

EL ESPÍRITU SANTO EN LA CREACIÓN Y EN LA ANUNCIACIÓN⁴

En el principio creó Dios el cielo y la tierra. La tierra era caos y confusión y oscuridad por encima del abismo, y el espíritu de Dios aleteaba por encima de las aguas (Gn 1,1-2); El Espíritu Santo vendrá sobre ti y el poder del Altísimo te cubrirá con su sombra (Lc 1,35). Toda la tradición cristiana observa una semejanza profunda entre la creación al inicio del tiempo, cuando el soplo de Dios aleteaba sobre las aguas primordiales para suscitar de ellas las formas, y la nueva creación, en la que el Espíritu Santo cubrió con su sombra a la Virgen María para que se convirtiese en la Madre del Nuevo Adán.

Entre las tantas aproximaciones posibles a este doble misterio, seguiremos aquel sugerido por la figura de la paloma; de hecho, aunque en la Escritura la figura de la paloma como símbolo del Espíritu Santo se encuentre únicamente en el momento de la teofanía del Bautismo de Jesús, a partir de este acontecimiento, los autores cristianos y la iconografía antigua proyectan su presencia, hacia atrás, en la Creación y en la Anunciación, y, hacia adelante, en Pentecostés⁵. Todavía más, todos los acontecimientos en los que la fuerza del Espíritu Santo se manifiesta en una acción, son relacionados con la paloma del Espíritu Santo.

Para la sensibilidad de muchos cristianos de nuestro tiempo, la paloma suscita sentimientos análogos a aquellos provocados por la figura del Buen Pastor, es decir: la impresión de hallarse ante una imagen carente de fuerza, edulcorada y hasta superada. Sin embargo, el estudio del significado del pastor en el mundo semítico y en la Escritura permite redescubrir su dimensión real y soteriológica; análogamente, el estudio del valor dado a la imagen de la paloma nos hará aparecer bajo una nueva luz. Descubriremos al final que detrás de ella se oculta en realidad el misterio insondable del amor Creador por su criatura.

1. La figura de la paloma

En la Antigüedad

Comenzamos encuadrando brevemente el sentido simbólico reconocido a la paloma en la Antigüedad, para luego considerar los nuevos significados que ella adquiere en la Sagrada Escritura y más tarde en el Iglesia.

Son evidentemente las características naturales de la paloma las que determinan el significado simbólico que se le reconoce en la Antigüedad: es un pájaro que practica un intenso cortejo, monógamo, muy prolífico, que se alimenta sólo de semillas, que ama hacer el nido en las hendiduras de las rocas y que se distingue de todos los otros pájaros por la particularísima forma en que alimenta a sus crías, con un alimento producido por los padres mismos⁶. En la lengua babilonia, “paloma” y “dar a luz” se expresan con idéntico signo; el término griego *peristera*, transliteración del ámbito semítico, *perac-ishtar*, significa “pájaro de Ishtar” y hace referencia a la gran diosa madre babilonia, cuyo distintivo era la paloma. Las divinidades

⁴ Conferencia pronunciada en el “Centro Russia Euménica” de Roma, el 5 de marzo de 1998. Traducción tomada de: *Theotokos VI* (1998) 509-530. La A. es profesora en la Universidad Gregoriana y ha publicado varios libros relacionados con el tema de los iconos.

⁵ Cf. H.-M. VON ERFFA, *Ikonomie der Genesis. Die christlichen Bildthemen aus dem Alten Testament und ihre Quellen*. Deutscher Kunstverlag, Manchen 1989, 51-52; 59-60.

⁶ Se trata de una sustancia caseosa proveniente de la transformación de las células epiteliales de los padres que es luego regurgitada en el esófago de los polluelos (cf. A. GHIGI, art, *Colombi*, en *Enc. It.*, X, 779).

femeninas como Astarté de los Fenicios, Afrodita de los Griegos y Venus de los Latinos son llamadas “hijas de Istar”, y tienen igualmente como distintivo la paloma⁷.

Además de ser considerada como el ave del amor y de la fertilidad, la paloma, que según las ciencias naturales carecía de bilis y por ende no era agresiva, era también símbolo de paz y serenidad. Tenía además la función muy positiva de pájaro mensajero, y con frecuencia acompañaba a los navegantes durante sus viajes en el Mediterráneo.

En el Antiguo Testamento

En los escritos veterotestamentarios la paloma se hace presente ante todo como ofrenda de los pobres: *Si no le alcanza para presentar una res menor, tome dos tórtolas o dos pichones (Lv 12,8)*. Después, con el pasar del tiempo, cuando del Señor viene el llamado a su “esposa”, Israel se compara con una paloma: *Y digo: ¡Quién me diera alas como a la paloma para volar y reposar! (Sal 55,7)*. Ese significado, ya muy espiritual del término encuentra su máxima expresión en el *Cantar de los Cantares*, donde la imagen de la paloma se halla unida al tema sponsal. Aquí el Amado llama “paloma” a la Amada, y compara sus ojos a dos palomas: *¡Qué bella eres, amada mía, qué bella eres! ¡Palomas son tus ojos! (Ct 1,15); Paloma mía, que anidas en las grietas de las rocas, en lugares escarpados, muéstrame tu rostro, déjame oír tu voz; porque tu voz es suave y es hermoso tu semblante (Ct 2,14); Yo duermo, pero mi corazón vela: oigo a mi amado que golpea. “¡Ábreme, hermana mía, mi amada, paloma mía, mi preciosa!” (Ct 5,2)*.

Hay que subrayar que estas expresiones separan la figura de la paloma del contexto cultural de la época que la ligaba sobre todo a la simbólica de la maternidad y de la fertilidad, transfiriéndola al plano del amor interpersonal. De esta forma el símbolo de la paloma se prepara a transformarse en aquel del Espíritu Santo⁸.

En el Nuevo Testamento

En el Evangelio, la referencia a la paloma puede aparecer por contraste, como cuando el Maestro invita a sus discípulos a ser *astutos como serpientes y sencillos como palomas (Mt 10,16)*; en este caso el lenguaje de Jesús es reflejo de las concepciones de su tiempo. Pero en el episodio de la expulsión de los mercaderes del Templo se puede advertir que el Señor tiene en cuenta la presencia de estos pequeños animales, que se encontrarían en jaulas apoyadas en el suelo: en efecto, después de haber volteado las mesas de los cambistas y las sillas de los vendedores de palomas, en la versión joánica, él se dirige expresamente a éstos últimos diciendo: *Saquen esto de aquí y no hagan de la casa de mi Padre una casa de comercio (Jn 2,16)*. Si de esta indicación podemos inferir la atención que Jesús pone en el cuidado de estas pequeñas criaturas inocentes, es evidente que para el simbolismo neotestamentario de la paloma el lugar central le corresponde a la teofanía del Bautismo, a propósito de la cual los cuatro Evangelistas hablan del descenso del Espíritu Santo en forma de paloma sobre Cristo (fig. 1).

⁷ Cf. J. CHEVALIER, *Dictionnaire des symboles*, Laffont, Paris 1982; D. FORSTNER, *Neues Lexikon christlicher Symbole*, Tyrolia, Innsbruck-Wien 1991; G. HEINZ-MOHR, *Lessico de iconografia cristiana*, IPL, Milano 1984; G. y M. SCHMIDT, *Il linguaggio delle immagini*, Città Nuova, Roma 1988.

⁸ De este proceso de progresiva espiritualización del símbolo de la paloma es testigo Filón de Alejandría, que identifica la tórtola que ama la soledad con la Sabiduría divina, y la paloma que vive en las casas de los hombres con la sabiduría humana (cf. D. FORSTNER, *op. cit.*, 231).



Figura 1

En la Iglesia primitiva

En los primeros siglos de la Iglesia la paloma tiene una multitud de significados; no se la identifica en modo unívoco con el Espíritu Santo, aunque ya al inicio del siglo IV el concilio de Nicea la declara como símbolo válido del Espíritu. Según las interpretaciones simbólicas que se hacen de la paloma, ella es, por su docilidad, símbolo de Cristo mismo: “verdadera tórtola celestial de dulce canto y mansa paloma” (Cirilo de Alejandría); o bien por su maternal solicitud simboliza al Espíritu Santo, madre de los cristianos: “Como las alas de las palomas están sobre sus pichones y los picos de sus pequeños contra su pico, así están las alas del Espíritu sobre mi corazón. Mi corazón se regocija y salta de alegría como un niño en el seno de su madre”⁹. Y también, por la fidelidad de su amor, san Ambrosio ve en la paloma la figura del misterio de la Iglesia, Esposa del Verbo y modelo de una vida casta para las viudas¹⁰.

El singular cuidado de los Padres en no conectar la figura de María con la simbólica de la paloma se debe, con toda probabilidad, al hecho de que en los primeros siglos de la Iglesia las religiones de los misterios, en parte relacionadas con los cultos de la fertilidad y de las divinidades maternas, tuvieran muchísimos adeptos. Ahora bien, como ya se ha recordado, por ser muy prolífica, la paloma era el atributo de muchas de las diosas-madres; se quería, pues, evitar relacionarlas, a través de la mediación del simbolismo de la paloma, con la figura de María, madre-virgen de Cristo¹¹.

La purificación definitiva del símbolo de sus resonancias “naturísticas” se logrará retomando la imagen veterotestamentaria de la esposa-paloma: combinando la figura de la paloma con la del Espíritu Santo y de la esposa. Así, Orígenes expresa el deseo del cristiano de volar y devenir paloma. Después de haber explicado que el Verbo de Dios no podría llamar al alma enamorada de él “mi paloma” si no la viese capaz de recibir el Espíritu Santo, continúa: “Creo que, como aquellos que reciben la muerte de Cristo y mortifican sus miembros sobre la tierra participando de una muerte semejante a la suya, así también quienes reciben la fuerza del Espíritu Santo son santificados por Él y colmados con sus dones, porque Aquel apareció bajo el aspecto de una paloma, y entonces también éstos se convierten en palomas, para volar de los lugares corpóreos y terrenos a aquellos celestiales, llevados sobre las plumas del Espíritu Santo”¹².

⁹ *Odas de Salomón* 28,1-2; citado en R. MURRAY, *Symbols of Church and Kingdom. A Study in Early Syriac Tradition*. Cambridge University Press, London 1975, 315.

¹⁰ Cf. F. FORSTNER, *op. cit.*, 232.

¹¹ Cf. *ibid.*, 233.

¹² ORÍGENES, *Comentario sobre el Cantar*, libro IV (Ct 2,10-13); trad. M. SIMONETTI. Città Nuova, Roma 1976, 252.

Comentando el mismo versículo: *¡Levántate, amada mía, y ven, hermosa mía, mi paloma!* (Ct 2,10), Gregorio de Nisa por su parte explicará que hay una sucesión lógica entre estos apelativos. Llamada por el Verbo, la Esposa se despierta, camina hacia él, se embellece y finalmente es llamada “paloma”, en cuanto lo ha llegado a ser, porque dirigió su “mirada hacia la belleza arquetípica. Por este motivo –explica Gregorio– aproximándose a la luz, se hace luz. Y en la luz aparece la bella forma de la paloma, quiero decir de aquella paloma en cuya forma se simbolizó la presencia del Espíritu Santo”¹³.

En la iconografía paleocristiana

En armonía con el simbolismo general según el cual el pájaro simboliza la parte espiritual del hombre, en el ámbito cristiano la paloma será el símbolo del alma redimida, liberada: *Nuestra vida se salvó como un pájaro de la trampa del cazador: la trampa se rompió y nosotros escapamos* (Sal 124,7). Por eso, en la iconografía cristiana funeraria, la paloma indica el alma del difunto en el gozo celestial; ella puede llevar en el pico un ramo de olivo (fig. 2), aparecer junto a un recipiente de agua –el agua de la Vida (fig. 3)–, o bien en el acto de picotear los frutos de la corona de laurel, signo de la victoria de Cristo sobre la muerte y, por ende, de la participación de los cristianos en la vida eterna. Se comprende así que las palomas aparezcan también en el jardín del Paraíso, como ocurre en el mosaico absidal de la basílica de *San Apollinare in Classe* en Ravenna (fig. 4).



Figura 2

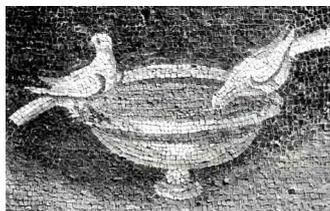


Figura 3



Figura 4

Doce palomas representan habitualmente a los Apóstoles: es el caso del baptisterio de Albenga (fig. 5), pero pueden asimismo hacer referencia a la totalidad de la Iglesia; este es su significado en el caso de una admirable piedra de altar del siglo V, donde el motivo de las doce palomas aparece al frente de la mesa (fig. 6).

¹³ GREGORIO DE NISA, *Homilía V sobre el Cantar de los cantares*. Trad. CI. MORESCHINI. Città Nuova, Roma 1988, 136.



Figura 5



Figura 6

Desde las más antiguas imágenes cristianas, la paloma simboliza igualmente al Espíritu Santo: lo testimonia su representación en las escenas de salvación de los Tres jóvenes en el horno (fig. 7) y de Daniel en la fosa de los leones (fig. 8) que se remontan al siglo III. Como explica Antonio Quacquarelli, su presencia en estos dos episodios, en los que el texto bíblico no menciona ni al Espíritu Santo ni a la paloma, manifiesta la lectura unitaria de la Biblia característica de la Iglesia naciente, como también la fe en la presencia operante del Espíritu Santo a lo largo de todo el arco de la Historia de la salvación y por tanto incluso antes de la Encarnación del Verbo. Se puede encontrar un equivalente literario en el *Pastor* de Hermas, donde el hecho de que los tres jóvenes se mostrasen gozosos en medio de las llamas es interpretado como un signo de la alegría que les infundía el Espíritu Santo¹⁴.



Figura 7



Figura 8

En la misma óptica se comprende la representación de la paloma sobre el Trono celestial; sin embargo, en los ejemplos más antiguos (siglo IV-V) en los que el tema dominante es la glorificación del Verbo encarnado (figs. 9 y 10)¹⁵, la paloma, más que como símbolo personal

¹⁴ Cf. A. QUACQUARELLI, "Retórica e iconología", *Quaderni di "Vetera Christianorum"* 17. Bari 1982, 126-129 y 134.

¹⁵ Los ejemplos más antiguos son el bajorrelieve de bronce sobre la puerta central perteneciente a la basílica constantiniana de Santa Sofía en Constantinopla (hacia 360) y el mosaico en la Capilla de S. Matrona en S. Prisco en Capua Vetere del siglo V.

del Espíritu Santo, aparece subordinada a la figura de Cristo del que indica su naturaleza divina e incluso puede aludir, al mismo tiempo, a la inspiración de las Escrituras¹⁶.

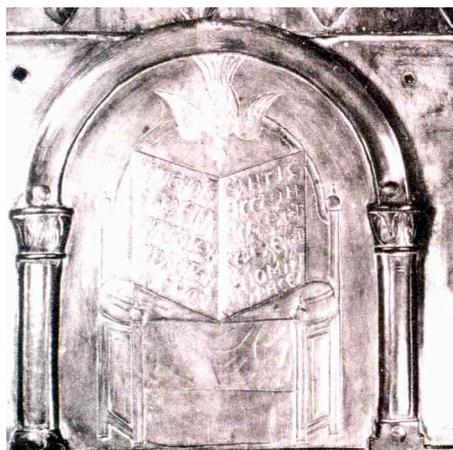


Figura 9

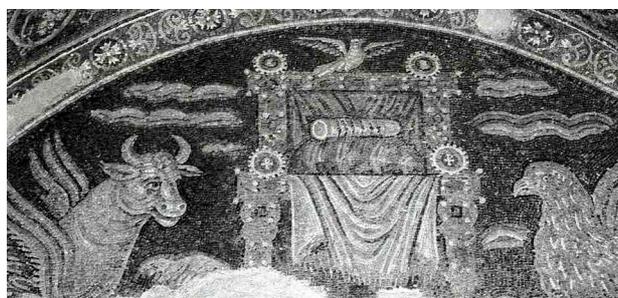


Figura 10

También la presencia de la paloma en las escenas iniciales de la Creación como figura del Espíritu Santo se comprende a la luz de la lectura tipológica de la Escritura: la imagen del Espíritu como paloma proveniente de la teofanía del Bautismo es asociada a la paloma de Noé que vuela sobre las aguas del diluvio, dando forma a la imagen todavía vaga del espíritu-soplo del Señor sobre las aguas originales (figs. 11 y 12). De los estudios más recientes emerge que debió aparecer al final del siglo V en el código *Genesi Cotton*, de fundamental importancia porque sirvió de modelo a las sucesivas representaciones del ciclo de la Creación¹⁷.



Figura 11

¹⁶ Cf. G. SCHILLER, *Ikongrafie der christlichen Kunst*, vol. I. Gütersloh 1980, 198.

¹⁷ Cf. B. NARKISS, *Towards a further study of the Ashburnham Pentateuco*, en *Cahiers Archéologiques* 19, 1969, 45-59; la indicación del período es de K. WEITZMANN, *L'illustrazione nel rotolo e nel codice*, CUSL, Firenze 1991, XV.

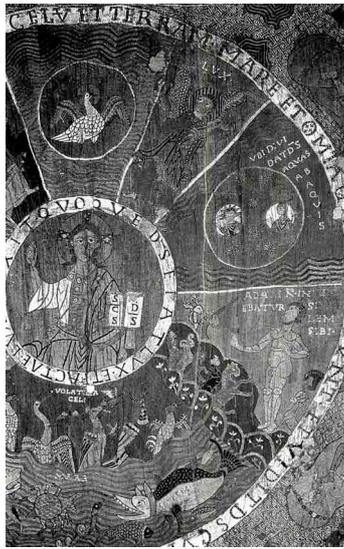


Figura 12

2. *Spiritus Dei ferebatur super aquas (Gn 1,2)*

Como veremos ahora, la introducción de la figura de la paloma en la escena de la Creación no fue posible sólo por la lectura tipológica de las Escrituras, sino gracias a una ligazón intrínseca con el texto del libro del Génesis: *Spiritus Dei ferebatur aquas*¹⁸. ¿Cuál es esa ligazón? Toda la tradición cristiana reconoce en la aparición del Espíritu como paloma, en el momento del Bautismo de Jesús en el Jordán, el pleno cumplimiento de la imagen del Génesis: verdaderamente aquí, en la plenitud de los tiempos, el Espíritu de Dios aletea sobre las aguas de la nueva creación, vivificándolas¹⁹. Pero el aspecto femenino, que la figura del Espíritu adquiere en el momento en que se manifiesta sobre Cristo *en forma de paloma*, no es casual.

Partiendo del estudio de los textos usados por la liturgia de los sacramentos, Robert Murray, profundo estudioso de la tradición siríaca oriental –la más próxima al ambiente y a la lengua veterotestamentaria–, observa que en los tres sacramentos del bautismo, del orden y de la eucaristía, la potente acción del Espíritu Santo se señala como planear en vuelo o empollar de un pájaro. El verbo usado: *ruhhapa*, significa justamente el vuelo de la ave-madre sobre el nido y corresponde en hebreo como en arameo a la raíz verbal *rhp*, la misma usada en el versículo de Gn 1,2²⁰. Con mayor exactitud este se traduciría: *el espíritu del Señor planeaba sobrevolando sobre las aguas*. El mismo verbo aparece en el Deuteronomio en un pasaje donde la imagen materna de protección es explícita: *Como un águila que vigila sobre su nidada revoloteando sobre sus pichones, así extendió sus alas, los tomó y los llevó sobre sus plumas (Dt 32,11)*.

Si a esta primera constatación se agrega que en las lenguas semíticas el sustantivo *ruah* o *ruha*²¹, que significa sopro o espíritu, es de género femenino²², aparece claro que en el versículo de Gn 1,2, se está ante una imagen cuya connotación femenina está doblemente acentuada; para respetar completamente el sentido del texto habría entonces que traducir: “y la *ruah* de Dios sobrevolaba-empollando sobre las aguas”.

¹⁸ *El sopro (o el espíritu) de Dios aleteaba (o se cernía) sobre las aguas* (N. del T.).

¹⁹ Para la identificación, en los Padres, del espíritu-sopro de Gn 1,2 con el Espíritu Santo, cf. Y. M. CONGAR, *Le thème de Dieu-créateur et les explications de l'Hexaméron dans la tradition chrétienne*, en *L'homme devant Dieu. Mélanges offerts au Père Henri de Lubac*, I, Paris 1963, 189-222.

²⁰ Cf. R. MURRAY, *op. cit.*, 143.

²¹ La primera transcripción corresponde al hebreo, la segunda al siríaco.

²² “*Ruah* rige siempre una construcción femenina en el siríaco antiguo, en el que se incluyen las obras auténticas de Efrén” (R. MURRAY, *op. cit.*, 143). Este dato no se opone a la invitación de Sebastian BROCK, expresada en otro contexto, a no sobrevalorar el género gramatical femenino de *ruah*, en cuanto que entre los autores siríacos primitivos también el Verbo divino (*melta* en siríaco) es, gramaticalmente hablando, un femenino (*L'oeil de la lumière. La vision spirituelle de saint Ephrem*. Spiritualité Orientale n. 50, Abbaye de Bellefontaine 1991, 201).

Justamente porque *ruah* es femenino y porque el verbo usado por el libro del *Génesis* para significar ese tipo de movimiento es aquel que indica específicamente el vuelo protector del pájaro sobre su nidada, se puede decir que la identificación de la *Ruah*-Espíritu con la paloma tiene una relación intrínseca con el texto del *Génesis*. De modo que el descenso y el permanecer del Espíritu *en forma de paloma* sobre el Verbo encarnado inmerso en las aguas no es una imagen fortuita o sólo débilmente justificada, sino que adquiere la plenitud de su significado: sobre aquellas aguas, como sobre las aguas primordiales, la santa *Ruah* de Dios debe poder sobrevolar-empollando nuevamente para suscitar la Vida. El misterio del agua, de la vida y del Espíritu es uno solo: en los comienzos de la creación, en el tiempo histórico de la encarnación redentora y en esa creación continua que es la vida sacramental.

Tal es la causa por la que los Padres siríacos utilizan continuamente el simbolismo materno de la *Ruah*, a propósito del nacimiento de los cristianos en el agua bautismal²³. Leemos, por ejemplo, en Afraates: “Del bautismo recibimos la *Ruah* de Cristo y en el mismo momento en que los sacerdotes invocan la *Ruah*, ella abre los cielos y desciende, sobrevolando sobre las aguas, y los bautizados se revisten de ella. De todos los que nacen en un cuerpo el Espíritu está ausente, hasta que llegan a nacer del agua y reciben la santa *Ruah*”²⁴. Lo mismo sucede en la Eucaristía, cuyo nexos con la Encarnación-nueva creación siempre ha sido reconocido por la Iglesia: así como sobrevolaba sobre las aguas primordiales, ahora el Espíritu vivificador sobrevuela sobre los Dones depositados sobre el altar. Citamos un denso texto de san Efrén, en el cual el tema del sobrevolar “materno” de la *santa Ruah* se une al del velo, que volveremos a encontrar en el simbolismo de la Anunciación:

“He aquí el poder oculto en el velo de la *santa Ruah*;
Poder que ningún pensamiento ha comprendido:
Su Amor se ha inclinado, ha descendido y ha sobrevolado,
Sobre el velo del altar de la reconciliación”²⁵.

A este respecto no se puede evitar ser impactado por la imagen de la clueca que se encuentra en un extraordinario pasaje de Ruperto de Deutz, siempre a propósito del Espíritu sobre las aguas. La distancia en el tiempo y la pertenencia a una diferente tradición cultural no invalidan en modo alguno la afinidad del sentir y la exactitud del sentido simbólico; ante el misterio del obrar creador de Dios también Ruperto recurre a una imagen femenina de maternidad: “El Espíritu de Dios se inclina hacia su criatura: y ella deviene mejor y más perfecta, como llega a la perfección un huevo (manteniendo la debida proporción) bajo el calor de la clueca, cuando en él se anima y sale con vida un pollito. ¿Qué pensamos que es este Espíritu sino la bondad de Dios y su amor? Amor no accidental sino sustancial, amor que es vida y poder de vida que habita en el Hijo y en el Padre, y que procede del uno y del otro, consustancial al Padre y al Hijo. Es Él quien sobrevolaba las aguas, y también sobre la tierra, oculta por las aguas. El gran deseo del Creador lo atraía hacia su criatura: porque ésta no podía ser lo que Él mismo era, encontraría formas en las que la criatura pudiese unirse a algo del Creador, para poder vivir y reinar con Él. Este amor, esta bondad del Creador, es el Espíritu Santo”²⁶.

En Ruperto la imagen materna de la clueca que con su calor hace que se rompa el huevo dando vida a los pollitos, se convierte en punto de partida para una contemplación del misterio del amor de deseo que atrae al Creador hacia su criatura; un tema vertiginoso sobre el cual volveremos al final de nuestra exposición.

3. La Anunciación

²³ En particular las *Odas de Salomón*, Afraates y san Efrén (cf. R. MURRAY, *op. cit.*, 142-144; 312-320).

²⁴ *Dem.* VI,292.24-293.5; citado en R. MURRAY, *op. cit.*, 143.

²⁵ *Himnos sobre la Fe*, X,16.

²⁶ *De Trinitate* I,8; PL 167,205; citado en *Bible Chrétienne*, vol. I, *Commentaires*, Anne Sigier, Sainte-Foy (Québec) 1989, 32.

Si ahora consideramos el relato de la Anunciación a la luz de cuanto se ha dicho sobre la santa *Ruah* en la obra de la Creación, ciertamente nuestra atención se centrará en el versículo que representa el corazón o epicentro de este Misterio: *El Espíritu Santo descenderá sobre ti y el poder del Altísimo te cubrirá con su sombra (Lc 1,35)*²⁷. Como hace notar Dom Claude Jean-Nesmy, cuatro veces en este versículo se hace referencia al movimiento de descenso de lo Alto: el Espíritu *descenderá sobre* la Virgen (*epeleysetai epi se*); *el poder del Altísimo*, Aquel que está *sobre* en modo absoluto, *te cubrirá con su sombra (episkiasei)*: un subrayado fuertísimo que sirve para declarar la dimensión trascendente, sobrenatural, del evento²⁸.

Es por eso que se evita banalizar o profanar el acontecimiento: ante el misterio de la concepción sobrenatural de Cristo se debe excluir la idea pagana de las nupcias sagradas (*ieros gamos*)²⁹. “La concepción virginal –escribe René Laurentin–, no es una réplica de modelos teogámicos; ella no se refiere a una acción formal o biológica de Dios. Se expresa como un signo trascendente de la venida escatológica de Dios. Muy notable es la elipsis del texto sobre la realización corporal... la realización misma no es formalmente explicitada (como, más adelante, la Resurrección, de la cual ningún evangelista *describe* la realización). La concepción humana del Hijo de Dios será manifestada sólo por sus efectos: en el momento de la Visitación, cuando la presencia del Hijo de Dios llena del Espíritu Santo a san Juan Bautista y a su madre”³⁰.

Pero tales afirmaciones se hacen aún más claras cuando se tiene en cuenta que, como ha sido recordado, el santo *Pneuma* en las lenguas semíticas es la santa *Ruah*. Entonces, como señala Daniel Vigne en su estudio dedicado al contenido judeo-cristiano del Bautismo de Jesús, se comprende mejor cómo se debe excluir un rol fecundador, casi masculino, del Espíritu: «La santa *Ruah*, en la Anunciación, no tiene el papel de un esposo o de un padre. No está en el lugar ni de José por sustitución, ni del Padre por delegación. Se coloca totalmente del lado de María. La santa *Ruah* la toma “bajo su sombra”, es decir, la asocia a su maternidad. El “poder” con que la cubre es una fuerza materna, una fecundidad divina. María deviene, en la santa *Ruah*, como la santa *Ruah*, Madre del Hijo de Dios. No es la esposa del Espíritu: es su templo, su icono, su réplica terrena. En la maternidad divina de María, se manifiesta la divina maternidad del Espíritu»³¹.

Además, como recuerda también Vigne, “en las sociedades patriarcales, el papel de la madre no se opone al del padre, sino que lo prolonga y actualiza en un cierto ocultamiento. Abraham “genera” a Isaac de Sara. En esta perspectiva, la idea de maternidad del Espíritu no se opone a la de paternidad divina, sino que la precisa y completa. La *ruah* es en cierto modo la forma materna de la paternidad de Dios”³². La *ruah* de Dios evoca al mismo tiempo su soplo y su corazón; expresa la sabiduría creadora, la benevolencia y proximidad, cualidades que se pueden considerar maternas. También Durrwell observa: “La imagen materna es propia del Espíritu. En este rol se constituye su persona... El Espíritu es el seno en el que Dios es fecundo como una madre”³³.

²⁷ El texto italiano dice: “*Lo Spirito Santo sopraverrà sopra di te e la potenza dell’Altissimo farà-ombra-sopra-di-te (Lc 1,35; trad. mod.)*”.

²⁸ Cf. *Bible Chrétienne*, vol.II, *Commentaires*, 48. Siempre a propósito de la expresión “El Espíritu Santo descenderá (*sopraverrà [dall’alto] sopra di te*) sobre ti” (*epeleysetai epi se*), A. FEUILLET observa que solamente tres veces, en la Escritura, el Espíritu de Dios aparece relacionado con la palabra *eperchesthai*: en *Is 32,15: Será infundido en nosotros un espíritu desde lo alto. Entonces el desierto será un vergel y el vergel parecerá un bosque*, donde posiblemente por vez primera en la literatura profética se anuncia una nueva creación; en la Anunciación y en Pentecostés (*Jésus et sa Mère*, Gabalda, Paris 1974, 21; citado *ibid.*, 49).

²⁹ Cf. J. M. LAGRANGE, *La conception surnaturelle du Christ d’après saint Luc*, en *Rev. Bib.* 11 (1914) 70-71. Las teogamias no eran raras en las mitologías egipcia, griega, romana e hindú, y a menudo de un realismo rayano en la obscenidad. Pero nada en este versículo de Lucas da pie para relacionarlo con estas teogamias paganas.

³⁰ R. LAURENTIN, *Les Evangiles de l’Enfance du Christ*. DDB, Paris 1982, 192; citado en *Bible Chrétienne*, vol. II, *Commentaires*, 49.

³¹ D. VIGNE, *Christ au Jourdain*. Gabalda, Paris 1992, 207.

³² *Ibid.*, 206.

³³ F. X. DURRWELL, *L’Esprit Saint de Dieu*. Paris 1983, 169.

Pero todavía falta dar un paso: justamente porque la función del Espíritu es de tipo materno, todo aquello que le atañe está teñido de ocultamiento: “Este aspecto del misterio de la santa *Ruah* no debe, por definición, ser divulgado. Como toda maternidad, la del Espíritu es un ocultamiento”³⁴. Término que debe ser entendido en su integridad, como ocultamiento-de-un-misterio. Aparece así la justificación del símbolo del velo usado por san Efrén para expresar la acción de la santa *Ruah* en la Eucaristía. Se explica asimismo el motivo por el que en la iconografía de la Anunciación el velo podrá sustituir tantas veces la figura de la paloma³⁵.

Los dos paralelos con el Antiguo Testamento

En el relato de la teofanía de la Anunciación san Lucas, como es su costumbre, recurre al Antiguo Testamento para expresar el significado espiritual del evento³⁶. Son dos las referencias principales respecto de la acción del Espíritu: la primera escena de la Creación y la nube sobre el Arca de la Alianza.

Creación y Anunciación.- En la Creación, el Espíritu, la *Ruah*, está relacionado con el agua y con la Palabra creadora; además del Espíritu que aletea sobre las aguas está, en efecto, la Palabra que crea: *Porque él lo dijo, y el mundo existió* (*Sal* 33,9). Igualmente en la Anunciación, el Espíritu, la *Ruah*, cubre con su sombra a María y ella se entrega al Dios para quien decir y hacer son una misma realidad: *Hágase en mí según tu Palabra*. En ambos casos obran el Espíritu y la Palabra³⁷.

Que en las primeras cristiandades orientales, impregnadas de espiritualidad veterotestamentaria, el acontecimiento de la Anunciación era leído a la luz del primer capítulo del *Génesis*, como una verdadera y propia nueva creación, lo atestigua una de las *Odas de Salomón*: “El Espíritu extendió sus alas sobre el seno de la Virgen, y ella concibió, dio a luz y fue Madre-Virgen con mucha misericordia” (*Oda* 19,6).

La nube de la Shekinah y la Anunciación.- El segundo paralelo está ligado al símbolo de la nube o de la sombra contenido en el verbo *episkiasai, obumbrabit: te cubrirá con su sombra*. Es sabido que el tema de la nube como signo de la presencia de Dios es característico del Antiguo Testamento; se lo encuentra en particular en el momento del pasaje del Mar Rojo y después en conexión con el Tabernáculo de la Alianza. Esta “sombra” o “nube” reaparece después dos veces en la vida de Jesús, en el momento de la Transfiguración y en el de la Ascensión: dos eventos en los que se manifiesta la naturaleza divina de Cristo, dos teofanías.

El uso antiquísimo que reconoce en todo lo que se refiere al Arca de la Alianza y a los objetos que la acompañan los “tipos” de la Virgen-Madre confirma, a través de la *lex orandi*, que hay “una relación buscada entre la venida de la Nube sobre el arca de la alianza y la intervención de la Fuerza del Altísimo que cubre a María con su sombra. La Nube era el signo de la presencia de la Gloria divina: en consecuencia, a la inhabitación de la Gloria en el Tabernáculo o en el Templo correspondería el misterio de la Encarnación del Hijo de Dios en el seno de la Virgen María”³⁸. El ángel Gabriel después de haber dicho a la Virgen María: *El Espíritu Santo vendrá sobre ti y el poder del Altísimo te cubrirá con su sombra*, prosigue diciendo: *Por eso el niño que nacerá será llamado: Santo, Hijo de Dios* (*Lc* 1,35; trad. mod.).

Pero la relación estrecha que el ángel parece querer establecer entre el Poder del Altísimo que debe cubrir a María con su sombra, por una parte, y la santidad y divinidad del hijo que ella concebirá, por otra, sería “poco comprensible si el texto sagrado mirase únicamente a la concepción virginal de Jesús; ésta, en efecto, no puede ser una razón suficiente para la santidad y todavía menos para la filiación divina de Jesús. Por el contrario, todo se explica admirablemente si el Poder del Altísimo cubre a María con su sombra, para que su seno se

³⁴ D. VIGNE, *op. cit.*, 207.

³⁵ Sobre el tema simbólico del “velo”, ver Ch. BERNARD, *Teologia simbolica*. Paoline, Roma 1984, 240-242.

³⁶ Cf. *Bible Chrétienne*, vol. II, *Commentaires*, 49.

³⁷ Cf. A. FEUILLET, *op. cit.*, 21.

³⁸ *Ibid.*, 18.

convierta en el equivalente del Tabernáculo o del Templo de Jerusalén donde residía la Gloria divina”³⁹.

Poniendo de relieve el significado de la conjunción “por eso”: *Por eso el niño que nacerá será llamado: Santo, Hijo de Dios*, Feuillet subraya asimismo la relación lógica establecida por esta conjunción entre las dos partes del versículo: en la primera parte, por la afirmación del ángel se ve en Dios el “Principio” del hijo que nacerá, no mediante una generación “paterna”, según el modo humano (teogamia), sino por la Omnipotencia, como “materna”, del Espíritu Santo. Sigue luego la consecuencia: justamente esa acción trascendente del Espíritu hace-sombra-sobre el ser virginal de María, suscitando en ella la presencia divina, al igual que la *Shekinah* llenaba el Templo⁴⁰.

Sobre el tema de la analogía entre la presencia divina en el seno de la Virgen y en el Templo, san Efrén poéticamente escribía:

“En el Mes de Nisán / el Señor de los rayos
ha cambiado su fuerza / en misericordia,
cuando descendió / y estableció su morada / en el seno de María.
Bendito sea aquel / que viene a habitar / dentro del seno;
y construye / en ese lugar un templo / para residir;
un lugar santo donde vivir / y una vestidura, para resplandecer dentro de
ella”⁴¹.

4. La iconografía del Espíritu Santo en la Anunciación

El doble paralelo, contenido en el relato evangélico, explica también el motivo por el cual en la iconografía de la Anunciación la presencia del Espíritu Santo es simbolizada o bien por medio de la figura de la paloma, o a través de un elemento que evoca el velo o el estar velado.

El Espíritu Santo como paloma

El primer ejemplo de *Anunciación* con la paloma en vuelo, del inicio del siglo V, forma parte de una de las escenas del arco triunfal de *S. Maria Maggiore* en Roma⁴²; sin embargo, pasarán varios siglos, para que tanto en Oriente como en Occidente este módulo iconográfico se imponga en el arte monumental. En este filón, cuanto más la figura de la paloma se transforme en símbolo de la persona del Espíritu Santo, tanto más su representación en la escena de la Anunciación servirá para significar la intervención de las tres Personas de la Trinidad en la Encarnación del Verbo. Tal significado específicamente trinitario da lugar a una variante iconográfica nueva en la que el Espíritu-paloma desciende hacia María en la estela de un rayo que procede de la semiesfera de la trascendencia divina o incluso de la mano divina: la mano o la semiesfera significan al Padre, el rayo al Hijo y la paloma al Espíritu Santo. Esta variante aparece por vez primera en Oriente en el siglo IX en un salterio griego (Salterio Chludov) e inmediatamente es retomada en un manuscrito carolingio (Códice de Stuttgart), y entra en el arte monumental de Oriente y Occidente en el siglo XII. En Sicilia se encuentran algunos ejemplos notables en la *Capella Palatina*, en la Martorana y en el *Duomo* de Monreale⁴³; la encontramos después en muchos íconos bizantinos y rusos y en obras occidentales como la *Anunciación* del Beato Angelico conservada en el Prado (fig. 13).

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ Cf. *ibid.*

⁴¹ La vestidura es la humanidad asumida por Cristo. Citado en S. BROCK, *L'oeil de lumière*, 133.

⁴² En mi artículo sobre *L'iconografia dell'Annunciazione*, publicado en *Theotokos IV* (1996) 477-509, se puede encontrar un tratamiento más completo de la iconografía de la Anunciación, como asimismo la reproducción de algunas de las obras citadas aquí; en particular, la *Anunciación* de *S. Maria Maggiore*, aquella de la Basílica eufrasiana de Parenzo y la de Ochrid.

⁴³ Cf. E. KITZINGER, *The Descent of the Dove. Observations on the Mosaic of the Annunciation in the Cappella Palatina in Palermo*, en *Byzanz und der Westen: Studien zur Kunst des europäischen Mittelalters*. Ed. Hutter und Hunger, Wien 1984, 99-115.



Figura 13

En cambio, cuando la paloma del Espíritu Santo no es representada en vuelo hacia Mará, sino junto a su oreja, estamos ante un módulo iconográfico diverso, que traduce el antiguo tema de la concepción a través del oído del cual habla por primera vez, en el mismo período, san Atanasio en Egipto: “Vengan y vean la obra maravillosa: la mujer concibe en el oído de sus orejas”⁴⁴; y san Efrén en Siria: “Semejante al arbusto del Horeb que llevó a Dios en el seno de la llama, María ha llevado a Cristo en su virginidad; perfectamente Dios, él entró en su seno a través del oído”⁴⁵.

La presencia del Espíritu Santo simbolizada por el velo

Como fue anticipado, el misterio de vida, de interioridad y de fecundidad, el misterio de la Presencia que se realiza en la “obumbración”⁴⁶ de María, encuentra en el velo otra traducción de un valor simbólico extremadamente profundo⁴⁷: verdadero y propio velo que cubre la cabeza de la Virgen como en Parenzo, o bien manto que envuelve toda su persona; o también velo suspendido en la parte que sobresale de la sede-trono sobre el que ella se sienta como, por ejemplo, en la *Anunciación* de Ochrid. Incluso la representación de un ciborio detrás de la Virgen Madre sirve para señalarla como verdadera Arca de la presencia del Señor; el ciborio, en efecto, es expresión arquitectónica de la *epiclesis* eucarística, invocación al Padre para que mande el Espíritu a sobrevolar sobre los Dones, haciendo de ellos el Cuerpo y la Sangre del Señor resucitado⁴⁸ (fig. 14). La evocación del velo, siendo expresión simbólica del contenido mismo del Misterio, puede acompañar en una forma más o menos evidente los diversos tipos iconográficos de la *Anunciación*: así, en un bellissimo icono de la Galería Tret’jakov (fig. 15), el motivo de la paloma-Espíritu en el rayo se combina con la representación del gran velo unido a una estructura arquitectónica, la cual no hace sino retomar, exaltándola, la forma envolvente y cerrada del velo-manto de la Virgen María.

⁴⁴ Citado en G. GIAMBERARDINI, *Il culto mariano in Egitto*. Franciscan Printing Press, Jerusalem 1975, 3 vols.; aquí vol. I, 159.

⁴⁵ *Hom. sobre la Natividad*, citado en S. BROCK, *L’oeil de lumière*, 298. El más antiguo ejemplo de Anunciación de este tipo es aquel conservado en la necrópolis cristiana de El-Baghaûât, desierto sudoccidental de Egipto, en la cúpula de la Capilla de la Paz, datado entre el IV y el VI siglo. Será también usado en el arte románico (Sorpe y Rocamadour).

⁴⁶ El texto italiano dice: “obumbrazione”, haciendo referencia a Lc 1,35, en su versión latina: “obumbravit” (N. del T.).

⁴⁷ Por lo que respecta al valor significativo del velo en la iconografía mariana, ver la rica exposición de H. PASTAVROU, *Le voile, symbole de l’Incarnation. Contribution à une étude sémantique*, en *Cahiers Archéologiques* 41 (1993), 141-168.

⁴⁸ Cf. P. SORCI, *Per una teologia dell’altare*, en AA. VV., *Gli spazi della celebrazione rituale*, Ed. O. R., Milano 1984, 73-74.



Figura 14



Figura 15

5. El amor de deseo del Creador y Redentor

Como se ha podido verificar, una comunión profunda une los eventos de la Creación y de la Anunciación. Y se hace todavía más evidente cuando, siguiendo las enseñanzas de los Padres, se trata de entender un poco mejor el papel desempeñado por el Espíritu Santo en estas dos acciones de Dios, que son actos de donación de la vida divina. Tal constatación nos mueve a retornar al texto de Ruperto de Deutz antes citado: “¿Qué pensamos que es este Espíritu sino la bondad de Dios y su amor? (...) Es Él quien sobrevolaba las aguas, y también sobre la tierra, oculta por las aguas. El gran deseo del Creador lo atraía hacia su criatura: porque ésta no podía ser lo que Él mismo era, encontraría formas en las que la criatura pudiese unirse a algo del Creador, para poder vivir y reinar con Él”.

Ruperto de Deutz habla del “gran deseo” que atrae al Creador hacia su criatura: por este “deseo” el Espíritu aletea sobre las aguas informes infundiendo en ellas la vida, y por el mismo deseo cubre con su sombra a la Virgen María, que concibe al Verbo de Dios. ¿Pero qué deseo puede haber en Dios, por definición Plenitud que no tiene necesidad de nada? Por otra parte, si

en Dios hay deseo, no se puede pasar por encima de tal afirmación, en sí misma desconcertante, sin tratar de comprender al menos algo de su significado.

Para los Griegos, pero podemos decir que para todas las concepciones religiosas que no comparten la revelación judeo-cristiana, los dioses, justamente en cuanto tales, no tienen nada que desear y, por esto, no pueden ni siquiera amar; son solamente *objeto del amor* que les tributa el hombre, amor que es siempre expresión de un deseo, *eros*. El hombre, siendo radicalmente imperfecto, finito, ama deseando⁴⁹.

Al contrario, en la revelación judeo-cristiana y sobre todo en el Evangelio. *Dios es el sujeto del amor*, porque la revelación que hace de sí mismo es un don absoluto⁵⁰. En este sentido, el amor divino no es expresión de un deseo, sino *ágape*, puro movimiento descendente.

Pero esto no es todo; es necesario releer una vez más a Ruperto para abrirse a la maravilla: “El gran deseo del Creador lo atraía hacia su criatura: porque ésta no podía ser lo que Él mismo era, encontraría formas en las que la criatura pudiese unirse a algo del Creador, para poder vivir y reinar con Él”. No sólo Dios, como fuente infinita de todo bien, dona la vida y la revelación de sí mismo, sino que desea entrar en comunión con su criatura y por esto le regala una comunicación de su Ser que la pone en grado de dar una respuesta “a la par”, esto es desde el interior de sí misma: la respuesta de la Esposa –porque así la criatura-*partner* es presentada en toda la Revelación– no puede ser un amor “menor”, puramente humano, pues en tal caso quedaría esencialmente separada de su Señor; por ello debe recibir al Espíritu Santo, para amar a Dios con su mismo amor.

Ahora bien, si el amor divino en la comunicación de sí mismo busca la comunión, entonces evoca paradójicamente aquella dimensión característica del amor humano, en cuanto está ligado a la condición de finitud, que es el deseo: deseo radical de una respuesta del *partner* al don del amor, lo que significa, en cierta forma, dependencia de ese amor. ¿Pero cómo puede Dios depender de su criatura?

Es bueno recordar en este momento que el pasaje de Ruperto de Deutz, que ha sido el punto de partida para nuestra reflexión, no representa solamente el pensamiento de este autor espiritual específico del Medioevo latino, sino que se ubica en la huella de una muy antigua tradición que se remonta a Dionisio Areopagita en su formulación más explícita y, todavía más atrás, a Gregorio de Nisa y a Orígenes, quienes plantearon el problema de una vez para siempre en sus comentarios al *Cantar de los cantares*.

Hablar de un “deseo” en Dios no constituye un escándalo si, como enseña Dionisio Areopagita, tal noción le es aplicada no por defecto sino por sobreabundancia: “La verdadera enseñanza osará decir que la misma causa universal desea todas las cosas por sobreabundancia de bondad; ella hace todo, conduce a todo hombre a su perfección y convierte todo a sí; el deseo divino es pues bueno, y pertenece al bueno a causa de la Bondad”⁵¹. Siempre Dionisio, quien desea “llegar a la inteligencia de las realidades divinas”⁵², observa que “los teólogos /los autores sagrados/ consideran sinónimos los términos de *eros* y *ágape*, y si prefieren calificar de “verdadero” el amor que se aplica a las realidades divinas, esto se debe al extraño prejuicio de los individuos rudos”⁵³. Porque muchos, no sabiendo elevarse por encima del sentido literal, quedan encerrados en una noción de amor parcial, corporal, dividido; pero este no es el verdadero amor, sino más “una imagen o mejor una degradación del verdadero amor”⁵⁴.

⁴⁹ Es verdad que en el neoplatónico Proclo, maestro de Dionisio Areopagita, se encuentra como escribe Bernard, “una declaración casi increíble: «El *eros* desciende de lo alto, de la esfera de los inteligibles hacia aquella del cosmos y dirige todas las cosas hacia la belleza divina»” (CH. A. BERNARD, *Il Dio dei mistici*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1996, 71); sin embargo, los neoplatónicos habían experimentado la influencia de la revelación cristiana.

⁵⁰ Cf. Ch. BOUYER, *Il Consolatore. Spirito Santo e vita di grazia*, Paoline, Roma, 1983, 446.

⁵¹ DIONISIO AREOPAGITA, *Los nombres divinos*, 708 B; citado por Ch. A. BERNARD, *op. cit.*, 173.

⁵² *Los nombres divinos*, 708 C.

⁵³ *Ibid.*, 709 B.

⁵⁴ *Ibid.*, 709 BC.

Es posible entonces, como observa Charles André Bernard, recuperar sin pusilanimidad las expresiones que describen el amor de Dios como un deseo amoroso: sea el amor del hombre por Dios como también el amor de Dios por el hombre. Tales expresiones se encuentran principalmente en los libros sapienciales, los que –como dice Dionisio– “sirven de introducción al misterio”⁵⁵. Un ejemplo, tomado del libro de los *Proverbios* y que se refiere a la posesión de la Sabiduría, atribuye el lenguaje del deseo de amor a los dos compañeros: *Ámala, y ella te cuidará. Apréciala al máximo, y ella te encumbrará; te glorificará, si tú la abrazas* (Pr 4,6. 8).

El hecho es que, como emerge de la enseñanza de Dionisio, la mayor parte de los problemas relacionados con “la comprensión de las realidades divinas” está ligado a la “rudeza” de la mente y experiencia humanas. En realidad *el amor es uno*; por esto en los autores espirituales *eros* y *agape* son sinónimos. En consecuencia el amor “es estático”, en cuanto “no permite a quienes aman pertenecerse a sí mismos, sino que estos pertenecen a quienes aman”⁵⁶, y así es siempre. También Dios sale de sí mismo y es prisionero del amor de la Esposa: “Hay que atreverse a decir que la Causa de todo, por el amor hermoso y bueno que transmite a todos en el exceso de su bondad amorosa, sale de sí mismo; él provee a todos los seres y está, por así decirlo, prisionero de la bondad, la afección y el amor (*agapesei kai eroti*)”⁵⁷.

Semejante “dependencia” del Creador respecto de la criatura-Esposa es realmente paradójal y desconcertante, pero esto es debido a la limitación del modo humano de pensar: hace falta, en último término, que el hombre acepte no lograr comprender cómo Dios puede ser absolutamente trascendente y separado de todo, y al mismo tiempo prisionero de su criatura. O en otras palabras, ¿por qué el Espíritu del Señor sobrevoló sobre las aguas de la creación, o por qué cubrió con su sombra a la Virgen María?

Viale Parioli, 40
00197 Roma
Italia

Fig. 1: *El bautismo de Jesús*. Marfil. Cátedra de Maximiano, Ravenna. Siglo VI

Fig. 2: *Paloma con una ramita*. Lápida con epitafio. Catacumba de San Calixto, Roma. Siglo III.

Fig. 3: *Palomas que beben*. Mosaico. Mausoleo de Galla Placidia, Ravenna. Siglo V.

Fig. 4: *Palomas en el jardín del Paraíso*. Mosaico del ábside (detalle). S. Apollinare in Classe, Ravenna. Siglo VI.

Fig. 5: “*Chrismon*” con 12 palomas. Mosaico. Baptisterio de Albenga. Siglos V-VI.

Fig. 6: “*Chrismon*” con doce palomas. Mesa de altar. Abadía de San Víctor (ahora Museo Arqueológico de Marsella). Siglo V.

Fig. 7: *Los tres jóvenes en el horno*. Catacumba de Priscilla (*cub. Velatio*), Roma. Siglos III-IV.

Fig. 8: *Daniel en la fosa de los leones*. Grafito. Catacumba de Pretestato, Roma. Siglo III.

Fig. 9: *Trono con libro y paloma*. Bajorrelieve de bronce. Puerta central de Santa Sofía, Estambul. Hacia 360.

Fig. 10: *Trono con rollo y paloma*. Mosaico. S. Matrona en S. Prisco, Capua Vetere. Siglo V.

Fig. 11: *El Espíritu sobre las aguas*. Mosaico. San Marcos (atrio), Venezia. Siglo XIII.

⁵⁵ *Ibid.*, 709 B.

⁵⁶ *Ibid.*, 712 A.

⁵⁷ *Ibid.*, 712 B; citado en Ch. A. BERNARD, *op. cit.*, 175.

Fig. 12: *El Espíritu sobre las aguas*. Tapiz de Gerona (detalle). Tesoro de la Catedral de Gerona. Siglo XII.

Fig. 13: Beato Angelico. *Retablo de la Anunciación*. Museo del Prado, Madrid. 1430-1432.

Fig. 14: *La Anunciación.. Alegría de los Ángeles después de la Asunción de María (al fondo un ciborio)*. Miniatura bizantina. Códice *Vaticano greco* 1162, fol. 127v, Biblioteca Apostólica Vaticana. Siglo XII.

Fig. 15: *La Anunciación*. Icono ruso. Galería Tret'jakov, Moscú. Siglo XIV.