitae Christi.  
 Pseudo-Rábano Mauro, De Vita Mariae Magdal. PL. 112, 1431-1508.  
 Mombaer, Rosetum, Donai, 1620, p. 485 A.  
 Gracián, El Comulgatorio, Meditación 21.  
 Barthelemy, O Carm., La Madeleire au désert de Ste. Baume, 1671.  
 Salas, S. J., in Diepenbrocks Geistlichen Blumenstrauß, p. 187.  
 Spee, S. J., Spiegel der Maria in der Magdalena. Trutznachtigall, 1879,  
 pp. 39-53.  
 Sautel, S. J., Divae Magdalenaes ignes sacri et piaes lachrymae, Ingolstadt,  
 1673, col. 1709.  
 Sarbievius, Carmina, Argentod, 1803, pp. 90, 316 y 320.  
 Wesenberg, Magdalena, en Sämtl. Dichtungen, Constanz. 1824, III, 305.  
 Mone, Schauspiele des Mittelalters, I, 14, 56.—II, 171.  
 Clarus, Geschichte des Lebens, Reliquias de la Magdalena, Marta y Lá-  
 zaro, Regensburg, 1852.  
 Mombritius, Sanctuarium s. Vitae Sanctorum, París, 1910, II, 80 ss.  
 Bolandistas, t. 3, Brux., 1900-1.—t. 2, 80 ss. (Bibliotheca Hagiografica  
 Latina).  
 Menzel, Christiche Symbolik, Regensburg. 1854, II, 56-72.  
 Dictionary of the Bible, II, 284 ss.  
 Holzmeister, Z. f. k. Th., 1922, 402 ss. y 556 ss.  
 Lagrange, Comentario a los 4 Ev. (Comentario a los correspondientes  
 textos.)  
 Mohnike, Altschwedische Balladen, 173.  
 S. Maximo Taurino, PL. 57, 358 ss., 808 y 819.  
 S. Bernardo, PL. 183, 341.—Serm. 4 in dedic. Eccl., 3.—Sermm. 12 y 13  
 in Cant. Cant.—PL. 183, 422 ss.  
 Pedro Monje, Hist. Albingsium, en Duchesne, Script. Hist. Franc.  
 V, 556.  
 Acta Sanct. Bolland., Julio, 22.—t. 5, 187-225.  
 Tillemont, Mémoires..., 1693, t. 2, 18-34 y 471-481.  
 Morin, Rev. d'hist. et de litt. relig., 1898, 23 ss.  
 Vigouroux, Dictionaire de la Bible, 4, 809-818.  
 Corluy, Comment. in Ev. S. Jo., Gent., 1880, 283-289.  
 Knabenbauer, Comment. in Mt., II, París. 1893, 399-342.  
 Columbi, Histoire de S. Madeleine, Aix, 1688.  
 Sickenberger, Biblische Zeitschr., 17 (1925), 63 ss.  
 Kosegarten, Legenden, t. 2, Berlín, 1804, 130.

#### Iconografía:

- Mayer, Geschichte de Span. Malerei. 1913 (2 vol.).—Id. Ribera. 1908.  
 Kunstblatt, 1846, núm. 2. p. 1.